X CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

sociedades desiguais e paradigmas em confronto

Volume I

Lusofonia e (neo)colonialismo: Culturas e valores, identidades linguísticas e estudos pós-coloniais

Manuel Carlos Silva et al. (orgs)
Centro de Investigação em Ciências Sociais (ed)
Instituto de Ciências Sociais
Universidade do Minho

Lusofonia e (neo)colonialismo:

Culturas e valores, identidades linguísticas e estudos pós-coloniais

Índice

Arte, culturas e literaturas na lusofonia **1**

Dante Milano e o Imaginário do Mal no Modernismo Brasileiro 1

A luta da posse contra a propriedade 13

Arte Pública e Cidadania Cultural 21

Negociando identidades: portugueses, brasileiros e outros emigrados no romance oitocentista 24

Diálogo de culturas e ressonâncias estéticas em memórias da infância e aprendizagens com o chão 29

Arte e Cultura na lusofonia- artes plásticas na ilha de Santa Catarina- Brasil 36

Cotidiano Lírico e testemunho Social: Representações Populares Brasileiras na Pintura de Di Cavalcanti (1920-1930) 48

Uma Reflexão Estética a partir de N'Dalatando. Lembrando Cheik Diop e Viteix 59

A fotografia como forma de expressão do olhar infantil 66

Intervençom externa e mercado cultural: Criar identidade galega sem fabrico próprio através da literatura infanto-juvenil (Galiza, 1979-1982) 77

As artes de Mário de Andrade: o poeta modernista e colecionador de desenhos infantis 82

Gestão do Conhecimento e Capita Social: Uma proposta metodólogica para o desenvolvimento sustentável local* 89

A Expressão Dramática / Teatro e o Sistema Educativo 94

"Violência é ele ficar assustado porque a gente é negro" 98

Aspectos Rituais da Criação em Cinema 101

O Fogo Transatlântico do Encontro de Xangô com a Dança do Bugarabu 105

Métodos e ferramentas para o estudo dum sistema cultural emergente em tempos de mudança política: o caso Galego (1968-1982) 117

(Re)Imaginar a nação – representações identitárias na ficção pós-colonial de língua portuguesa 126

Duas Visões de uma Crise Social: Literatura Regionalista e Literatura Negra no Brasil (1930-1960) 131

A situação da mulher moçambicana na vida social, económica e cultural através dos romances de Paulina Chiziane 141

(ID 643) Canto da Cidade: Performance e Protagonismo Urbanos nas Grandes Marchas de Lisboa (1935-2009) 156

O Tecido Encantado : o quotidiano, o trabalho e a materialidade no bordado 167

(FALTA FOTOS) Timor Leste e sua Cultura 172

A constituição da Música Popular Urbana Brasileira e os seus sentidos 182

O *campo* da música popular brasileira (MPB) como "braço artístico" da *modernização conservadora* brasileira – ou alguns porquês da "contradição sem conflitos de João Gilberto" e seus *pares* 191

Uma estética, muitas culturas: a percepção multicultural do Teatro do Oprimido a serviço da fruição artística e da ampliação dos direitos sociais em Moçambique 205

Teatro Experimental do Negro: Estratégia e Ação 217

Brasil, séculos XVII e XVIII – colônia portuguesa: reflexos da estrutura de poder na arquitetura e no espaço das vilas e cidades 222

O estudo de sistemas culturais emergentes através da imprensa periódica. O caso do jornal galego "*Faro de Vigo*" em 1970 232

Os mandarins do Brasil: bacharelismo e anti-bacharelismo na cultura brasileira (1870-1930) 237

Novos modelos e novas funçons para a Universidade. Relaçons com a cidade e os seus espaços de sociabilidade na passagem do séc. XVIII para o XIX na Galiza 241

Projectar (umh)a memória, seleccionar (umh)a história. Espaços de produçom do saber sobre a Ilustraçom na Galiza e a sua vinculaçom com os espaços de formulaçom da identidade 245

Um olhar português pela Europa: Ramalho Ortigão em viagem 248

Subversão do código e do trágico nos romances policiais de Pepetela 252

Narração Oral: Tradição, Modernidade e Construção da Identidade do Novo Narrador Oral Urbano 263

No contra-canto das representações culturais: *O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane 265

A invenção do Brasil urbano segundo a óptica das músicas de boiadeiro da dupla Tião Carreiro e Pardinho 269

Produçom teatral, teatros e sociabilidade na Galiza na viragem do séc. XVIII para o XIX 281

A Imagem e os seus Duplos. Pintura Angolana vs Pintura Portuguesa na segunda metade do século XX 286

O artesanato do Paracuri: da desvalorização a resistência 294

Cruz e Sousa e Lima Barreto: peles negras, mas qual subjetividade? ... 302
O samba como discurso e prática de contra-finalidade na cidade de São Paulo ... 309
Êêêêêêêê...Boi!!!! - Uma análise da música na dramatização popular ... 318
Música Rap: Narrativa de Vida dos Jovens da Pereferia de Teresina-PI* ... 328
Uma Lança em África - um esteio musical de textos e contextos multiculturais ... 339
A linguagem fotográfica publicitária sobre moda e a produção de subjetividades por adolescentes ... 347
O cinema africano: cultura e identidade ... 355
A imagem na realidade cultural do pós-modernismo ... 359
A Visão dos Poetas sobre Brasília ... 373
Narrativas Literárias Brasileiras: Grafias das Socialidades Contemporâneas ... 385

Colonialismo, neocolonialismo e estudos pós-coloniais ... 394

Los cambios en la representación de la idea de tiempo a partir del concepto de "long moyen age" ... 394
História é cultura: colonialismo e decolonialidade de saberes históricos ... 404
A medicalização da oclusão e o testemunho do exílio: a lepra no dédalo da memória e do esquecimento ... 412
Práticas e saberes criados por assentados da reforma agrária em Minas Gerais ... 425
Consciência nacional angolana na obra teatral de Pepetela ... 431
O Discurso Colonial e a Construção do Mito da "Especifidade" Caboverdiana ... 436
Ecos da Balaiada em Caxias - Estado do Maranhão - Brasil: memória e tradições orais de idosos/as como patrimônio imaterial da cidade ... 443
Os Manifestos, o debate público e a proposta de cotas para negros nas universidade públicas no Brasil ... 454
Relatos orais: Diferentes olhares sobre a problemática colonial ... 458
A construção de um arquétipo grego apropriada a partir de uma vivência ancestral-espiritual africana ... 464
Literatura política e análise ideológica do colonialismo português, 1969-1975 ... 467
Urbes Duplicadas, Espaços Partidos: Representações da Nação e do Império, entre cosmopolitismo e xenofobia ... 476
De onde parte o nosso olhar interpretativo e conceitual? Das duas margens meridionais do Atlântico ... 489
Nação, diversidade e identidade: os estudos afro-brasileiros e as possibilidades de uma produção teórica e metodológica pautada no reconhecimento da alteridade ... 497
Identidade racial em processos de interação: relações raciais em cursos de formação política ... 501
A Circuncisão (*jando*): aprendendo um pouco sobre os aspectos sociais e culturais dos Yao, em Moçambique ... 505
Société Civile et Action Politique en Côte D'ivoire ... 508
O Candomblé entre a invenção e a tradição ... 520
A imigração colonial portuguesa a Angola: um processo de construção de um projeto nacional para o porvir ... 531
Conflitos de uma missão: as relações dos primeiros jesuítas com a sociedade colonial na América Portuguesa do Século XVI ... 537
Mário de Andrade, Macunaíma e as crianças pós-colonialistas ... 547
'Kalashnikovs not Coca-Cola Bring Self-Determination to Angola': The Two Germanies, Lusophone Africa and the Rhetoric of Colonial Difference ... 561
Na contramão de uma fome anunciada: comunicação e soberania alimentar no Brasil ... 565
Cidadania, Media e Espaço Público Oposicionista: A Produção do Outro e a Singularidade das Experiências ... 575
Legados da Colonização: Educação e Cidadania Desigual nos Países Lusófonos do Sul Global ... 584
Revoltas Escravas e Cultura Material no Recôncavo. Bahia: 1830-1850 ... 595
O lugar da Arqueologia nas Missões Científicas ultramarinas portuguesas de novecentos ... 606
Família, Comunidade e Corporativismo: tradição luso-brasileira no marco da Representação Complexa ... 613

Identidades linguísticas e políticas de língua ... 622

Preconceito Linguístico na Escola ... 622
Educação escolar e a reprodução da violência linguística ... 629
A língua portuguesa em Timor-Leste: o conflito do idioma nacional ... 637
Metamorfoses da memória e usos do interdiscurso em narrativas orais: construindo identidades ... 643
Entre a tradução e a mestiçagem, retóricas de identidade no espaço de língua portuguesa: o caso de Pepetela e Agualusa ... 652
Confrontos linguísticos no Brasil nas décadas de 1930/1940 ... 659
Língua e Alimento: caminho para a inclusão social ... 666
A emergência do COMBATE AO preconceito linguistico ... 669

Ciberlinguagem: aliada ou inimiga do homem contemporâneo? 673

Valores, crenças e religiosidade..... 676

Problemas e Desafios do Candomblé na sociedade multicultural e plurireligiosa do Brasil 676

O Papel Do Tratamento Noticioso Feito Pela Imprensa Portuguesa, No Rescaldo Do Atentado Terrorista Do Dia 11 de Setembro Na Construção Da Opinião Sobre A Comunidade Islâmica em Portugal. Estudo Caso da Freguesia de Odivelas 687

Vamos para a festa! Um olhar sobre valores, crenças, práticas religiosas e religiosidade na Festa de Nossa Senhora dos Remédios, em Cruzeta/ RN 695

O Divino Maranhense no espaço sagrado das casas de culto afro..... 700

Devoção a Nossa Senhora do Rosário e Catolicismo Africanizado no Congado da Grande Belo Horizonte-MG..... 710

Religiosidade e *habitus* rural: a força das tradições nas comunidades amazônicas..... 718

"A Demanda dos Deuses": pentecostalismo, globalização e culturas locais 726

O empreendedorismo cristão brasileiro..... 739

Oração: um meio para sarar e re-encantar o mundo? 752

Quando a corte chegar: hibridismo e criatividade no Baião de Princesas do Maranhão 756

O Deus Individual e o Demónio Colectivo 762

A Igreja Católica face aos desafios da democratização: educação cívica e eleições 766

Rede Aleluia: instrumento de persuasão e poder em prol da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)..... 769

Religião e Política em Portugal: Fronteira Entre dois Poderes..... 774

A Maçonaria luso-brasileira diante de seus aspectos culturais de rituais, símbolos e significados para as diversas culturas..... 784

Dez anos do "chute na santa": diferença e intolerância..... 788

Vencendo a Intolerância: Mulheres Negras e do Candomblé..... 795

Problemas e desafios do Candomblé no cenário multicultural e plurireligioso do Brasil..... 802

Contemporâneo e tradicional: *Masculinidade no culto de Babá Egun*..... 812

Entidades Espirituais Brasileiras: Caboclas Índias, Negras ou Negras Índias? 818

Terreiros de Candomblé do Recife: sincretismo das tradições..... 821

Narrativas religiosas, étnicas e subjetividade: uma comparação entre grupos religiosos nos contextos brasileiro e norte-americano 828

Religiosidade, patrimônio e etnicidade em exibição aos 'santos de cor' na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos (RJ)..... 841

Cotas, Afro-descendência e Desigualdade Racial: O Caso dos Formandos Cotistas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro 850

Multiculturalismo, pluralismo e tolerância/ intolerância religiosa: a perspectiva que os espíritas kardecistas pernambucanos possuem sobre os adeptos das religiões afro-brasileiras..... 859

Baiana de Acarajé: Subjectividades em Jogo no Tabuleiro..... 866

Orixas e Santos: Relações entre Sacrifício e Cozinha no Candomblé..... 873

Saravá em Português, Rupturas, Falácias e Dessacralização das Religiões Afro-brasileiras em Portugal 876

Tem Exu do lado de lá, tem Exu do lado de cá: O Candomblé no Ceará e em Portugal..... 878

Os cultos afro-brasileiros em portugal: transnacionalização e dinâmicas religiosas 891

Religiosidade e Cuidados Paliativos: "outra vida" após a morte? 894

O Sentido da História: protestantes e neopentecostais diante da morte..... 902

Alimentando Corpo e Alma 909

Os sistemas abstratos e a produção de reflexividade na religiosidade contemporânea..... 916

Religião e sexualidade no discurso de jovens masculinos..... 926

Arte, culturas e literaturas na lusofonia

Dante Milano e o Imaginário do Mal no Modernismo Brasileiro

Alexandre Fernandes Corrêa
Universidade Federal do Maranhão
alexcorrea@antropologia.com.br

Resumo: Este artigo analisa aspectos históricos e biográficos vinculados ao tombamento da Coleção Museu de Magia Negra do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro em 1938, destacando especialmente a obra do poeta modernista Dante Milano. Trata-se de uma reflexão sobre o estatuto museológico da magia, bruxaria e feitiçaria no pensamento social brasileiro do início do século XX.
Palavras-chave: Patrimônio Cultural. Museologia. Literatura. Memória Social

1. Introdução

Este artigo faz parte de um trabalho mais amplo que constitui o ensaio produzido como resultado final da pesquisa para pós-doutorado, realizada no decorrer de 2005 na Universidade Federal do Rio de Janeiro (Corrêa, 2006). A pesquisa desenvolveu uma abordagem antropológica sobre o contexto histórico e cultural vinculado ao processo de tombamento da Coleção-Museu de Magia Negra do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro. Trata-se do primeiro patrimônio etnográfico do país, inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do Ministério da Cultura. O processo de inscrição desse acervo foi concretizado em 1938; portanto, logo nos primeiros anos de formação do antigo SPHAN[1].

Neste sucinto texto buscou-se refletir sobre aspectos históricos e biográficos ligados ao curioso processo de tombamento etnográfico da Coleção-Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro. Esse acervo é expressão sui generis das contradições subjacentes à História da construção social da idéia de patrimônio cultural brasileiro. É particularmente interessante recuperar esse processo de tombamento, especialmente no momento atual em que se debate sobre os conceitos de patrimônio imaterial, patrimônio intangível e memória social na cultura brasileira contemporânea. A recuperação da história desse tombamento revela aspectos epistemológicos que merecem a atenção dos pesquisadores interessados no assunto, pois se trata de um acervo que continua envolto em tabus e mistérios. O intuito aqui foi de apresentar alguns caminhos possíveis para a interpretação desse inusitado processo de tombamento – realizado numa época em que predominava a matriz de atuação preservacionista do patrimônio dito material, designada como de "pedra e cal".

Destarte, neste texto, apresenta-se condensada uma reflexão desenvolvida no ensaio original que poderá eventualmente despertar o interesse de alguns sobre um tema instigante, que envolve uma crescente interdisciplinaridade, já que invoca a aproximação da perspectiva antropológica com a literatura comparada, a memória social e a museologia no pensamento social brasileiro. A atenção aqui recai especialmente sobre a vida e a obra do poeta carioca Dante Milano, personagem ainda desconhecido pelo grande público, apesar de ser considerado pela crítica literária um dos cinco maiores poetas do Modernismo brasileiro. Levando-se em conta todos esses elementos, que apontam para um subterrâneo rico de significados, a pesquisa desse acervo museológico oferece novas perspectivas para futuros estudos sobre o patrimônio cultural no país. A originalidade da contribuição do presente estudo reside nas características particulares da abordagem antropológica desenvolvida. Através da Antropologia do Olhar, inspirada em Claude Lévi-Strauss (1986), esse trabalho intensificou a interpretação dos diferentes olhares sobre o estatuto museológico da coleção em foco[2]. Nesse artigo, portanto destaca-se o olhar literário elaborado pelo poeta "modernista marginal", Dante Milano, primeiro diretor do Museu da Polícia Civil do antigo Distrito Federal.

2. O Modernista Marginal

Ao perscrutar-se o imaginário modernista das primeiras décadas do século XX, deparamo-nos com a trilha surpreendente e instigante da biografia e da obra do poeta, tradutor, escritor e escultor eventual, Dante Milano (1899-1991). Sua obra poética não é muito vasta[3]. Publicou seu primeiro poema, Lágrima Negra, em 1920, na revista carioca Selecta. Nessa época trabalhava na contabilidade da Ilha das Cobras, no Rio de Janeiro. Nos anos de 1930, foi colaborador do suplemento Autores e Livros, do jornal A Manhã e do Boletim de Ariel. Em 1935, organizou a Antologia dos Poetas Modernos, primeira antologia conhecida de poetas dessa fase.

---

[1] Assim que foi criado, em 1937, o órgão ministerial era designado como Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN).

[2] A pesquisa analisou em perspectiva o entrecruzamento dos diferentes olhares sobre a coleção de Magia Negra. No decorrer dos seis capítulos que compõem o ensaio original, encontram-se analisados os olhares patrimonial, policial, antropológico, modernista, literário e o mefistofélico (Corrêa, 2006).

[3] Entrevista de Dante Milano concedida a Denira Rozário, com a presença de Ivan Junqueira, realizada em Petrópolis, 08 de agosto de 1987: "Eu destruí muito do que fiz, porque, não publicando em livros, não publicando em jornais, eu punha numa gaveta. E um ano depois quando eu ia ler, não gostava. Eu escrevi dez vezes, vinte vezes mais do que publiquei" (Neves, 1996: 96).

Seu primeiro livro, Poesias, foi publicado em 1948, quando completava 49 anos, e recebeu o Prêmio Felipe de Oliveira de melhor livro de poesia do ano. Esse prêmio seria hoje comparável ao Prêmio Jabuti, da Câmara Brasileira do Livro. Nos anos seguintes, trabalhou como tradutor, lançando, em 1953, Três Cantos do Inferno, de Dante Alighieri. Em 1979, foi publicado seu livro Poesia e Prosa pela editora da UERJ, edição que recebeu, em 1988, o Prêmio Machado de Assis, concedido pela Academia Brasileira de Letras, homenageando esse autor ainda desconhecido pelo público leigo.

O poeta carioca Dante Milano é considerado, por muitos especialistas em literatura, um dos poetas mais representativos da terceira geração do Modernismo brasileiro. Contudo, após uma juventude movimentada na boêmia da Lapa e do Mangue, sua vida familiar nunca foi muito agitada; levou uma vida simples e avessa à glória e à fama – um dos traços principais de sua personalidade singular[4].

Nasceu em São Cristóvão, no Rio de Janeiro, filho de Nicolino Milano, maestro e amante da música, e de Dona Corina Milano. Não foi o único poeta da família: teve um irmão que também escreveu poemas, chamado Atílio Milano. Em 1947, Dante Milano casou-se com Alda.

Dante Milano, como tantos outros escritores e artistas brasileiros, foi funcionário público. Trabalhou no Ministério da Justiça e Segurança Pública, até se aposentar, em 1964. Contudo, além disso, no ponto que mais interessa aqui, foi organizador e o primeiro diretor do Museu da Polícia Civil.

Como sua vida pessoal, após uma juventude repleta de aventuras boêmias, tornou-se relativamente pacata, teve contatos e influências precisas e facilmente enumeradas[5]. Manteve relativa convivência com Aníbal Machado, Augusto Frederico Schmidt, Carlos Drummond de Andrade, Celso Antonio; Di Cavalcanti, Jaime Ovalle, Manuel Bandeira, Odylo Costa Filho, Olegário Mariano; Paulo Mendes Campos, Cândido Portinari, Ribeiro Couto, Sérgio Buarque, Villa-Lobos – a maioria deles expressões máximas do gênio brasileiro nas Artes e nas Ciências.

Suas atividades literárias e culturais não foram de grande expressão quantitativa. Embora escrevesse desde os 14 anos, só em 1948 foi publicado seu único livro, "Poesias", ainda assim à sua revelia, por iniciativa de um amigo[6]. Em sua terceira edição (1979), o livro passou a contar também com textos em prosa, com o título "Poesia e Prosa", pela editora Civilização Brasileira. Além desse trabalho literário e poético, Dante Milano, como já foi comentado, traduziu três cantos do "Inferno de Dante". Seu último trabalho publicado foi "Poemas Traduzidos de Baudelaire e Mallarmé", impresso pela editora Boca da Noite, em 1989. Nas últimas décadas de sua vida foi também escultor diletante, tendo feito a cabeça de bronze de Manuel Bandeira.

Na tentativa de enquadrá-lo na História da Literatura Brasileira, no contexto próprio do movimento poético carioca e nacional, foi incluído pelos críticos como integrante da Terceira Geração do Modernismo (1945/1962). Segundo Péricles Ramos, essa inclusão se deu:

> Em 1948, depois do surgimento da 'Geração de 45', o ambiente era favorável à aceitação da poesia comedida, intemporal, ontológica de Dante Milano, e por isso mesmo o livro encontrou repercussão crítica e acolhimento entre todas as gerações modernistas, das mais velhas às mais novas. Não demonstrando influências em seus versos, a não ser eventual comunidade de pensamento ou situação com Manuel Bandeira; revelando por vezes senso plástico, como escultor que é; autor de poesia tecnicamente bem acabada e como que apta a resistir às investidas do tempo; sensual, de um sensualismo cinza e até meio cubista, às vezes; pessimista ou desencantado, Dante Milano, apesar da estréia tardia, é um dos poetas representativos de sua geração (Ramos, 1967).

Todavia, numa descrição mais precisa, Paulo Mendes Campos indica traços da personalidade de Dante Milano, oferecendo o perfil de um autor que se tornou personagem central do drama social aqui analisado. É em torno dele que se esboça uma tentativa de explicação dos motivos e das razões que levaram o grupo Academia SPHAN, reunidos com Rodrigo Melo Franco de Andrade, a decidir pelo tombamento da Coleção-Museu de Magia Negra – conjunto de peças e objetos heteróclitos, acumulados e guardados na Primeira Delegacia Auxiliar do Distrito Federal, repartição pública onde se encontrava trabalhando o autor. Apesar de se encontrarem três ofícios trocados pelo poeta e Rodrigo Mello Franco de Andrade, entre os anos de 1952 e 1954, nada se tem de mais contundente que revele as justificativas para a ação patrimonial de preservação dessa coleção de objetos e peças, antes dessas datas. Pelo contrário, na entrevista concedida a Denira Rozário, com a presença de Ivan Junqueira, em 1987, Dante Milano se esquiva categoricamente, quando a entrevistadora lhe dirige a seguinte pergunta direta: "DR – [...] Mas outra coisa que eu queria te perguntar era sobre o Museu de Polícia em que você foi o Diretor. DM – Isso é uma coisa que eu prefiro tirar da [...] é coisa confessional" (Neves, 1996: 98).

Caso tivéssemos o privilégio de entrevistar o poeta quando ainda em vida, certamente não se obteriam informações mais precisas sobre aqueles fatos acontecidos no final da década de 1930 e início da de 1940. Parece que, para Dante Milano, esse assunto também deveria estar encoberto sob o manto da vocação póstuma. Tanto de sua esposa e viúva, Alda Milano, como de seus familiares, não se conseguiu até hoje qualquer dado concreto ou objetivo relacionado a um assunto que, tudo

---

[4] Entrevista de Dante Milano a Denira Rozário: "O que você chama de recolhimento, é uma ojeriza que eu tenho à popularidade, a ser apontado, a ser conhecido. Eu só publiquei meu primeiro livro aos 48 anos, não publiquei, publicaram contra a minha vontade por que em não pretendia publicar livro nenhum enquanto estivesse vivo" (Neves, 1996, p. 96). Dante Milano, por ele mesmo: "Preferi ser um poeta póstumo. [...] A popularidade me repugna" (Neves, 1996: 156).

[5] Depoimento de Alda Milano: "A vida dele foi com os amigos. (...) A vida dele era passear, ver os amigos. [...] Era recluso só em relação àquele meio [literário]" (Neves, 1996: 82-84).

[6] Depoimento de Ivan Junqueira, em 1995: "Dante Milano nunca quis publicar nada em vida. O primeiro Livro de poemas de Dante Milano foi publicado à revelia dele. Os amigos se reuniram sem ele saber, fizeram o trabalho de edição do livro e depois mostraram o livro pronto e ele levou um susto. Isso foi em 1948. [...] Ele queria morrer inédito, como Dante Alighieri. [...] Ele é um póstumo. Ele é uma vocação póstuma" (Neves, 1996: 64-5).

indica, está submetido ao tabu familiar e pessoal. Nem mesmo nas correspondências de Dante Milano para os amigos ou colegas encontrou-se algo mais concreto[7]. Esse mistério confirma o traço de reserva e recato, reivindicado e cultuado pelo poeta. Seguindo a descrição do perfil de uma personalidade artística complexa, Paulo Mendes Campos oferece a imagem de um homem quase arredio e desesperado, que produziu uma "poesia sinistra, nua, desértica": "Trata-se essencialmente de um poeta antilírico. A palavra lirismo é equívoca e exige uma conceituação pessoal. André Gide afirmava que sem religião não poderia haver lirismo" (Milano, 1979: 345-346).

Não obstante a ausência de um traço lírico significante, Dante Milano foi considerado, por Manuel Bandeira, um dos cinco maiores poetas do Modernismo. Apesar dessa distinção consagradora, continuou por muito tempo desconhecido pelo grande público[8]. Mesmo o interessado em poesia, no Brasil, pouco ou quase nada ouviu falar dessa personagem da História da Literatura Brasileira, ainda hoje praticamente obscurecido. Recentemente se começa a encontrar alguma referência esparsa e pontual, sem grandes explorações ou investigações especializadas.

3. O Homem Marginal

Diante do quadro singular de uma personalidade avessa à fama e à glória, e de todos os aspectos relacionados à idiossincrasia de uma subjetividade que persistiu na independência e até num certo auto-exílio[9], talvez seja adequado colocar essa biografia sob a configuração sociológica do homem marginal. Como se sabe, o tema do estrangeiro aparece em diversos estudos de Sociologia Urbana da famosa Escola de Chicago, tema que foi desenvolvido por G. Simmel e, em especial, por Robert Park, que fora seu aluno nos anos de 1900. No seu intrigante artigo, traduzido para o francês como Digressions sur l'Étranger, de 1908, G. Simmel, escreveu:

> O estrangeiro instala-se na comunidade, mas fica à margem. Não apreende seus mecanismos íntimos e permanece de certo modo exterior ao grupo social, o que lhe confere, involuntariamente, uma maior objetividade, 'que não implica o distanciamento ou o desinteresse, mas resulta antes da combinação específica da proximidade e da distância, da atenção e da indiferença' (In, Coulon, 1995: 56).

Parece ser exato pensar que esse processo também ocorreu com Dante Milano. Aplicam-se, a ele, esses mesmos termos sociológicos, sublinhando-se o fato de que, apesar de ser brasileiro nato, era herdeiro de uma história de imigrantes italianos. Assim, conviveu entre mundos culturais em pleno processo de mestiçagem e hibridização sócio-cultural. Seu caso biográfico se adequa perfeitamente às interpretações de autores como Everett Stonequist que, no mesmo período de 1930, escreveu um trabalho importante em que defendeu a noção de homem marginal:

> [...] a marginalidade não deve ser definida apenas em termos étnicos ou raciais. Se a marginalidade é particularmente visível no caso dos migrantes, caracteriza também algumas seitas religiosas, algumas classes sociais ou algumas comunidades. A personalidade marginal é encontrada quando um indivíduo 'se vê involuntariamente iniciado em duas ou várias tradições históricas, linguísticas, políticas ou religiosas, ou em vários códigos morais'. Por essas razões, o homem marginal está em conflito psicológico entre diversos mundos sociais, cuja intensidade varia segundo as situações individuais. O homem marginal, que elabora um novo mundo com base em suas experiências culturais diversas, sente-se com frequência rejeitado, e com razão, pois está apenas parcialmente assimilado (Coulon, 1995: 59).

Esse conceito sociológico parece dar conta perfeitamente das características pessoais básicas de Dante Milano, confirmada por todos que o conheceram. Seu comportamento sisudo, contido, mas às vezes simpático e alegre, o manteve sempre num distanciamento e isolamento contemplativo e introspectivo, resultou num limitado círculo de amizades[10], no entanto, amizades de alto valor sentimental e humano[11], amizades que souberam reconhecer seu alto grau de sensibilidade e elevado desenvolvimento intelectual e moral. Robert Park escreveu: "O homem marginal é sempre um ser humano mais civilizado, que os demais. Ocupa a posição que, historicamente, foi a do judeu da diáspora. O judeu, muito especialmente o que se libertou do provincianismo do gueto, foi sempre, e por toda parte, o mais civilizado dos seres humanos" (Coulon, 1995: 58).

---

[7] Alda Milano em entrevista a Thomaz Neves: "Thomaz – Dante tinha por hábito se corresponder com os amigos? AM – Não, Dante não escrevia cartas de interesse literário. Nunca se correspondeu nesse sentido" (Neves, 1996: 89).

[8] Entrevista de Dante Milano a Denira Rozário, em 1987: "Eu pessoalmente não queria ser poeta. Não me introduzi no meio abertamente. Porque eu não era modernista e não sou modernista. Mas como eu fazia parte de um movimento que ficou com esse nome, acho justo que me chamem de modernista porque eu pertenci a esse movimento" (Neves, 1996: 97). Dante Milano, por ele mesmo: "Poesia, para mim nunca foi profissão; é uma coisa pessoal, uma razão de viver" (Neves, 1996: 158).

[9] No depoimento de Alda Milano, Thomaz Neves pergunta: "Como a Sr.a. acha que o Dante se definiria? AM – É uma pergunta difícil. Eu não sou o Dante. Ele não era orgulhoso. Era um sujeito discreto, bom, alegre, conversava muito bem, mas nada disso de saraus literários, não era esse tipo de poeta. Para Dante a função do poeta era escrever. Ele disse uma vez: - Desejo ser um poeta póstumo" (Neves, 1996: 86).

[10] Na correspondência de Mário de Andrade e Manuel Bandeira, encontram-se algumas passagens em que se faz referência direta a Dante Milano: "Espírito singular, retraído e desconfiado" (escrito por Manuel Bandeira). Na Página 259, Mário de Andrade chega a expressar a opinião de que Dante Milano era um "parasita de Jaime Ovalle". Esses comentários foram feitos nos anos de 1925 e 1926.

[11] Depoimento de Ivan Junqueira, em 1995, sobre Dante Milano: "Um homem adorável. Eu pensei que fosse uma pessoa sisuda, meio tímida. Nada disso. Um homem de contato facílimo. Agora, evidentemente que era um homem muito seletivo. Se você correspondesse às exigências dele, ele não ia te convidar para a casa dele. [...] Quer dizer, a reclusão dele, em primeiro lugar era fundamentada, e em segundo, era natural. Ele era assim, não queria contato. Quando se isolou em Petrópolis então, a solidão dele ficou total. É o que leva a crer que ele era um homem arredio, mas não, ele me recebia muito bem quando eu ia lá" (Neves, 1996: 67-68).

O enquadramento da subjetividade de Dante Milano, nesse conceito sociológico, parece convir à análise, mas, também, se presta ao esclarecimento das determinantes psicológicas e estéticas de sua arte. Pode-se afirmar, sem receio, que Dante Milano foi um dos Forasteiros Construtores da Modernidade carioca e brasileira, parafraseando o título da obra organizada por Cléia Schiavo e demais autores (Weyrauch, 2003). Apesar de ter nascido no Rio de Janeiro, Dante Milano tinha ascendência italiana e se sentia um tipo de exilado[12], um tipo de outsider. Assim, podia muito bem conviver e compartilhar com os amigos, que vinham de fora para viver no Rio de Janeiro, os seus melhores e fantasiosos sonhos.

> Concebido no imaginário das mais distantes províncias (local e regionalmente) como "nacional", o pólo de convergência e irradiação cultural e política, o Rio era sonhado pelos intelectuais como um lócus onde pensadores, escritores, artistas, cientistas e todos os "isolados", "ilhados", "diferentes" de cada cidade se encontrariam nos cafés, arquivos, teatros, livrarias, bibliotecas e faculdades, para se conhecer e construir "um mundo novo, um mundo diferente" numa ação agora entre semelhantes. Na idealização provinciana, era o local da realização de talentos, da concretização de universos projetados pelos "incompreendidos" de todo lugar, que ali se reuniriam: poetas, escritores, músicos, filósofos, pintores e desenhistas, cantores e cineastas, sentados nas praças, discutindo nos salões e redações de jornal, participando de meetings estudantis e debates de sisudos cientistas e empolgados oradores. Ansiavam todos por fazerem parte da boemia carioca (Barros, Luitgarde; in, Weyrauch, 2003: 40).

Especialmente a cidade do Rio de Janeiro, tomada enquanto uma espécie de 'laboratório da modernidade' tornou-se um cenário que contextualizou muito bem as singularidades de uma personalidade peculiar, como a de Dante Milano, assim como a de seus amigos, que em sua maioria poderiam também ser enquadrados como forasteiros[13]. A combinação aglutinada dos tipos sociológicos indicados, quais sejam: 'homem marginal', 'forasteiro da modernidade', 'nacional-estrangeiro', pode ser completada com a alusão a outra figura social interessante. Trata-se do dândi. Difícil não identificar o 'dandismo' de Dante Milano. Sua esposa mesmo reconhecia seu esmero na forma de vestir-se: 'Milano era muito vaidoso, e se vestia muito bem'[14]. Mas o 'dandismo' de Dante Milano não poderia ser confundido com a atitude de um janota, ou almofadinha, ou de alguém fútil, ou frívolo; pelo contrário: o 'dandismo' de Dante Milano só pode ser entendido através do célebre 'dandismo' de Charles Baudelaire – que nada tem de futilidade, pois que reflete 'a realidade das mais entranhadas pelos meandros da alma – aspirando à distinção, à diferenciação': "É o prazer de espantar e a satisfação orgulhosa de jamais se espantar" (Baudelaire, 1981: 26)[15].

Todos os autores e escritores que se lançam na tentativa de decifrar a poética de Dante Milano marcam a sua fonte principal na forma do caráter e nos traços da psicologia do poeta. Não se poderia deixar de seguir essa trilha. Assim, ao recolher esses depoimentos, poder-se-ia, enfim, compreender a trajetória biográfica desse artista e entender como seu nome ligou-se definitivamente ao primeiro tombamento etnográfico do Brasil: o da Coleção-Museu de Magia Negra[16] do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, criada na década de 1920 e 1930. Uma vida ligada a uma coleção museológica – um Museu que não pode ser compreendido sem que se entenda sua ligação com a vida e a obra de Dante Milano.

4. Antilirismo Fantasmagórico

O poeta pernambucano João Cabral de Melo Neto, numa entrevista que concedeu à TVE, nos anos de 1980, declarou que, de todos os poetas que havia conhecido, Dante Milano foi "o que menos fazia vida literária, o mais retirado, aquele que fazia uma poesia mais independente de qualquer modismo" – "ele vivia para a poesia no sentido de viver em poesia, e não no sentido de se dar a conhecer como poeta. Ele era sob certo ponto de vista, vamos dizer, moral, o poeta puro por excelência" (MILANO, 2004, p. XX). Carlos Drummond de Andrade também confirmava esses traços peculiares e típicos da personalidade do poeta carioca e, numa entrevista ao Jornal do Brasil em 1987, declarou: Dante Milano "é o maior poeta vivo do Brasil"!

Para compreender as características da expressão artística milaniana é preciso voltar-se um pouco no tempo, retroceder a algumas décadas antes do movimento modernista de 1922. Esse poeta amadurece numa fase anterior à movimentação da Semana de Arte de São Paulo. Desse evento não participou diretamente. Apoiou as peripécias revolucionárias dos colegas, acreditava que o movimento indicaria uma libertação estética, mas manteve-se silencioso, em "monástica reclusão", esquivo aos círculos literários oficiais. Como escreveu Ivan Junqueira, esse era o traço marcante de sua

---

[12] Nesse contexto é significativo o título do vídeo produzido por André Andrias, em 1987, sobre a obra de Dante Milano: *Tudo é Exílio*.

[13] Depoimento de Ivan Junqueira: "Dante nunca teve contato nenhum com a mídia. Queria ficar no canto dele quieto, escrevendo a poesia dele. [...] O que não quer dizer que ele não tivesse vida social. Quando era moço estava toda noite com Manuel Bandeira, com Osvaldo Costa, com Ribeiro Couto, com Jaime Ovalle. Comiam juntos na Lapa" (Neves, 1996: 69).

[14] Alda Milano conta um caso ilustrativo: "[...] uma noite de inverno a mulher de Vinicius de Moraes chegou para Dante e disse: - Dantinho, eu queria tanto que Vinicius se vestisse feito você. Sim, [...] Dante com aquele frio usava um sobretudo comprido [...]" (Neves, 1996: 87).

[15] Como escreveu Jamil A. Haddad: "O conceito de dandismo em Baudelaire longe está de corresponder a qualquer atitude meramente exterior. É uma realidade das mais entranhadas nas profundezas do ser. Corresponde a um verdadeiro instinto de diferenciação da criatura humana que, se se exterioriza pela indumentária, deve marcá-lo na sua psicologia, como na sua ética e na sua estética" (Baudelaire, 1981: 44-5).

[16] O inventário da coleção foi composto a partir de ofício do Presidente do SPHAN, Dr. Rodrigo de Mello Franco de Andrade, solicitando a relação dos objetos que constavam da Coleção Tombada pelo órgão, em 1938. Constam da relação os objetos de feitiços, bruxarias e magias: tabaques, estatuetas de orixás, figas, vidros com despachos (ebós), vestimentas; velas, pedras, garrafas, cuias, anéis, cachimbos, charutos; flechas, imagens de santos, talismãs, leques, punhais, espadas, búzios, cruzeiros, palmatória, guias etc.

singularidade: "a irreversível e funda solidão[17] em que posteriormente haveria de viver o poeta já deveria se lhe impor então como irrecusável exigência espiritual [...]" (Milano, 2004: XXII). Contudo, é certo, não deixou de conviver com os amigos, reunindo-se frequentemente com grupos boêmios, principalmente no bairro da Lapa, no Rio de Janeiro.

De toda uma vasta gama de temáticas poéticas exploradas por Dante Milano, um dos temas mais interessantes e de importância fundamental neste trabalho de análise simbólica, que se realiza, é o elemento constituinte principal que sobressai de sua arte. Trata-se da presença recorrente dos signos vinculados ao sinistro, fantasmagórico e infernal. Todos os críticos e analistas de sua obra concordam com essa caracterização. Mas não se precisa de muitos esforços para vê-la confirmar-se concretamente na análise de sua produção literária. A leitura das 141 poesias – salvaguarda das inumeráveis vezes em que ameaçou queimar os versos – que compõem a obra milaniana, percebe-se estruturar o que Ivan Junqueira chamou de "tripé temático", qual seja: a morte, o amor e o sonho. Dos dados estatísticos compilados do vocabulário de sua obra, registram-se 77 referências diretas à palavra "morte", 69 para a palavra "amor", e 58 para a palavra "sonho". Portanto, Milano elegeu a morte como "tema nuclear de toda a sua dolorosa e crispada mentação poética", revelando assim uma "dramática consciência agônica de si mesmo e da existência" (Milano, 2004: XXVI).

> Dante Milano era acostumado à seleta e austera companhia dos antigos e leitor contumaz de Dante Alighieri (de quem verteu modelarmente três cantos do Inferno), Horácio, Virgílio e Leopardi (sobre quem escreveu um memorável estudo), bem como de outros autores italianos do Trecento e do Cinquencento, dos pré-rafaelitas ingleses, de Camões e daqueles que, como Baudelaire e Rimbaud, já antecipavam a poesia moderna na segunda metade do século XIX, Dante Milano formou-se, enquanto modernista, a partir de uma herança acima de tudo classicizante (Milano, 2004: XXV).

Para maior obter maior objetividade, no trabalho de compreensão dos vínculos entre a vida e a obra do poeta Dante Milano e a Coleção-Museu de Magia Negra, é preciso que se esclareçam e se determinem as bases de uma verdadeira "gnosiologia fantasmagórica", que transmuta da poética milaniana e leva à "supra-realidade" da vida. A palavra "supra-realidade" não é referida gratuitamente. Trata-se de um dos laços que vinculam os dois conjuntos de análise. São os "assombros e fabulações surrealistas" que, segundo Ivan Junqueira, caracterizam o seu "fulgurante lirismo visionário". O mesmo lirismo pré-surrealista, que marca a obra de outro grande poeta francês, Arthur Rimbaud (1854-1891), mestre da obra Une Saison en l'Enfer. Rimbaud sobressai nesse cenário ao lado de Charles Baudelaire (1821-1867). Ambos, como se sabe, criadores e pioneiros da poesia moderna no mundo ocidental.

Todavia, o que é que aproxima essas personagens? O que é que vincula esses nomes com à Coleção-Museu de Magia Negra e à vida e obra de Dante Milano? A leitura dos poemas milanianos dão a resposta certeira e contundente. Sob sua mão a escrita poética desfila figuras do mundo urbano brasileiro em transformação, tipos malditos, devassos, velhacos, decrépitos, vagabundos, tresloucados, bêbados – figuras do cotidiano que denunciam "o fascínio de D. Milano pelas personagens marginais, os deserdados da sociedade e os vagabundos de toda têmpera" (Milano, 2004: XXXIV). Somam-se diversas imagens e cenas macabras e fúnebres, num verdadeiro "baixo-relevo funerário" da vida.

É importante também enfatizar, no sentido de fundamentar melhor a hipótese levantada neste trabalho, que em Dante Milano, numa característica destacada por Sérgio Buarque de Holanda, encontra-se uma "sistemática predominância do símile sobre a metáfora" (In, Milano, 1979: 339-344). Destaca-se essa característica estética porque impressiona a atração do poeta pelas imagens cruas, grotescas e bizarras, que compunham, em sua maioria, o cenário museológico das coleções do Museu da Polícia: armas e uniformes de guerra e civis, objetos de perícia policial, instrumentos de Medicina Legal, descrição de cenários de crimes famosos, jogos de azar, quiromancia, drogas etc. A ausência sistemática do uso da metáfora explica, em parte, a atração e fascínio que o poeta e escultor sentia pelas peças e objetos que fazem parte dessas Coleções Museológicas, que encenam crimes, homicídios, aberrações, monstruosidades, drogas, fetiches etc[18]. Ivan Junqueira escreveu assim sobre a importância dessa predileção do poeta:

> No processo analógico operado através do símile não ocorre, como no caso da metáfora, nenhuma substituição de significado destinada a sugerir uma semelhança que ai apenas subentende. Ora, a linguagem crua e transparente do autor jamais poderia absolver o barroquismo sensualístico em que, não raro, se resume o jogo de luz e sombra imposto pela metáfora. Assim, a comparação direta e frontal proporcionada pelo símile atenderia mais às exigências do pensamento, enquanto o processo elíptico de substituição da metáfora satisfaria, com maior pertinência, às instâncias da emoção. Vê-se, portanto, que esse predomínio do símile é antes de caráter estrutural do que propriamente formal (Milano, 2004: XLIII).

Creio que essa característica estética do autor pode explicar a cenografia fantasmagórica em que se enredou boa parte de sua vida, dirigindo o Museu da Polícia Civil, de 1945 à 1964. Ousar-se-ia afirmar que, subjacente, reside aí a explicação de uma característica mais geral ligada à atração que Milano sentia pelo conjunto de peças que constituíam o Museu que dirigia, e que efetivamente criou. Não há metáforas, substituições, analogias ou subentendidos, na cenografia de

---

[17] Dante Milano em entrevista para Denira Rozário: "E a solidão? DM – A solidão poética do sujeito que fica meditando é excelente. É um grande conceito de solidão. Mas a solidão por falta de acompanhamento é um drama, a solidão do asilo, do hospital [...] A solidão do poeta é uma coisa maravilhosa" (Neves, 1996: 105).

[18] Desse modo, acredita-se que, ao contrário da visão modernista de Mário de Andrade, Arthur Ramos e Gilberto Freyre, entre outros, Dante Milano "via" nesse conjunto de peças e objetos expressões simbólicas do mundo do mal e satânico que povoava sua imaginação poética, alimentada pelas leituras em Dante Alighieri e Charles Baudelaire. Os outros autores citados, ao contrário, procuravam integrar a religiosidade negra e africana na cultura brasileira mestiça. Deve-se recordar, por exemplo, da descrição que há em *Macunaíma*, do terreiro da Tia Ciata, muito freqüentado na antiga Praça Onze, no Centro do Rio de Janeiro.

'seu' Museu. Visualiza-se direta, crua e transparentemente, a realidade dos objetos e peças fantasmagóricas, sinistras, satânicas, infernais e diabólicas. Vislumbram-se, assim, as "metamorfoses" e "conexões monstruosas" sem nenhum disfarce, de modo 'cru, nu e desértico'. Na sua "poesia das significações", vê-se cintilar as verdadeiras e indisfarçáveis *Flores do Mal* de Charles Baudelaire[19] – livro proibido em 1857 pela corte francesa, e que só foi integralmente liberado pela justiça depois de 100 anos!

Ilustrando a "fantasmagoria surrealista", que emana de alguns poemas de Dante Milano, convém transcrever a poesia: Metamorfoses: "Sonho maior que o sonho de quem dorme,/ Eu vi, de olhos despertos, fabulosas/ Metamorfoses, conexões monstruosas/ Entre o olhar e a aparência multiforme./ Eu vi o que a luz expele e a sombra engole./ Vi como na água o corpo em si se enrola,/ Quebra-se o torso, a perna se descola/ E os braços se desmancham na onda mole./ Vi num espelho alguém cujo reflexo/ O transformava noutra criatura./ E num leito de amor já vi perplexo/ Seios com olhos! E mudar-se a dura/ Nuca em anca, o ombro em joelho, a axila em sexo,/ O dorso em coxa, o ventre em fronte pura".

Impossível não associar essas imagens às transfigurações, distorções e deformações do cubismo de Pablo Picasso, ou dos diversos trabalhos de inúmeros surrealistas e artistas de outras épocas e tradições estilísticas, como Lucien Freud, Salvador Dali, Hierominus Bosch, etc[20], além, é claro, do próprio cenário macabro do Museu da Polícia Civil. Sobre isso Ivan Junqueira, escreveu: "Dante Milano é, sem dúvida, um poeta hipnotizado pela visão escatológica da realidade" (Milano, 2004: XLVIII).

Felizmente, encontra-se no presidente da Academia Brasileira de Letras, Ivan Junqueira, um decifrador fidedigno desse grande poeta brasileiro. Através de seu estudo minucioso e repleto de pormenores interpretativos, que escapam ao interesse imediato que se tem, mas que sem dúvida qualificam ainda mais esta análise, pode-se finalmente selar a hipótese aqui levantada com um corolário tranquilo e certeiro. Não é possível escapar ou negar que essa vida poética se vincula e se relaciona com o conjunto museológico aqui estudado. Ao contrário das hipóteses anteriores, que consideram esse cenário tão-somente uma 'teatralização espetacular e expressionista' representativa da visão estigmatizada sobre a cultura afro-brasileira; ao contrário, demonstra-se agora que é impossível descolar a subjetividade, a obra e a vida de Dante Milano do significado cultural dessa coleção museológica de Magia Negra. Com essa análise supera-se um obstáculo epistemológico importante. Contrariamente, ainda, a tendência anterior de "ver" essa coleção apenas com o "olhar" condicionado pelo discurso etnicista (ou da etnicidade) calcado no vocabulário afro-brasileiro contemporâneo; propõe-se aqui um outro "olhar", uma outra "visão" sobre essa coleção museológica especial – uma visão que relativiza verdadeiramente, que contextualiza, que reflete uma interpretação antropológica densa e profunda. Caso ainda haja alguma ressalva a essa hipótese, confira-se a que requinte chega a tendência ao sinistro, no nível do vocabulário milaniano, recolhido por Ivan Junqueira: "Terrível, alucinante, tenebroso, medonho, horrendo, tétrico, fantástico, louco, demente, escaveirado, desfigurado, transfigurado, encovado, disforme, carcomido, podre, apodrecido, miserável, irreparável, assustador, perplexo, fabuloso, monstruoso, esfacelado, ensanguentado, dilacerado, crucificado, esbugalhado, esgazeado, revirado, desgrenhado, hirto, lívido, esquálido, crispado, ululante, cruel, fatal, taciturno, soturno, escuro, obscuro, assassino, repelente, infecto, imundo, pisado, cuspido, recurvo, mortal, funerário, fúnebre, etc., etc." (Ivan Junqueira in Milano, 2004: XLIX)

É perceptível a diversidade de repercussões desse vocabulário e linguagem sinistra, tanto no poeta brasileiro do 'macabro', Augusto dos Anjos, que escreveu sua obra mais conhecida *Eu e Outras Poesias*, em 1912, como na já referida "putrefação" baudelairiana. E não é demais apontar para o fato, mais do que significativo que, entre os 38 poemas traduzidos de Charles Baudelaire, Dante Milano traduziu os seguintes versos considerados rigorosamente sinistros: *Un Fantôme, Horreur Sympatique, L'héautontimorouméros, Une Charogne, L'irremédiable, L'horloge, Une martyre, La Béatrice, Lê Léthe e Um Voyage à Cythere*.

Os ainda incrédulos na hipótese de trabalho defendida aqui poderiam, por fim, alegar que a única maneira de regular e certificar-se da verossimilhança dessa tese central, desenvolvida no ensaio original, seria a entrevista pessoal com o poeta. Algo irrealizável, lamentavelmente, pois que ele faleceu em 1991[21]. Uma outra estratégia, considerada também eficaz, seria a entrevista com os familiares ainda vivos. Porém, essa trilha igualmente se mostraria infecunda, pois, além de os familiares agirem como o próprio poeta, fechando-se aos assuntos mais íntimos da vida de Dante Milano, Ivan Junqueira prontamente alerta os que pretendem buscar desvendar segredos tão bem guardados na alma do poeta:

> [...] o gênio maior do poeta parece brincar conosco, apagando indícios e falseando pistas que porventura nos pudessem levar à descoberta de seus mais recônditos segredos. É possível até que o lírico se vergaste no antilírico e este se

---

[19] Depoimento de Ivan Junqueira: "Pra você entender o conhecimento que esse homem tinha de Baudelaire; da primeira vez eu levei o livro *As Flores do Mal* e botei na mão dele pra ele acompanhar a leitura. E ele disse: -Não preciso. Ele sabia todos os poemas de Baudelaire de cor. Há um tal ponto que quando eu mostrei aquele soneto sobre Tasso na prisão, de Delacroix, ele estava lendo, já com muita dificuldade, e de repente disse assim: - Medo, aqui está com minúscula. Só que no original *Peur* está com maiúscula, e ele disse isso sem olhar o original. Ele sabia tudo" (Neves, 1996: 71).

[20] A deformação baudelairiana na expressão do feio, do baixo e do mau, não é solitária: "O belo no sentido clássico não mais pode centralizar as pesquisa estéticas, e o poeta francês e o brasileiro Augusto dos Anjos vêem igualmente na beleza este 'monstre enorme, effrayant, ingénu!' e estão com eles as formas sobrenaturais de El Greco, a movimentação trágica dos artistas barrocos, o pesadelo de Goya, a epilepsia de Brueghel, e as pobres figuras anãs de Velásquez, antes de se chegar à alucinação, caótica e liberta da impassibilidade pétrea, da arte contemporânea" (Haddad, In, Baudelaire, 1981: 28).

[21] Numa entrevista concedida a Denira Rozário, com a presença de Ivan Junqueira (Petrópolis, 08 de agosto de 1987), tem-se o seguinte registro: "Denira Rozário, pergunta: - Uma outra coisa que eu queria te perguntar era sobre o Museu da Polícia em que você foi o Diretor. Dante Milano, responde: - Isso é uma coisa que eu prefiro tirar da [...] é coisa confessional". Diante desse dado, fica claro que, mesmo que ainda estivesse vivo, e que se tivesse acesso ao poeta, com certeza ele não diria qualquer palavra sobre esse período de sua vida. Pode-se concluir também que o mesmo comportamento se repetiria entre seus familiares. A referência à entrevista citada está na dissertação de mestrado de Thomaz Guilherme Albornoz Neves, defendida na PUC/RJ, no ano de 1996 (Neves, 1996: 98).

redima naquele, assim como a luz que, para resplandecer, exige o concurso das trevas. Mas esses e outros seriam apenas ingênuos artifícios maniqueístas, incapazes como tais de nos revelar o que se oculta sob o epidérmico e fortuito dualismo de uma máscara (Milano, 2004: XL).

5. Imaginário Literário do Mal

No sentido de compreender a dinâmica do imaginário modernista, no que tange à dialética das representações do bem e do mal, recorreu-se a diversas fontes e dados. Indica-se, entretanto, um ponto de partida histórico privilegiado, seguido na reflexão. Com o intuito de tentar configurar os elementos básicos da representação do mal no imaginário modernista, foi preciso voltar a atenção para o século XIX, buscando encontrar as cristalizações primordiais do embate entre as figuras do bem e do mal, no mundo moderno ocidental. Todavia, para que ninguém se perca num vasto labirinto, seguir-se-á a trilha oferecida pela vida intelectual do poeta Dante Milano – suas fontes clássicas e modernas servirão de guia nesse percurso.

O primeiro autor a ser lembrado – compondo um cenário intelectual magistral e bastante complexo, porém sintético dessa luta de contrários, na dialética entre o bem e o mal, é Dante Alighieri (1265-1321)[22]. Sua obra máxima *A Divina Comédia*, escrita no século XIV, é o prenúncio de um enredo que povoará o imaginário social dos séculos seguintes. A referência a esse autor não é de modo algum gratuita, trata-se de um clássico traduzido por Dante Milano, que, além de trazer no primeiro nome a herança dessa memória direta, muitas vezes reverenciada e cultivada, possuía, como se sabe, ascendência familiar de imigrantes italianos. São identificações interessantes que configuram a personalidade e a subjetividade do poeta carioca que, apesar de ser considerado um modernista, nunca abnegou um classicismo originário[23]. Dos clássicos, Dante Milano não traduziu apenas Dante Alighieri, nos cantos V, XXV e XXXIII, mas também as odes de Horácio. Entre seus mestres espirituais também se indicam Virgílio, Petrarca e Leopardi, sobre quem especialmente escreveu memorável estudo.

Dante Milano não ficou só nos clássicos, percorreu um itinerário vasto, de lastro literário inigualável. Contudo, deixar-se-á de seguir, momentaneamente, seu rastro e suas fontes, para, momentaneamente, se fazer referência a um autor cuja obra marca à distância o simbolismo vinculado à Coleção-Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro. Trata-se do escritor alemão Johan Wolfgang Goethe (1749-1832). No período literário denominado de *romantismo* tem-se a obra-prima, escrita durante toda a sua vida: Fausto. Chama-se a atenção para o fato de não se estar fazendo referência literária erudita, para seduzir o leitor; justifica-se essa citação, tendo-se em conta que nela se encontra uma personagem importante que aparece indicada no inventário patrimonial apresentado pelo delegado auxiliar Demócrito de Almeida, em 1940, quando responde à solicitação de Rodrigo Mello Franco de Andrade, presidente do IPHAN. Logo no item 2 da relação de inventário da Coleção-Museu de Magia Negra, tombada pelo antigo SPHAN[24], tem-se: *Estatueta de Mefistófeles (Eixu) – entidade máxima da linha malei*[25]. Portanto, não é uma ilustração fantasiosa provocada pelo autor deste artigo – o delegado responsável pela descrição do conjunto de peças fez referência direta a essa figura mitológica e lendária. Sabe-se que o nome *Mefistófeles*, segundo a etimologia grega, parece significar *inimigo da luz*. Assim se chamava o demônio de *Fausto* nas antigas lendas alemãs, das quais Goethe o fez passar para sua famosa tragédia[26].

"Do Céu, através do mundo, até o Inferno", assim se prenuncia o desenrolar de uma peça barroca que encena os dramas de um indivíduo moderno que enfrenta desafiadoramente o novo mundo em processo de industrialização e urbanização avassalador. Pode-se afirmar, com certeza, que Goethe é o Dante Alighieri moderno. Dante representa o herói medieval, Goethe o herói moderno[27]. O famoso pacto entre Fausto e o diabo se travou com a promessa de satisfazer a todos os desejos de um aprendiz de feiticeiro. Originalmente a personagem *Fausto* das antigas lendas alemãs era um mago admirável. Goethe pretendeu restituir a Fausto a dignidade de grande filósofo, desejoso de revelar os mistérios do Universo, e o pacto com o diabo era o símbolo desse espírito titânico. Mefistófeles promete arranjar tudo, exigindo apenas uma assinatura: "é preciso vender a alma".

O eventual leitor deste artigo poderá se interrogar sobre os motivos de este pesquisador estar insistindo na referência a essa obra literária. Porém, o drama de *Fausto* não tem um paralelo impressionante com o painel político e cultural vivido pelos modernistas do início do século XX? Quais as personagens políticas que estavam ascendendo ao poder

---

[22] Detalhe interessante é que Dante Alighieri foi um autor póstumo, como Milano gostaria de ter sido. "Ele queria morrer inédito, como Dante Alighieri. [...] Ele é um póstumo. Ele é uma vocação póstuma" (Neves, 1996: 64-5).

[23] Entrevista de Dante Milano a Denira Rozário: "Não havia nada de tão importante no movimento modernista como depois se propalou. Era uma influência, que eu já na época achava péssima, de Marinetti. Marinetti era um péssimo poeta. Entretanto a vantagem do movimento foi que acabou com o academicismo que dominava o Brasil, o Rio de Janeiro inteiro. Então, por esse motivo que eu aderi a ele" (Neves, 1996: 97).

[24] Sigla anterior ao atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) (S = Serviço).

[25] Trata-se de uma 'estatueta' que constava do inventário realizado em 1940, conforme nota 17. Desafortunadamente, esse objeto perdeu-se, junto com outras 37 peças, no incêndio que ocorreu em 1989 na Academia Estadual de Polícia Silvio Terra (Rua Frei Caneca/RJ).

[26] "A essência da antiga lenda de Fausto consiste no fato de ele ter perdido a noção de seus limites. Cada perda desse tipo é paga com um preço próprio. Conta a história que Fausto era um mago e charlatão que negociou para ganhar poderes sobre-humanos pelo prazo de 24 anos, período após o qual Mefistófeles, um dos sete príncipes do inferno, vem reivindicar a alma de Fausto para a condenação eterna. A lenda evoluiu ao longo dos últimos cinco séculos, em livros de histórias populares, espetáculos de marionetes, dramas trágicos, poemas, óperas, sinfonias, romances modernos e filmes" (Norman Gall, in Instituto Fernand Braudel, "Lula e Mefistófeles", Braudel Papers, n.38, 2005: http://www.braudel.org.br/).

[27] Nesse ponto, cita-se como referência básica a obra de Marshall Berman *Tudo que é Sólido Desmancha no Ar* (1986), especialmente o capítulo *O Fausto de Goethe: a tragédia do desenvolvimento*.

no momento em que Dante Milano estava trabalhando no gabinete do Ministério da Justiça com o Ministro Álvaro Ribeiro da Costa[28]? Entre o rol das figuras políticas tem-se Getúlio Vargas, Adolfo Hitler, Joseph Stalin e Mussolini[29].

Na trama literária de *Fausto*, num determinado momento, lembra-se: "O imperador está encantado. Espera tudo da magia de Fausto". A personagem Fausto era um iniciado na necromancia e nas artes diabólicas[30]. Observa-se, então, que os vínculos entre esses conteúdos simbólicos são evidentes. No teatro barroco[31], montado por Goethe, tem-se a encenação de um drama universal, na luta pelo poder, a glória, o amor e o conhecimento[32]. Goethe busca, em fontes antigas, os elementos para compor sua trama dramatúrgica moderna[33]. E não é por acaso que a personagem que emerge desse contexto dramático é Perséfone, a Deusa Grega das profundezas – tema importante ligado à análise do teatro das memórias da antiguidade greco-romana. Goethe invoca a narrativa mítica em torno de Demeter e Perséfone, na qual Perséfone representa a metáfora do "retorno do encoberto". Nesse caminho reencontra-se o filósofo Hegel, na metáfora subjacente a este trabalho das profundezas: "nada da herança histórica se perde jamais!".

O percurso interpretativo que se fez aqui segue esse mesmo sentido teórico: recuperar a Coleção-Museu de Magia Negra, abandonada pelo Ministério da Cultura e pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Esse processo de recuperação dos significados culturais dessa coleção museológica, segue, portanto, na direção da "distabuzação" indicada por Hermano Vianna no seu livro sobre o *Mistério do Samba* (1995).

Após essa breve digressão pela seara literária do Romantismo alemão (*Sturm und Drang*), volta-se à trilha das fontes originárias do pensamento poético de Dante Milano. Ao retomar essa trilha fecunda, encontra-se a extraordinária figura poética e literária de Charles Baudelaire, de quem o poeta carioca traduziu diversos versos, todos enfatizando aquela referida aura do sinistro, do fantasmagórico e do terrível[34]. Como se sabe o livro máximo desse grande poeta francês foi proibido por mais de 100 anos, em sua própria terra. Essa obra conhecida com o título *As Flores do Mal* causou furor e polêmica por muitos anos na França.

Conforme já foi adiantado neste artigo, o poeta francês e sua obra se juntam à vida de outro grande poeta francês, Arthur Rimbaud, nas fontes literárias e biográficas exaltadas pelos modernistas de todas as cores, especialmente os surrealistas e dadaístas. Charles Baudelaire, com suas *Flores do Mal* e Arthur Rimbaud, com *Une Saison en l'Enfer*, provocaram abalos na concepção classicista e academista de arte[35]. Esses artistas revolucionam a arte e inauguraram as inovações estéticas modernas na literatura e na poesia. Esse processo também ocorre nas artes plásticas com a revolução preconizada por Pablo Picasso. Mas, a tão afamada e exaltada revolução estética moderna não se restringiu à Europa Continental. Edgar Allan Poe (1809-1849), nos EUA, abriu caminhos renovadores, assim como William Blake (1757-1827), na Inglaterra. Esse dois autores manifestavam uma atração irresistível, ou um fascínio contagiante, pelo visionário, fantástico, fantasmagórico e sinistro. O que há de comum entre todos esses autores citados, pode-se apontar, é esse traço recorrente que merece atenção especial do leitor que acompanha a lógica do raciocínio aqui desenvolvido. A hipótese central é que a compreensão do significado cultural da coleção museológica analisada só pode ser apreendida plenamente se for considerado o imaginário literário do mal na sociedade moderna.

As vicissitudes e implicações desses vínculos literários e de vida poderiam conduzir à construção de um outro estudo, também muito interessante, sobre as relações entre antropologia e literatura. Porém, como se está restrito aos objetivos deste trabalho, convém analisar o que parece ser mais proveitoso no momento, isto é, aprofundar o estudo dessas influências e vinculações literárias no universo cultural e artístico modernista brasileiro.

6. Mis en scène do Diabólico e do Satânico

Como foi adiantado, diversamente da noção consagrada de que a Coleção-Museu de Magia Negra possui o estatuto de uma coleção de arte e cultura afro-brasileira (Maggie, 1979; Rafael, 2004; Lody, 2005), a hipótese aqui defendida segue outra linha de interpretação. Defende-se que o estatuto museológico dessa coleção só pode ser entendido plenamente se for colocado em cena o imaginário literário do mal, expresso na obra dos diversos poetas modernistas, especialmente a do poeta carioca Dante Milano.

---

[28] Álvaro Ribeiro da Costa foi quem indicou Dante Milano para o cargo de Diretor do Museu da Polícia, em 1945.

[29] Dante Milano em relação a política sempre se manteve distante. Segundo depoimento de Alda Milano: "Dante nunca se envolveu com política. (...) Para Dante a função do poeta era escrever" (Neves, 1996: 86).

[30] Paul Ricoeur, em um estudo antropológico sobre o exorcismo, fez uma colocação profética: "Se o mal é co-extensivo com a origem das coisas, enquanto caos primitivo e disputa teogônica, então a eliminação do mal e do perverso deve pertencer à arte criativa enquanto tal" (Ricoeur *apud* Taussig, 1993: 215).

[31] Goethe pertenceu ao movimento 'Sturm und Drang' ('tempestade e ímpeto'), pré-romântico. Ele foi um 'clássico-romântico', no entanto, seguimos aqui a análise de Oto Maria Carpeaux que defende que em Fausto, Goethe 'pela primeira vez, abriu-se [ao] sentido cósmico da sumptuosidade do teatro barroco' (Goethe, 1952: XXIX).

[32] O feitiço, a bruxaria e a magia também pretendem oferecer ao cliente: poder, glória, amor e conhecimento.

[33] Drama civilizacional sintetizado por Norman Mailer, em 1971: "Vivemos uma era faústica, destinada a enfrentar Deus ou o Diabo antes que tudo isso se cumpra, e o inevitável minério da autenticidade é nossa única chave para abrir a porta" (In, Berman, 1986: 37).

[34] Charles Baudelaire escreveu na obra *Meu Coração Desnudado* (1981): "A volúpia única e suprema do amor consiste na certeza de fazer o mal. E o homem e a mulher sabem, de nascença, que no mal se encontra toda volúpia" (p. 17). "[...] o tipo mais perfeito de beleza viril é Satã" (p. 32).

[35] Entrevista de Dante Milano a Ivan Junqueira, em 1987: "O Ribeiro Couto certa vez, nos convidou para jantar no restaurante da Brahma [...] Assim que nós sentamos, o Ribeiro Couto virou-se para o Manuel Bandeira e disse: - Manuel, qual o maior poeta para você, Verlaine ou Rimbaud? – Rimbaud. – E para você, Dante? – Rimbaud. Ele se levantou e foi embora" (Neves, 1996: 129).

Dois exemplos a mais ainda podem testar a hipótese arriscada nesse texto. Trata-se diretamente da análise de duas figuras de Exu incorporadas à cenografia do Museu da Polícia Civil. Dessa vez enfrenta-se a questão ligada particularmente ao efeito cenográfico da encenação do diabólico e do satânico, com requintes teatrais e dramáticos, produzida propositalmente para a exposição museológica, no período entre 1964 e 1989 – efeito que tanto impressionou a equipe de pesquisadores da FUNARTE/CNDA em 1979[36]. A forma de teatralização, ou dramatização, escolhida pelo detetive e diretor do Museu da Polícia na época é uma expressão livre, amadora, que se distancia do significado cultural tradicional dos rituais dos cultos afro-brasileiros de candomblé e de macumba frequentados por milhares de brasileiros, tanto naquela época, como ainda hoje. Pode-se afirmar que o *mise en scène* trabalhado se aproxima mais das casas de umbanda carioca, principalmente pela exuberância visual dos Exus. Observa-se que a Umbanda carioca, nesse período, cristalizava um perfil institucional que começou a se desenvolver nas décadas de vinte e trinta do século XX.

Portanto, o foco de análise proposto recairá sobre as peças de Exu, apreendidas em batidas policiais e expostas no Museu da Polícia, incorporadas mais recentemente, e que não fazem parte da lista original dos objetos e peças que compõem a coleção tombada pelo IPHAN, em 1938. Trata-se especificamente das figuras de *Exu Tiriri* e do *Exu das Setes Capas*. Volta-se a frisar que essas duas figuras não estão incluídas no inventário original apresentado em 1940, para o diretor do antigo SPHAN, na época, Sr. Rodrigo Melo Franco de Andrade. São peças e objetos acrescentados posteriormente e fazem parte do mise en scène construído pelo detetive umbandista diretor-chefe do Museu da Polícia, a partir de 1964. Conforme seu depoimento, o detetive, assim que assumiu o cargo, passou a constituir a encenação museológica concebida a partir de consultas aos livros especializados sobre terreiros e aos seus próprios familiares, além dos frequentadores. Foi essa concepção museológica que foi visitada pelos pesquisadores da equipe coordenada por Yvonne Maggie, em 1979. Hoje, em 2005, essa *mise en scène* já não existe. Como já foi informado, até mesmo as peças do acervo de magia negra (nas prateleiras 12 e 21), já não estão expostas; estão guardadas na reserva técnica do Museu da Polícia Civil.

No jogo teatral do esquecer e lembrar, a Coleção-Museu de Magia Negra voltou a mergulhar na sombra do tempo; voltou à região das penumbras, no grande teatro das memórias sociais e do patrimônio cultural brasileiro. O caso dos Exus parece confirmar cabalmente a hipótese de trabalho aqui levantada, e, especialmente, a análise do caso da "imagem" do *Exu das Sete Capas* parece não deixar dúvidas sobre essa hipótese. O relatório da equipe FUNARTE/CNDA identifica essa "imagem" como "inaugurando a coleção de 'objetos de magia negra'"; contudo, como já foi referido, essa informação não condiz com o inventário oficial de 1940. Como se sabe, essas peças foram acrescentadas posteriormente, de acordo com o próprio detetive e diretor-chefe do Museu, na época. Assim, apesar do agente da cenografia construída ser uma personagem ligada aos cultos umbandistas, parece confirmar-se a hipótese de que os organizadores simbólicos dessas coleções não são as entidades, ou orixás, ou voduns, cultuados pelas religiões afro-brasileiras de candomblé e macumba tradicional carioca. Trata-se de uma coleção que museologiza o imaginário do mal, do diabólico, da maldade criminosa, dos malefícios etc., constituintes da representação do mundo do crime, do baixo-espiritismo, da feitiçaria e das acusações de bruxaria e da quimbanda, introduzidas a partir de processos previstos no Código Penal Brasileiro, desde 1890. O próprio agente organizador da cenografia do Museu fez questão de não confundir os propósitos – não se tratava jamais de uma tentativa de 'reproduzir' um terreiro no Museu. Mas, sim, expor os objetos e peças do combate da Polícia Civil contra os crimes previstos na lei[37]. Nesse trabalho vemos representarem-se as idiossincrasias, os sincretismos e a 'visão' ingênua, próprias do senso comum. A descrição da ficha identificatória do famigerado Exu das Sete Capas vem confirmar essa idéia:

> Esta representação de Exu é típica influência do cristianismo no culto Afro-Brasileiro. Todavia, há um sentido oblíquo de interpretação: enquanto para o cristianismo representa 'satanás' – indesejável, expulso do paraíso, no culto Afro-brasileiro como Exu, uma espécie de embaixador dos homens junto aos orixás (deuses) (Fig. 1 n. 17 – Relatório FUNARTE/1979).

O conteúdo desse registro no fichário do Museu ilustra o raciocínio utilizado na argumentação aqui defendida. Ao contrário do que se acredita comumente, quando se fala em "repressão aos cultos afro-brasileiros", esse registro confirma o fato de que não predominou no Museu da Polícia a visão do 'povo de santo' ou das comunidades de culto religioso e de terreiro do candomblé e da macumba carioca; predominou, sim, uma visão policial e cientificista, que identifica, sincreticamente, traços do mal, na linha da quimbanda[38], da feitiçaria e da bruxaria, além, é claro, da exposição dos objetos e peças apreendidos nos processos contra o charlatanismo, sortilégio, quiromancia, etc., e o exercício ilegal da Medicina – todo essa coleção museológica foi designada com o termo 'Magia Negra', segundo a longa tradição européia e ocidentalocentrica.

O caso dos Exus é exemplar por diversos motivos. O seu enquadramento pela 'museologia' amadora reflete uma 'visão' de fora do campo religioso, e também da museologia profissional: é o resultado de uma 'visão' amadora que reflete o imaginário social difuso da sociedade brasileira. No próprio Museu refere-se explicitamente que se trata de uma encenação do Diabo, uma encenação dos "esforços de diabolização" ou "satanização", próprias do cristianismo. Por conseguinte, essa

---

[36] O detetive-diretor do Museu criou essa *mise-en-scène* em 1964, e ela perdurou até o incêndio de 1989. Convém levar em conta o fato de o detetive também se declarar 'decorador de ambientes': "tendo feito muitos altares em terreiros e decorado seus interiores" (Maggie, 1979).

[37] A 1ª Delegacia Auxiliar aplicava o Código Penal Brasileiro para combater o baixo espiritismo, o charlatanismo, a pratica de medicina ilegal e a prática de sortilégios, além de outros delitos previstos na Lei Penal (Art. 156, 157 e 158).

[38] Sobre isso escreveu Renato Ortiz : "No Brasil ocorre uma separação da arte do *kimbanda*, de sua pessoa de sacerdote-feiticeiro; o *kimbanda* é expulso para a região da Quimbanda enquanto parte de seu saber, a *umbanda*, é reinterpretado segundo os valores da sociedade brasileira. Uma curiosa inversão se opera: a Umbanda transformar-se em magia branca em oposição à Quimbanda, magia negra" (Ortiz, 1990: 133).

encenação não se vincula à tradição cultural de raiz cultural, ou étnica, bantu ou sudanesa (Nagô, ou Yoruba, e Gegê) das religiões ou cultos afro-brasileiros.

Após essas considerações, parece justo expressar que esse conjunto de peças e objetos religiosos e mágicos, apesar de terem sido capturados no campo religioso popular e afro-brasileiro, é fruto de uma tentativa de museologização 'mefistofélica', a partir da visão européia e ocidental sobre esses objetos e peças, isto é, trata-se de um Museu que remete aos "semióforos"[39] da herança cultural e imaginária européia, uma herança cultural e literária romântica do século XIX, do qual W. Goethe de *Fausto*, e Charles Baudelaire de *As Flores do Mal*, são referências diretas. Os elos desse processo cultural e literário foram estabelecidos, conforme considerado anteriormente, a partir da análise de aspectos relevantes da vida e da obra de Dante Milano – diretor do Museu da Polícia de 1945 até 1956.

Destaca-se, mais uma vez, que na 'relação dos objetos' inventariada em 1940, enviada para o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, encontra-se a seguinte descrição: "2. Estatueta de Mefistófeles (Eixu)". Assim, a partir desse signo dado, explorou-se a dimensão simbólica, sintetizada na figura de 'Mefistófeles', presente na cultura literária européia. Mas não se pode esquecer também das referências diretas à obra de João do Rio, especialmente *As Religiões do Rio* (1951), na qual se encontram registros contundentes da presença de diversos cultos e ritos satânicos na cidade do Rio de Janeiro[40]: "A religião do Diabo sempre existiu entre nós"!

Destarte, após a análise de todos esses dados e documentos, considera-se que a Coleção-Museu de Magia Negra não poderia ser enquadrada com o estatuto museológico de Coleção Afro-Brasileira. Ela é efetivamente a representação e a semiotização teatral e museologizada de uma visão ocidental do mal, do diabo e de satanás, na sociedade brasileira. É uma coleção formada a partir de um 'olhar sobre o mal', a partir dos cultos e práticas mágicas realizadas pela população pobre e negra do Rio de Janeiro, em muitos casos utilizada pela elite e pelas classes dirigentes, para reificar seu imaginário do mal. Não se pode esquecer que se está numa sociedade em que a crença na magia é generalizada, e se dissemina por todas as classes sociais. Como escreveu Yvonne Maggie: "O feitiço não seria sobrevivência do arcaísmo na sociedade brasileira. Está no centro mesmo da sua maneira de pensar contemporânea" (Maggie, 2001: 72).

A Coleção-Museu de Magia Negra, tombada em 1938 – considerando todos as determinantes sociais e culturais até aqui esmiuçados – só pode ser compreendida plenamente se for contextualizada no imaginário artístico e cultural modernista do início do século XX. E cada vez fica mais certo que, de acordo com esse ponto de vista, um dos protagonistas principais desse processo foi o poeta Dante Milano. A análise de alguns aspectos importantes de sua vida e obra iluminam e revelam pontos obscurecidos relacionados à salvaguarda patrimonial desse acervo. Quanto à pertinência de tentar encontrar elementos explicativos na obra do poeta Dante Milano, cita-se uma reflexão de Maurice Merleau-Ponty, sobre *A Dúvida de Paul Cézanne*: "Pode-se pois ao mesmo tempo dizer que a vida de um autor nada nos revela e que, se soubéssemos sondá-la, nela tudo encontraríamos, já que se abre em sua obra" (Merleau-Ponty, 1984: 125-6). Seguindo essa trilha, tentou-se encontrar, na sua poesia e literatura, os elementos interpretativos que 'se abrem em sua obra'. Isso, sem esquecer do silêncio cultivado por Dante Milano, fruto de uma contumaz recusa em se 'abrir' publicamente, como foi confirmado em vários depoimentos. Todavia, constatou mais uma vez Merleau-Ponty: "É certo que a vida não *explica* a obra, porém certo é também que se comunicam" (1984: 122).

O que se lastima é o fato de não se possuir, até o momento, qualquer depoimento que testemunhe como era a exposição das peças do Museu da Polícia e da Coleção-Museu de Magia Negra, no período em que o diretor era o poeta Dante Milano, isto é, de 1945 a 1956. Também não se possui, até o momento, testemunhos do período de 1956 a 1964. Quais as configurações museológicas adotadas? Que escolhas cenográficas foram feitas e que efeitos cenográficos desejava-se atingir? Apesar da certeza de que o poeta não confidenciaria detalhes de sua vida, como diretor do museu – pois declarou, em entrevista, tratar-se de aspecto "confessional" –, lamenta-se, mesmo assim, não se ter tido a chance de entrevistar e conhecer Dante Milano, falecido na cidade de Petrópolis em 1991, no Rio de Janeiro.

Antes de concluir este ensaio dissertativo, entretanto, é preciso considerar um aspecto enfatizado com propriedade por Evans-Pritichard na obra *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* (2005). Esse autor toca um ponto importante, sempre obscurecido no trabalho descritivo impressionista e acrítico. Trata-se da constatação de que as peças e coleções museológicas, quando as isolam de seu contexto real e concreto, correm o risco de comprometerem o sentido concreto e o significado cultural dos objetos e bens culturais colecionados em acervos. Deve-se compreender a lógica simbólica que informa o conjunto museografado para evitar uma anomalia fatal: a fossilização da diversidade cultural. Assim, a partir dos seus estudos sobre os Azandes, Evans-Pritchard passou para nós uma lição importante:

> Espero ter persuadido o leitor de uma coisa – da consistência intelectual das noções azande. Elas só parecem inconsistentes se dispostas como se fossem objetos inertes de museu. Quando vemos como um indivíduo as emprega, podemos dizer que são místicas, mas nunca que são acionadas de forma ilógica ou acrítica (2005: 225).

Parece difícil seguir esse ensinamento. Tem-se esquecido disso com muita facilidade. O caso da coleção examinada aqui ilustra bem essa falta de cuidado na criação de coleções museológicas. Negligencia-se o fato de que os cultos afro-

---

[39] De um modo sintético o termo *semióforo* equivale ao de *patrimônio*. *Patrimônio* é tudo aquilo que resulta da transformação de certas coisas, objetos, comportamentos etc., em *semióforos*, isto é, em uma nova categoria agora significante de uma identidade cultural (Corrêa, 2003: 29-31).

[40] Ver também *A Igreja do Diabo*, conto de Machado de Assis (1967), que com ironia retrata um estado de ânimo favorável a difusão da "boa nova aos homens" de uma "idéia mirífica". Outro conto, do mesmo autor, que interessa ao tema analisado, é *A Cartomante* (Assis, 1994).

brasileiros têm uma cultura e uma lógica própria, que nunca foram respeitadas nessas coleções museológicas, tanto na do Museu da Polícia, como na própria Coleção-Museu de Magia Negra – coleções constituídas sem nenhum rigor ou critério antropológico satisfatório. Caso totalmente diferente é o das Coleções consagradas de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freyre etc., estas, sim, fruto de um trabalho científico que buscou o significado das peças e objetos a partir de um 'olhar de dentro', do 'olhar do outro', do 'olhar do' candomblista, do macumbeiro, do praticante do catimbó, etc.

Esse ponto é importante pois, se se considerar um museu como a cenografia (ou etnocenografia) de atos dramáticos de uma sociedade específica – no caso, típica de uma sociedade ocidental –, compreende-se que os riscos da museologização são muito grandes, no sentido de a manipulação simbólica e ideológica fossilizar o bem cultural em conjuntos de objetos inertes, isto é, são grandes os riscos de transformá-los em 'fósseis culturais' inofensivos.

Jean Duvignaud, sociólogo francês que pesquisa a função social da arte, ao escrever sobre o ator e desenvolver o esboço de uma sociologia do comediante, apontou para o fato de que toda cerimônia dramática é um ato teatral, entre as diferentes formas de cerimônias sociais tem-se: "Em diferentes graus, um comício político, uma missa, uma festa de família ou de bairro são, da mesma forma, atos dramáticos" (apud, Pavis, 2003: 254). Nesse sentido, os museus podem ser considerados 'atos dramáticos' do mesmo tipo. E mais: poder-se-ia mesmo avançar em considerar os museus, na perspectiva da Etnocenologia, como locais onde ocorrem *cultural performances*, isto é, fenômenos sociais nos quais se pode interpretar e analisar as práticas espetaculares – os museus são formas de encenação repletos de simbolismo e significados sociais e culturais profundos.

Lamentavelmente, nos museus tradicionais comumente observa-se confirmar, e se repetir indefinidamente, a prática denunciada por Evans-Pritchard. A Coleção-Museu de Magia Negra não foge à regra. Yvonne Maggie e a equipe de pesquisadores contratados pela FUNARTE/1979 relataram a impressão que tiveram ao entrar no Museu da Polícia: a vertigem mórbida que resultava do cenário sinistro. Ao descontextualizar os objetos e peças do universo cultural e social de origem, o conjunto museológico serviu como representação cenográfica da ideologia policial, isto é, uma 'pedagogia museológica do mal'. Esse registro demonstra que o efeito desejado na encenação museológica foi conseguido: o impacto dramático sobre os visitantes era impressionante e sensacionalista. A encenação das potencialidades do mal, do crime, do diabólico e do satânico espetacularizavam as virtualidades do imaginário do mal, na sociedade. Até hoje, no que sobrou daquela exposição de 1979, após o fogo de 1989, ainda causa espanto e impacto significativo.

> Entrar no Museu da Polícia é uma experiência extremamente angustiante. A sensação é de estar em um filme de terror ou tendo uma visão surrealista. A sala, mal iluminada, e as peças empoeiradas concorrem para esta sensação. Os objetos mais diversos se confundem: Exu com estoques, tóxicos com fetos, objetos rituais com armas, bandeiras nazistas com fotos de crimes famosos na imprensa (1979: 16).

O efeito angustioso da visita foi descrito, pela equipe de pesquisadores, como uma sensação estética vertiginosa. Classificaram essa experiência de surrealista ("visão"). A encenação do mal, da maldade, do bizarro, do grotesco, da violência produziu esse tipo de sensação terrificante, horripilante – ressaltou-se, então, o efeito cenográfico 'surreal' e o 'terror'. O que parece mais adequado ao contexto é identificar a expressão de uma estética *trash terror*[41], o que, talvez, fosse mais pertinente do que uma alusão ao 'surrealismo'. Contudo, fica evidente que o recurso cênico (a espetacularização do mal) utilizado como recurso dramático, pretendia explicitar as potencialidades de uma dimensão específica do sentido, que era o expressionismo visual, uma dramaturgia do visual, a partir da encenação do diabólico e do satânico.

Esses elementos simbólicos estavam presentes no imaginário modernista. O paradigma dessa estetização do mal é a obra máxima do poeta francês Charles Baudelaire *As Flores do Mal*. Mas é impossível deixar-se de lembrar também da obra de Edgar Alan Poe, a qual, em muitos aspectos, reproduz o mesmo cenário sombrio e fantasmagórico. Viu-se que Dante Milano cultivou essa herança literária com um rigor magistral, remetendo às raízes clássicas de lastro profundo e grande alcance histórico. Foi através de sua obra que se encontraram os elementos simbólicos pertinentes para compor uma proposta interpretativa mais densa para a compreensão do significado cultural do tombamento da Coleção-Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro.

Ao terminar este artigo, é preciso fazer reverência a um outro grande poeta que contribuiu também, de modo significativo, para que se pudesse entender o sentido da metáfora do Museu na cultura brasileira. João Cabral de Melo Neto, que pode servir de epígrafe a este artigo interpretativo, lapidou essa jóia de poesia que é o poema *Museu de Tudo*. Esse poema condensa, como uma cápsula, todo esforço investigativo aqui exercitado, pois, se tudo pode ser museologizado, num mundo que cultua cada vez mais a velocidade e a mudança, em transformação alucinante e devoradora – museu de tudo "*é depósito do que aí está*" – por que não poderia existir um *Museu Mefistofélico*?

Com esses versos, então, sela-se essa aventura antropológica pelo universo dos museus da magia. *Museu de Tudo. Este museu de tudo é museu/ como qualquer outro reunido;/ como museu, tanto pode ser/ caixão de lixo ou arquivo./ Assim, não chega ao vertebrado/ que deve entranhar qualquer livro:/ é depósito do que aí está,/ se fez sem risca ou risco*. João Cabral de Melo Neto (1976).

---

[41] A expressão do grotesco parece refletir ora um estado de coisas geralmente carregado de tensão social (o *trash* como sendo produto de uma falta de bagagem cultural e artística, produto do povão), ora uma aceitação do precário como forma de subverter fórmulas e padrões tidos como "de qualidade" e "bom gosto". O *trash terror* seguiria a trilha do cineasta José Mojica Marins, o famoso Zé do Caixão. As Coleções do Museu da Polícia e da Magia Negra seriam facilmente enquadradas nesse conceito estético contemporâneo.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Machado de. (1967) *Contos*. São Paulo: Saraiva.

___. (1994) *Obra completa*. vol. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.

BANDEIRA, Manuel. (1986) *Seleta em prosa e verso*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. (2000) *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais de seu tempo*. Maceió: UFAL.

BAUDELAIRE, Charles. (1981a) *As flores do mal*. São Paulo: Max Limonad.

___ (1981b) *Meu coração desnudado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

BERMAN, Marshall. (1986) *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras.

BIRMAN, Patrícia (Org.). (1997) *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ.

BLAKE, William. (1984) *Poesia e prosa selecionadas*. São Paulo: J. C. Ismael.

CHAIN, Iza Gomes da Cunha. (2003) *O diabo nos porões das caravelas: mentalidades, colonialismo e reflexos da constituição da religiosidade brasileira nos séculos XVI e XVII*. Juiz de Fora: UFJF, Campinas: Pontes Editores.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. (1993) Festi*m barroco: um estudo sobre o significado cultural da festa de N. S. Prazeres nos Montes Guararapes*. Mestrado em Antropologia Cultural, UFPE.

___ (2003a) *Vilas, parques, bairros e terreiros*: novos patrimônios na cena das políticas culturais de São Luís e São Paulo. São Luís: UFMA.

___ (2003b) *O paradigma preservacionista na berlinda: reflexões sobre a política do patrimônio cultural e das memórias sociais*. In, Revista Ciências Humanas em Revista/UFMA. CCH, São Luís, v.1, n.2.

___ (2004) *Patrimônios bio-culturais na hipermodernidade*. In, Caderno Pós Ciências Sociais/ Universidade Federal do Maranhão, v. 1, n.2. São Luís: EDUFMA.

___ (2006) *Museu mefistofélico: significado cultural da coleção de magia negra do museu da polícia civil do Rio de Janeiro, primeiro patrimônio etnográfico do Brasil*. Ensaio de Pós-Doc. UFRJ/CNPq. Supervisão Profa. Dra. Yvonne Maggie (IFCS). Rio de Janeiro.

COULON, Alain. (1995) *A escola de Chicago*. Campinas: Papirus.

___ (1995) *Etnometodologia*. Vozes: Petrópolis.

COUTO, Ribeiro. (2004) *Três retratos de Manuel Bandeira*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (2005) *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

FABRIS, Annateresa (Org.). (1994) *Modernidade e modernismo no Brasil*. São Paulo: Mercado das Letras.

FREYRE, Gilberto. (1963) *Casa grande & senzala*. Brasília: UNB.

GOETHE, W. (1952) *Fausto*. São Paulo: Brasileira.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. (2000) *Visão do paraíso*. São Paulo: Brasiliense.

JEUDY, Henri-Pierre. (1990) *Memórias do social*. Rio de Janeiro: Forense.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1970) *O pensamento selvagem*. São Paulo: Nacional.

___ (1975) *Antropologia Estrutural I. Brasília*: Tempo Brasileiro.

___ (1976) *Antropologia Estrutural II*. Brasília: Tempo Brasileiro.

___ (1986) *O olhar distanciado*. Viseu: Edições 70.

___ (1997) *Olhar, escutar, ler*. São Paulo: Companhia das Letras.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira & BEZERRA, Márcia. (2006) *Os caminhos do patrimônio no Brasil*. Goiânia: Alternativa.

MAGALHÃES, Aloísio. (1997) *E Triunfo?* Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

MAGGIE, Yvonne et al. (1979) *Arte ou magia negra?* Relatório FUNARTE – Convênio CNDA. Rio de Janeiro.

___ (1992) *Medo do Feitiço*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

___ (2001) *Fetiche, feitiço, magia e religião*. Fazendo Antropologia no Brasil / Neide Esterci, Petyer Fry e Miriam Goldenberg (Orgs.). Rio de Janeiro: DP&A.

MELO NETO, João Cabral de. (1976) *Museu de tudo*. Rio de Janeiro: José Oympio.

MELLO E SOUZA, Antonio Candido. (2000) *Literatura e sociedade*. São Paulo: PubliFolha.

MERLEAU-PONTY, Maurice. (1981) *Da realidade sem mistério ao mistério do mundo*. São Paulo: Brasiliense.

___ (1984) Textos escolhidos. Coleção Os Pensadores. Rio de Janeiro: Abril Cultural.

MICELI, Sergio.(2003) *Nacional estrangeiro: história social e cultural do modernismo artístico em São Paulo*, São Paulo: Companhia das Letras.

MILANO, Dante. (1979) *Poesia e prosa*. Org. e apres. Virgílio Costa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: UERJ.

___ (2004) *Dante Milano: obra reunida*. Rio de Janeiro: ABL.

NEVES, Thomaz Guilherme Albornoz. (1996) *Um certo Dante*. Dissertação (Mestrado em Letras) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

ORTIZ, Renato. (1990) *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Brasiliense.

___ (1994) *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense.

PAVIS, Patrice. (2003) *A análise dos espetáculos*. São Paulo: Perspectiva.

RAFAEL, Ulisses Neves. (2004) *Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912*. Tese Doutorado. PPGSA/IFCS/UFRJ. Rio de Janeiro.

RAMOS, Arthur. (2001) *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia.

RAMOS, Péricles Eugênio da Silva. (1967) Dante Milano. In: *Poesia moderna*: antologia, Rio de Janeiro.
RIO, João do. (1906) *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Garnier.
___ (1951) *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Simões.
RODRIGUES, José Carlos. (1992) *Ensaios antropologia do poder*. Rio de Janeiro: Terra Nova.
SILVA, Ivanei da. (2000) *A memória vigiada: o papel do museu da polícia civil na construção da memória da polícia civil no Rio de Janeiro, 1912-1945*. Dissertação de Mestrado. UNI-RIO, Rio de Janeiro.
SILVA, Vagner Gonçalves da. (2005) *Intolerância religiosa: impactos do neo-pentacostalismo no campo religioso afro-brasileiro.*
SOUSA, Laura de Mello e. (1986) *O diabo e a terra de santa cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
TAUSSIG, Michael. (1993) *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
VIANNA, Hermano. (1995) *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
WEYRAUCH, Cléia Schiavo, et al. (Orgs.) (2003) *Forasteiros construtores da modernidade*. Rio de Janeiro: Editora Terceiro Tempo.

A luta da posse contra a propriedade

Teresa Maria Grubisich
Academia da Força Aérea
teresagrub@terra.com.br

Resumo: A insatisfação com o sistema dominante, nas esferas social, econômica, política e, sobretudo, estética marca toda a produção intelectual e artística de Oswald de Andrade. A sua obra e os seus projetos são fundados pela alteridade. O diálogo tenso e radical, por exemplo, entre o erudito e o popular, entre o europeu e o brasileiro e entre o índio, o negro e o branco, é a base para a crítica do modelo patriarcal de sociedade ancorado na propriedade privada e na exploração do trabalho humano, em particular o manual. Esta crítica não pretendia suprimir a cultura erudita em favor da popular ou o europeu em favor do brasileiro ou ainda o branco em favor do índio e do negro. Para superar essas desigualdades, Oswald propunha a antropofagia - tupy or not tupy: that is the question! Ela consiste na deglutição do erudito, do europeu e do branco para incorporar as suas qualidades, tal como pensavam os índios canibais que habitaram o Brasil. Pelo processo antropofágico erudito e popular, europeu e brasileiro, índio, negro e branco transformam-se em outra coisa, superando-se mutuamente, sem, contudo, perder a sua marca singular: é a unidade na diversidade. O resgate da obra de Oswald de Andrade permite pensar as desigualdades entre as sociedades, bem como aquelas que lhes são internas a partir da arte, propondo a superação das relações de dominação pela antropofagia.

A insatisfação com a desigualdade inerente ao modo de produção capitalista, nas esferas social, econômica, política e, sobretudo, estética marca toda a trajetória intelectual e artística de Oswald de Andrade. A sua obra e os seus projetos são fundados na alteridade, princípio elementar da dialética antropofágica. O diálogo tenso, por exemplo, entre o erudito e o popular, entre o europeu e o brasileiro e entre o índio, o negro e o branco, é a base para a crítica do modelo patriarcal de sociedade ancorado na propriedade privada e na exploração do trabalho. Essa crítica não pretendia suprimir a cultura erudita em favor da popular ou o europeu em favor do brasileiro ou ainda o branco em favor do índio e do negro. Para superar essas desigualdades, Oswald propunha a antropofagia - *tupi or not tupi: that is the question!*, que consiste na deglutição do erudito, do europeu e do branco para incorporar as suas qualidades, tal como faziam os índios canibais que habitaram o Brasil. Pelo processo antropofágico, erudito e popular, europeu e brasileiro, índio, negro e branco transformam-se em outra coisa, superando-se mutuamente, sem, contudo, perder a sua marca singular: é a unidade na diversidade. Na antropofagia, o ato da devoração equivale ao da absorção e transformação de um ser em outro, sem que aquele que absorve perca suas qualidades primitivas. Os devoradores que assimilam as qualidades do devorado, atualizando-o, partem fundamentalmente de um princípio 'seletor': não assimilam qualquer um de qualquer forma, ao contrário, selecionam o devorado, devendo este possuir as qualidades que interessam aos devoradores.

O resgate da obra de Oswald de Andrade permite pensarmos as desigualdades entre as sociedades, bem como aquelas que lhes são internas a partir da arte, propondo a superação das relações de dominação pela antropofagia. Conforme caracteriza Oswald (1978) em "Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial": "Pode-se chamar de alteridade ao sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si, de constatar em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro". Mas essa alteridade não é viável na cultura patriarcal, fundada na propriedade privada e no individualismo. Daí Oswald propor o matriarcado de Pindorama, cujo princípio é a solidariedade e a cordialidade. Entretanto, o que é muito importante compreender é que "o homem cordial tem dentro de si a sua própria oposição: sabe ser cordial como sabe ser feroz. [...] a cultura matriarcal produz esse duplo aspecto. Compreende a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico que é comunhão".

Oswald: ponta de lança

Oswald de Andrade foi um dos articuladores do movimento modernista brasileiro que teve seu marco inicial na Semana de Arte Moderna, realizada nos dias 13, 15 e 17 de fevereiro de 1922, no Teatro Municipal de São Paulo. A Semana, que ocorreu no ano do centenário da Independência política do Brasil, abalou com suas manifestações estéticas a história dessa Independência, suscitando, no panorama cultural do país, transformações que, a partir daí, se aprofundariam. O evento não se processou ao acaso. Houve todo um período de preparação, de estudos e de fomentação de idéias por parte de seus integrantes e mesmo de intelectuais e artistas que dela não quiseram participar, mas que contribuíram de alguma forma para que ele se consumasse.

Foram companheiros de Oswald de Andrade nessa revolução cultural, na literatura brasileira: Mario de Andrade, Manuel Bandeira, Raul Bopp, Menotti del Picchia e Guilherme de Almeida entre outros; na pintura: Anita Malfatti, Tarsila do Amaral, Di Cavalcanti e Lasar Segall; na música: Heitor Villa Lobos e Guiomar Novais; na escultura: Vítor Brecheret. Todos mobilizados em torno de um propósito comum: rever o legado cultural e histórico, desmistificar valores e destruir cânones estéticos. Polêmicos, subversivos e brincalhões, esses modernistas acima de tudo realizaram uma profunda pesquisa do processo sócio-cultural brasileiro.

Com a industrialização chegando a São Paulo, na década de 1920, Oswald de Andrade é testemunha das transformações de ordem sócio-política provocadas por esse processo. Tais transformações atraem imigrantes operários, que trazem suas experiências sindicais e relações de trabalho até então pouco conhecidas em uma sociedade recém liberta do regime escravocrata: "nossos pais vinham do patriarcado rural, nós inaugurávamos a era da indústria", escreve Oswald em *Um homem sem profissão* (1990, p.20). A economia cafeeira, suporte dessa industrialização, será um dos promotores da Semana de Arte Moderna em São Paulo, pois nesse momento ela não avaliava as consequências do evento, vendo nos jovens artistas apenas um grupo de festeiros; como analisa Oswald em "O caminho percorrido":

> Indagar por que se processou na nossa capital a renovação literária é o mesmo que indagar por que se produziu em Minas Gerais a Inconfidência. Como houve as revoluções do ouro houve as do café. [...]. É preciso compreender o modernismo com suas causas materiais e fecundantes, hauridas no parque industrial de São Paulo, com seus compromissos de classe no período áureo-burguês do primeiro café valorizado, enfim com o seu lancinante divisor de águas que foi a Antropofagia nos prenúncios do abalo mundial de wall-street. O modernismo é um diagrama da alta do café, da quebra e da revolução brasileira. (Andrade, 1972, p. 93-95)

No velho mundo, entre os acontecimentos que levam à primeira (1914-1918) e à segunda (1939-1945) guerras mundiais, surgem as vanguardas, movimentos artísticos radicais de contestação a esse mundo em crise com seus valores artísticos e culturais. Futurismo (1909), Expressionismo (1910), Cubismo (1913), Dadaísmo (1916), Surrealismo (1924), proclamarão em manifestos, cada qual a seu modo, os seus programas estéticos e compromissos com a ordem social. O que têm em comum é o impulso iconoclasta e o questionamento da linguagem como meio e fim, como instrumento e produto do trabalho artístico. É fundamental dizer que, pondo em causa as relações de produção, põem também em causa as relações sociais e as relações de produção de sentido; ou, dito de outra forma, a linguagem, como produto do ser social, um produto do homem em relação, que intervém na natureza e na sociedade, sofrerá um radical abalo como meio técnico no nível não apenas da infra-estrutura produtiva, dados os progressos técnicos, mas também no nível da superestrutura, nas formas de representação ideológicas. Oswald de Andrade dialogou com esses movimentos artísticos, contudo, com eles interagiu de forma crítica; assim, deglutiu e incorporou muitos de seus pressupostos para um mergulho na realidade brasileira. Ao tempo de crise, Oswald responde invertendo, somando tudo, incorporando, como dirá em *Um homem sem profissão*: "encaixo tudo, somo, incorporo".

Já em sua primeira viagem à Europa, em 1912, entra em contato com as experiências futuristas e cubistas e de lá trará o Manifesto Futurista de Marinetti. Em 1925, Oswald edita em Paris um livro de poesias a que denomina *Pau-Brasil*, em que, para além de apropriar-se das técnicas cubistas de composição, cria a "poesia de exportação", uma poesia nacional, Pau-Brasil, primeiro elemento nativo que simboliza o processo de exploração colonial europeu, daí publicá-lo na Europa, o que já revela seu espírito antropofágico, agressivo e cordial. O que Oswald faz definitivamente é trazer das ruínas da história o elemento recalcado: funde o produto nativo ao civilizado, o primitivo e regional ao contemporâneo, o local ao universal; e o que é muito importante dizer, por meio da alegoria, Oswald promove o resgate histórico-cultural brasileiro, mas para explicitar as contradições do processo colonizador e civilizatório e as argúcias dos mecanismos de produção e exploração econômico-sociais. O que há de comum entre o procedimento antropofágico e o alegórico é a abertura para o outro na história, instaurando a multilateralidade, a diversidade e ambivalência da palavra que passa a dizer a si e ao outro dialógica e dialeticamente. Pode-se mesmo dizer que o distanciamento dado pela experiência européia promoverá em Oswald o efeito de estranhamento, conforme o formula Bertolt Brecht. Ou seja, de fora, Oswald olha para a realidade brasileira, mas lança-lhe um olhar estrangeiro; assim, percebe a urgência de "acertar o relógio império da literatura nacional" e propõe a mudança de atitude frente ao universo que se apresenta, mudança de perspectiva, uma nova escala: "O reclame produzindo letras maiores que torres. E as novas formas de indústria, da viação, da aviação. Postes. Gasômetros Rails. Laboratórios e oficinas técnicas. Vozes e tics de fios e ondas e fulgurações. Estrelas familiarizadas com negativos fotográficos. / Um visão que bata nos cilindros dos moinhos, nas turbinas elétricas; nas usinas produtoras, nas questões cambiais, sem perder de vista o museu nacional. Pau-Brasil". O contato com a vanguarda européia e suas experiências estéticas, aliado à inventividade, à devoração crítica do mundo levará Oswald a criar uma obra revolucionária, avessa aos estereótipos e valores burgueses; voltada para os

elementos da realidade social e cultural brasileira que sempre foram desprestigiados, considerados não poéticos; voltada para o cotidiano e para o homem comum, assim como para o sertão e a favela, afinal para Oswald "A poesia existe nos fatos. Os casebres de açafrão e de ocre nos verdes da Favela, sob o azul cabralino, são fatos estéticos" (Manifesto Pau-Brasil).

Oswald poeta

Oswald de Andrade escreve, em 1924, o Manifesto Pau-Brasil e, em 1928, o Manifesto Antropófago, onde anuncia os pressupostos teóricos que embasarão toda sua produção artística e intelectual. Já no primeiro manifesto, delineiam-se muitos dos princípios do segundo, no qual aprofundará a crítica da cultura nacional e sua relação de dependência e submissão aos valores estrangeiros. A antropofagia como um projeto revolucionário visa a uma transformação radical da ordem sócio-cultural. Defende a volta ao primitivo para fundi-lo com o civilizado, aliando-o ao processo tecnológico. "Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente." (Manifesto Antropófago), como já se antevia na Poesia Pau-Brasil, "O trabalho contra o detalhe naturalista – pela síntese; contra a morbidez romântica – pelo equilíbrio geômetra e pelo acabamento técnico; contra a cópia, pela invenção e pela surpresa" (Manifesto Pau-Brasil). Um exemplo dessa proposta de expressão artística é o Poema "história pátria":

"história pátria

Lá vai uma barquinha carregada de
Aventureiros
Lá vai urna barquinha carregada de
Bacharéis
Lá vai uma barquinha carregada de
Cruzes de Cristo
Lá vai uma barquinha carregada de
Donatários
Lá vai uma barquinha carregada de
Espanhóis
Paga Prenda
Prenda os espanhóis!

Lá vai urna barquinha carregada de
Flibusteiros
Lá vai urna barquinha carregada de
Governadores
Lá vai urna barquinha carregada de
Holandeses
Lá vai urna barquinha cheinha de índios
Outra de degradados
Outra de pau-de-tinta

Até que o mar inteiro
Se coalhou de transatlântico
E as barquinhas ficaram
jogando prenda coa raça rnisturada
No litoral azul de meu Brasil."

Neste poema, extraído de Primeiro Caderno do Alumno, de Oswald de Andrade, a "história pátria" é contada ao leitor por meio do jogo de prendas[1]. Jogo no qual quem comete enganos deve pagar com prendas a multa pelo erro ou omissão; tem-se aí implícito o mercantilismo.

A dessacralização da forma e da *história pátria* na sua versão oficial começa já pelo título do poema, escrito em minúscula, e pela ausência de pontuação. De um lado temos os conquistadores, os colonizadores portugueses nominalizados ironicamente por Aventureiros, Bacharéis; os catequizadores, por Cruzes de Cristo; e os Donatários (das capitanias hereditárias). Os Espanhóis, por terem cometido algum erro no jogo, são presos "Paga Prenda/ Prenda os Espanhóis!"; aqui temos um jogo aliterativo e um jogo semântico entre o substantivo prenda, como objeto de multa, entregue por quem se engana no jogo e identificador do perdedor no momento da aplicação das penas, e o verbo prenda, prender, encarcerar os Espanhóis para que eles se mantenham afastados da disputa, mas vigiados pelos demais participantes dessa "história"pátria análoga ao jogo de prendas.

Ainda vindo para o litoral brasileiro e entrando no jogo, temos os Flibusteiros que eram piratas dos mares americanos dos séculos XVII e XVIII, os Governadores e os Holandeses. A enumeração é feita por ordem alfabética, como

[1] "O século XIX foi o século do brinquedo de prendas, por todo o Brasil. Não desapareceu o jogo indispensável de outrora, alegria dos salões burgueses e fidalgos da Regência aos primeiros anos da República. (...) Recebemo-lo de Portugal (...) Divide-se em duas fases: a colheita das prendas, multa por um engano, erro, omissão, ocorridos no desempenho do brinquedo. Depois há o cumprimento da pena, a satisfação imposta por quem dirige o jogo amável..." (CASCUDO, s/d: 732)

nos jogos. Em direção oposta aos que estão jogando prendas, temos os índios, os degradados e o pau-de-tinta, pau-brasil, que foi o primeiro elemento nativo explorado por Portugal.

Como uma grande festa, raças diversas jogam prenda "amigavelmente" "no litoral azul de meu Brasil", eis aí a ironia do poeta, pois o jogo "amigável" oculta uma tensão. Na montagem do poema, o espaço ocupado por cada conquistador é de um único verso, ou seja, cada um deles isoladamente compõe um verso, são autônomos, o que lhes confere "status" plástico e semântico; enquanto que os índios "Lá vai uma barquinha cheinha de índios", os degradados "Outra de degradados" e o pau-de-tinta "Outra de pau-de-tinta" não têm essa mesma dimensão na composição gráfica do poema, não ocupam, portanto, a mesma posição na disputa. Esse modo de diagramar revela o outro "jogo" desse jogo inesgotável de penitências: os que sairão perdendo serão os elementos nativos, a quem cabe um lugar muito pequeno e inverso nessa festa (contenda), e no poema.

A "história pátria" se fez como uma brincadeira; foi construída por Aventureiros, por piratas, e aí reside a trama do poema. É preciso ler o que esse jogo, aparentemente inocente, oculta: nele há um outro jogo, o do poder, o da posse e exploração. A presença do pau-de-tinta jogando prendas é uma incongruência; quebra o paralelismo semântico da enumeração das raças envolvidas na disputa. Ou seja, ele, pau-de-tinta, seria a própria prenda. Então, o verdadeiro jogo é entre portugueses, espanhóis e holandeses, e é pela posse desse elemento nativo e, muito mais do que isso, é uma disputa pelo solo que o produz, o solo brasileiro e das outras riquezas agregadas a ele. A "história pátria" começa com o jogo entre exploradores, e Oswald destrama a trama desse jogo.

Oswald de Andrade reconta a história pátria, rompendo com os cânones estéticos; mas essa ruptura é também ideológica, se faz com a ordem, com a tradição, com a sua própria tradição — a tradição burguesa com seus valores sociais, estéticos e religiosos. Aí está a dimensão de sua radicalidade. Ilustramos essa colocação com as palavras do próprio Oswald, sarcástico e de um humor corrosivo na máscara de Serafim Ponte Grande:

> A situação 'revolucionária' desta bosta metal sul-americana apresentava-se assim: o contrário do burguês não era o proletário - era o boêmio! As massas, ignoradas no território e como hoje, sob completa devassidão econômica dos políticos e dos ricos [...] Com pouco dinheiro, mas fora do eixo revolucionário do mundo, ignorando o Manifesto Comunista e não querendo ser burguês, passei naturalmente a ser boêmio. [...] Acoroçoado por expectativas, aplausos e quireras capitalistas, o meu ser literário atolou diversas vezes na trincheira social reacionária. Logicamente tinha que ficar católico. [...] Continuei na burguesia, de que mais que aliado fui índice cretino [...] Do meu fundamental anarquismo jorrava sempre uma fonte sadia, o sarcasmo [...]. A valorização do café é uma operação imperialista. A poesia Pau-Brasil também. Isso tinha que ruir com as cornetas da crise. [...] Ficou da minha este livro. [...] Necrológio da burguesia. Epitáfio do que fui. [...] Eu prefiro simplesmente me declarar enjoado de tudo. E possuído de uma vontade. Ser pelo menos casaca de ferro na Revolução Proletária" (ANDRADE, 1985. p. 9-11).

O processo ao qual Oswald se submete é dialético, em espiral, revela o movimento do artista que vê "com olhos livres" (Manifesto Pau-Brasil):

> "o capoeira
>
> - Qué apanhá sordado?
> - O quê?
> - Qué apanhá?
> Pernas e cabeças na calçada"

"o capoeira" faz parte de Poemas da Colonização, em *Poesia Pau-Brasil*. Nele temos a estrutura própria do gênero dramático: o diálogo. O título precisa ser lido como componente significativo, pois sem ele não se alcança o sentido do texto, ou seja, o "capoeira" remete a um plano de leitura extratextual que abrange os campos cultural, histórico e social brasileiros, nos quais o negro africano está inserido. A caracterização da personagem se faz por meio da reprodução da fala popular identificadora da origem social do capoeira, escravo nesse período da nossa história, portanto oprimido pelo poder representado pelo soldado com o qual dialoga. Temos a partir da montagem desse poema a inversão dos papéis, no caso, a imagem dinamiza a visão do confronto, obedecendo a princípios da estética cubista que se caracteriza pela decomposição e geometrização das partes do corpo "Pernas e cabeças na calçada".

Um outro plano de leitura que podemos estabelecer, ao lado do cultural, é o metalinguístico. O capoeira é a metáfora da agilidade, do equilíbrio, da precisão e do domínio da técnica, sintetizando o procedimento construtivo oswaldiano, mas também é a irreverência, o desafio "Qué apanhá sordado?" e a resistência do negro à alienação imposta pelo regime escravocrata, os quais também caracterizam a obra de Oswald.

É importante dizermos que Oswald faz poemas-relâmpago, "comprimidos", "poesia de tipo industrial" como a denomina Haroldo de Campos (1978), de máxima economia e impessoalidade; cuja duração corresponde à velocidade, à fugacidade do cinema, do flash, do instantâneo, do homem instantâneo de seu tempo.

> "anhangabaú
>
> Sentados num banco da América folhuda
> O cow-boy e a menina
> Mas um sujeito de meias brancas
> Passa depressa

No viaduto de ferro"

"Anhangabaú" integra a série Postes da Light em *Poesia Pau-Brasil*. Em "um sujeito de meias brancas/ Passa depressa" temos um instantâneo, um flash de um movimento no meio da multidão no Vale do Anhangabaú, centro de São Paulo.

A civilização ocidental, da era da técnica, é composta por homens fragmentados, incapazes de apreender a totalidade; o todo lhes escapa; tanto a visão como a linguagem são fragmentadas. Oswald iconiza essa realidade na estrutura fragmentária de seus poemas.

"passionária

Meu amigo
Foi-me impossível vir hoje
Porque Armando veio comigo
Como se foras tu
Necessito muito de algum dinheiro
Arranja-mo
Deixo-te um beijo na porta
Da garçonnière
E sou a sinceridade"

Esse poema também compõe a série Postes da Light em *Poesia Pau-Brasil*. Nele está explícita a banalização das relações humanas na sociedade burguesa. Oswald acusa a orbe capitalista de inflamar o conflito do homem ocidental que, fascinado pelo poder do capital, tem a consciência alienada de si mesmo e do mundo. A religião lhe traz a segurança de uma visão dogmática do mundo, e o capital, privilégios, vantagens e status. Oswald exalta o progresso, enaltece o urbano, mas critica o homem burguês pela submissão a convenções. Enfatiza a desigualdade na sociedade de classes e a crise da moral burguesa: "Chegamos ao aviltamento. A baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo - a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos" (Manifesto Antropófago). Poeta do bom humor, brinca com os temas da estética tradicional, brinca e inverte a versão oficial de nossa história; mas, também, mostra-nos a história dos colonizados e catequisados, a tragédia dos dominados e subjugados:

"Medo da senhora

A escrava pegou a filhinha nascida
Nas costas
E se atirou no Paraíba
Para que a criança não fosse judiada"

Esse poema está na série "Poemas da Colonização" em Pau-Brasil[2] em que temos, em fragmentos como esse, imagens dinâmicas, desvelando aquele quadro grotesco da nossa história social: a escravidão, com toda sua carga de desumanização: "O indivíduo vítima do sistema fonte das injustiças clássicas"(Manifesto Antropófago). Nesse poema, temos o relato implícito, com o mínimo de material, do drama vivido pela escrava que, por "medo da senhora", atira-se no rio "Paraíba" com a filha recém-nascida para que ela não tivesse a sacrificada sina da raça: a escravidão.

A "escrava", figura materna, protetora, para livrar a recém-nascida do sofrimento, da agressão, caminha com ela, foge com a criança escondida "nas costas" para a morte, aqui metaforizada pelo rio Paraíba – espaço da diluição, onde não se deixa marca da passagem. A morte é, dessa forma, a negação da existência do ser subjugado, destituído de escolha ou possibilidade; enfim, do ser ultrajado em todas as suas dimensões. A escrava vive o agravante de ser mulher, assim ela é não só dominada no processo escravocrata, mas tambem oprimida; em outros termos, ela é duplamente violentada.

O "medo" é o sentimento contido, interiorizado, do negro traficado para o Brasil, longe de sua terra e de sua cultura, que não encontra aqui senão opressão, castigo, trabalho árduo. A "escrava" serve como reprodutora de mão-de-obra, a "filhinha" nasce já sob o signo da escravidão. Os escravos eram todos iguais:

"a roça

"Os cem negros da fazenda
comiam feijão e angu
Abóbora chicória e cambuquira
Pegavam uma roda de carro
Nos braços"

[2] Os poemas em Pau-Brasil estão distribuídos em nove blocos, séries de poemas maiores intitulados: "História do Brasil", "Poemas da Colonização", "São Martinho", "rp 1", "Carnaval", "Secretário dos amantes", "Postes da Light", "Roteiro das Minas", "Lóide Brasileiro". Cada série fragmenta-se em subséries com novos títulos, cada uma possuindo em seu interior nova série de poemas menores que poderíamos convencionar de 'miniséries; estas tornam-se autônomas quando, muitas vezes, não precisamos do todo para entendermos as partes. Essas séries nos remetem a períodos diferentes de nossa história (do descobrimento a 1924). Recorta a nossa história a partir da descoberta "Fatalidade do primeiro branco aportado e dominando politicamente as selvas selvagens" (*Manifesto Pau-Brasil*), e dentro do recortar, faz cortes sucessivos, em que aparecem elementos imprevistos, causando surpresa e estranhamento no leitor.

Destituídos de identidade, cada nascimento representava o mesmo destino, mão-de-obra ou trabalho braçal. Temos o utilitarismo, a reprodução em série:

> "fazenda antiga
>
> O Narciso marceneiro
> Que sabia fazer moinhos e mesas
> E mais o Casimiro da cozinha
> Que aprendera no Rio
> E o ambrósio que atacou o Seu Juca de faca
> E suicidou-se
> As dezenove pretinhas grávidas"

O suicídio da "escrava" que leva consigo a filha recém-nascida é a negação dos processos de dominação e de opressão.

Em suma, nesses poemas temos a expressão do programa estético-político dos manifestos Pau-Brasil e Antropófago. Em que há o questionamento da versão oficial da história pátria, da colonização e cristianização; bem como dos empréstimos culturais mal digeridos. Desse modo, em lugar da cultura patriarcal, que deu origem ao Estado de classes, à moral, ao pater-famílias, à propriedade, Oswald propõe em sua utopia o Matriarcado de Pindorama, uma sociedade sem classes. Nessa organização social, a propriedade é suprimida em favor do bem comum, os impulsos primários do homem são exaltados e não reprimidos e, na condição de seres livres, os homens gozam o ócio; as relações sociais são abertas, sem classes e sem Estado. Oswald segue o pensamento de Engels, formulado na obra *Da origem da família e da propriedade privada e do estado*, de 1884:

> A ruptura histórica com o mundo matriarcal produziu-se quando o homem deixou de devorar o homem para fazê-lo seu escravo. Friedrich Engels assinala o fecundo progresso dialético que isso constituiu para a humanidade. De fato, da servidão derivou a divisão do trabalho e a organização da sociedade em classes. Criou-se a técnica e a hierarquia social. E a história do homem, passou a ser, como disse Marx, a história da luta de classes. Uma classe se sobrepôs a todas as outras. Foi a classe sacerdotal. A um mundo sem compromissos com Deus, sucedeu um mundo dependente de um Ser Supremo, distribuidor de recompensas e punições. Sem a idéia de uma vida futura, seria difícil ao homem suportar a sua condição de escravo. Daí a importância do messianismo na história do patriarcado. (Andrade, 1978, p. 81)

O pensamento de Nietzsche também contribuiu para o desenvolvimento de suas teses: a história do sacerdócio caracteriza-se como fonte do que Friedrich Nietzsche havia de chamar a Moral de Escravos. Nos velhos livros religiosos, "verifica-se uma coincidência de ordenações, princípios e máximas que poderiam constituir a Cartilha do Escravo Perfeito" (Andrade, 1978, p. 82).

Para Oswald, o conflito essencial do homem entre o bem e o mal (Totem e tabu) gera neuroses e distorce sua visão do real; desse modo, ele perde a visão da totalidade, fragmenta-se. O apego à religião nada soluciona, o caos é a resposta. Oswald denuncia a sobreposição do cristianismo à cultura brasileira primitiva: "Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade" (Manifesto Antropófago), e propõe o resgate dos valores perdidos através da transformação do Patriarcado em Matriarcado, o retorno às origens: "O instinto caraíba [...] Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do Matriarcado de Pindorama" (Manifesto Antropófago). Como aponta o próprio Oswald, nesse trecho do Manifesto, a psicanálise de Freud foi outra linha norteadora de suas idéias e de sua obra.

Oswald dramaturgo

Como já dissemos, Oswald alimenta-se do ideário europeu, mas, no processo antropofágico que é seletivo, deglute e aproveita somente o que interessa, criando novos rumos. Daí surgirá um novo romance e um novo teatro: "A reação contra o assunto invasor, diverso da finalidade. A peça de tese era um arranjo monstruoso. O romance de idéias, uma mistura. O quadro histórico uma aberração. A escultura eloquente, um pavor sem sentido" (Manifesto Pau-Brasil).

Ao lermos *O homem e o cavalo*, a utopia oswaldiana do sucesso da revolução socialista fica patente, a peça chega a ser panfletária. Nela o dramaturgo expõe as contradições da sociedade capitalista, com seus conflitos de classe e, como solução, constrói um paradisíaco reino socialista. Em *O rei da vela*, caricaturiza a burguesia brasileira parodiando seus valores morais e éticos. Os meios ilícitos utilizados por essa burguesia para gerir e acumular bens, a usura, a ganância, a falsa moralidade, a especulação e agiotagem, assim como as perversões sexuais, são exploradas na peça. A sátira dirige-se também à invasão do capital estrangeiro, à aliança da aristocracia rural brasileira decadente com a burguesia, ambas corrompidas pelo modo de produção capitalista. Na peça *A Morta*, representa-se o drama da criação artística numa sociedade que lhe é hostil. Confrontam-se no palco a arte canônica, condizente com os interesses da ordem vigente, e a arte moderna, que supera o embate entre modernismo e tradição promovendo a sua síntese. O palco desse enfrentamento é a sociedade de classes, a sociedade burguesa e seus cânones estéticos, que são destronados na peça. *A Morta* é construída alegoricamente, nela o signo diz o seu outro e se diz no outro. O cadáver em putrefação, os mortos que desfilam no palco, Beatriz como "a morta" são metáforas que se condensam na alegoria da arte burguesa e da História como "banquete desagradável", como ruína; as

personagens são significantes "perdidos no teatro" – no palco da linguagem –, à procura do "outro", do significado que incansavelmente se desdobra em "outro" significante.

Nessas três obras, a preocupação de Oswald de Andrade com os problemas político-sociais, com os regimes totalitários e ditatoriais em expansão, é transfigurada artisticamente, encontrando-se em *A Morta* a síntese das peças anteriores.

A peça *A morta* foi escrita por Oswald de Andrade em 1937, nela se acha a síntese da antropofagia: logo no início da peça, todos são chamados a fazer parte no banquete antropofágico. Nela também o teatro passa a ser autopsiado: os personagens, de outros contextos literários ou históricos, são deglutidos e carnavalizados no palco e, assim, em suas falas se interseccionam citações do discurso econômico, religioso, filosófico e ficcional.

No primeiro quadro, o cenário é o próprio teatro, mas este é apresentado como um quarto fechado, sem portas e sem janelas. O espaço, a fala desconexa e os gestos estáticos é o que resta da desintegração e desestruturação cultural, de um mundo em crise. Encena-se o drama da "individualidade" desintegrada, do desenraizamento do homem, do poeta e da arte, "ninguém te ouvirá no país do indivíduo!" (p. 13), da impossibidade de sentido num meio que lhe é hostil, emoldurado, sem portas e janelas, sem saídas comunicativas com o exterior e a vida, é o "indivíduo" em si mesmo.

As Marionetes, nesse quadro, correspondem aos duplos, aos sósias das personagens, "fantasmais e mudas" (p. 13), e representam a despersonalização do homem na sociedade capitalista. Esses duplos são os espantalhos do próprio homem que é destronado, nesse modo de produção, pelas coisas. As Marionetes não têm rosto, correspondendo à perda da identidade do homem misturado à massa na modernidade. Contraditoriamente, esse homem misturado à massa perdeu também o espírito de coletividade em favor daquele espírito particular e egoísta da sociedade privada, que elege o "indivíduo" econômico como centro. Esse é o caráter da sociedade capitalista, uma vez que seus interesses partem de um centro não mais coletivo, universal, mas privado. No primeiro quadro, o "indivíduo" está colocado face a si mesmo, numa "existência estanque", impossibilitado de viver os laços de uma vida comunitária, a relação com o outro é conflitiva, relação de choque, daí ser esse um "banquete desagradável".

A imagem do banquete se liga, por um lado, à Antropofagia e, por outro, ao banquete carnavalesco da Idade Média e ambos se imbricam, pois guardam o mesmo princípio: "o homem degusta o mundo, sente o gosto do mundo, o introduz no seu corpo, faz dele uma parte de si", como se pode apreender nessa fala de Bakhtin, onde ele explicita a natureza das imagens do banquete:

> O *encontro do* homem com o mundo que se opera na grande boca aberta que mói, corta e mastiga é um dos assuntos mais antigos e mais marcantes do pensamento humano. O homem degusta o mundo, sente o gosto do mundo, o introduz no seu corpo, faz dele uma parte de si. (...) */ Esse encontro com o mundo na absorção de alimento era alegre e triunfante.* O homem *triunfava do mundo*, engolia-o em vez de ser engolido por ele; a fronteira entre o homem e o mundo apagava-se num sentido que lhe era favorável. */O Banquete celebra sempre a vitória*, é uma propriedade característica da sua natureza. *O triunfo do banquete é universal, é o triunfo da vida sobre a morte*. Nesse aspecto, é o equivalente da imagem biunívoca da *concepção e do nascimento*. O corpo vitorioso absorve o corpo vencido e *se renova*. (Bakhtin, l983, p. 247)

O banquete na Antiguidade achava-se ligado ao trabalho, como seu coroamento, quando, após o seu término, festejava-se com boa mesa e boa bebida (abundância-crescimento-fertilidade). Na sociedade capitalista, quando o homem já não se reconhece nas coisas que produz, "o comer é isolado do trabalho", não há o que comemorar, pois não há mais o sentido, o homem não triunfa do mundo, mas é engolido por ele, devorado pela engrenagem da sociedade privada, pelos seus mecanismos de produção, com sua enorme boca insaciável num corpo limitado, individual e egoísta.

O "banquete", em *A Morta*, é "desagradável", pois nada resta daquela comunhão dos corpos, do corpo coletivo. A festa, no "país do indivíduo", tem um caráter privado, entre portas fechadas que ao serem abertas expõem um corpo mutilado, degenerado, em putrefação, que deve renovar-se, corpo poético e social:

> O Poeta -- Há uma fresta na tua imagem. Uma fresta. Está aberta a porta de teu quarto tenebroso! Mas não há ninguém dentro dele.
> Beatriz -- Há o outro homem, o ciúme e a ameaça permanente da vida...
> (p. 16)

> O Hierofante -- O homem compreendeu a responsabilidade econômica de matar.
> O Poeta -- O sonho fê-lo acordado criar a primeira jaula.
> O Hierofante -- A primeira ética.
> A Outra -- A jaula de si mesmo...
> O Hierofante -- Os vegetarianos querem retroceder na primitiva direção. Comer da Árvore da Vida, em pratos industriais.
> (p. 19)

Por outro lado, o "banquete" é complexo e contraditório: os participantes desse banquete são artistas, as personagens são atores, partes do universo estético, ruínas de textos e contextos que Oswald devora, absorve e transfigura em seu texto. O "banquete desagradável" é transformado no ritual antropofágico, alegoria das ruínas de que fala Walter Benjamin; o tabu – forças castradoras da arte e do homem – é transfigurado em totem e o outro é desrecalcado. O parricídio – a morte emblemática do pai primevo, devorado pelos filhos, que na peça encontra analogia nas forças conservadoras, no

poder opressor (patrão, mestre, autor) – se efetiva pela contestação do Poeta excluído e inadaptado: "Toda a minha produção há de ser protesto e embelezamento enquanto não puder despejar sobre as brutalidades coletivas a potência dos meus sonhos!" (p. 20), "(*Passa o facho aceso ao corpo de Beatriz*" (p. 56), "*Flamba tudo nas mãos heróicas do Poeta*" (p. 56). O universo absurdo e fragmentado é apresentado como uma forma de resistência, é a negação do artista ao "país do Indivíduo", à "existência estanque", ao silêncio e à morte da poesia e do homem reificado, "anestesiado contra sua própria percepção". Ao banquete desagradável contrapõe-se o banquete antropofágico como possibilidade, como processo de libertação.

A luta do Poeta reside na busca hamletiana de si mesmo, induzido por fantasmas, mas sua vingança esbarra no equívoco, entre o questionamento do mundo, em sua própria contradição, e o questionamento de si mesmo: a impossibilidade do ato. A sua busca, em *A Morta*, do corpo-texto, da escritura – criação –, esbarra na pulsão de morte, na perda do sentido, na imposição de forças antagônicas. Beatriz des-vela-se, simultânea e sucessivamente, numa cadeia obsessiva de significantes: de musa inspiradora como era em *A divina Comédia*, de Dante Aliglieri, um ser recatado e sublime que conduzia o Poeta à arte sublimadora, transfigura-se na perversão e no grotesco. Beatriz é em *A morta* o equívoco do Poeta. Também tal qual o cavaleiro da Triste figura, o Poeta se vê diante do objeto idealizado, adorado, que, de repente, revela-se o avesso: Beatriz expressa a contradição e a inquietude do mundo capitalista: "Horror! Horror! Resolve a minha questão econômica antes que eu morra em plena mocidade!" (p. 20). Mas Beatriz também, em sua ambivalência, encarna a arte como possibilidade de resgate do sentido numa sociedade fragmentada e degenerada: a arte como criatividade, como processo, choque e sedução. Como criatura do Poeta, cresce e toma uma dimensão que lhe escapa, ela é o seu duplo, a "raíz dialética" de seu ser, o Outro que aflora e atormenta. O Poeta como criador, na condição de emparedado, não se reconhece nem em sua criação, nem no social ou no outro.

A peça se encerra quando o Poeta ateia fogo ao corpo de Beatriz e o Hierofante chama o público para a decisão crucial: chamar os bombeiros e salvar-se perpetuando-se no poder, ou "deixar o circo pegar fogo" e assim renovar-se, a si próprio e à arte, em uma outra sociedade. Esse é um desfecho revolucionário, pois a transformação social só pode se efetivar com o engajamento de todos os homens condicionados historicamente em determinada sociedade. Nesse ato temos a tentativa de superação, por parte do autor, do impasse entre a arte e a sociedade burguesas versus a arte e a sociedade libertárias; superação do conflito entre o artista e o "estilo". Conforme diz Engels, "o escritor não é obrigado a impor ao leitor as soluções históricas futuras dos conflitos sociais expostos" (Marx -- Engels, l986, p.73), mas Oswald com essa proposição salta dos particularismos de classe para a universalidade. A opção do autor é pela ação; a palavra "final" é dada ao público personagem da peça, a tomada de decisão, a opção, será dele, pela sua ação. É a possibilidade de, em um suposto quarto quadro, retornar transformado ou não, e então essa já não é a sua "última" palavra, pois ela não existe; nem é o "último" quadro, a peça "termina" como possibilidade. Essa dialética palco/platéia, teatro/mundo, transcende tempo e espaço, "o barbante não tem fim".

A peça, *A Morta*, expõe a utopia oswaldiana, a sua crença em uma nova sociedade através da revolução: a "salvação" da arte, como se apreende na leitura da peça, está na transformação revolucionária das relações de produção, como diz o Poeta "no mundo sem classes o animal humano progredirá sem medo" (p. 20); somente com o resgate do verdadeiro sentido do trabalho humano como criação e não automatização, quando as relações dos homens com os homens e desses com as coisas deixarem de ser meramente prático-utilitárias, a arte voltará a satisfazer a uma necessidade espiritual do homem, de expressão e afirmação no mundo. A peça, ao final, supera seu criador e seu tempo e se eleva a uma síntese como produto estético que expressa o universo artístico e humano em toda sua complexidade. Conforme analisa Lúcia Helena (1985, p. 163), através da metáfora da antropofagia o que se arruína e deglute é a história escrita pelo 'carro triunfal dos vencedores'.

Considerações finais

A produção oswaldiana aponta para tendências artísticas as mais diversas, às vezes divergentes quando não contraditórias, mas todas possuindo em comum o traço subversivo, a rebeldia ante o contexto sócio-político e cultural, a radicalidade com que rompem com os padrões da estética burguesa, com que revisam as dimensões do papel do artista e da arte e com que testam as possibilidades de uma nova linguagem. Sem reduzir sua obra a mero conteúdo ideológico ou cognoscitivo, Oswald busca essencialmente o humano, tocar o homem de seu tempo por meio de diversificados meios e formas, fazendo como diz Vázquez, ao analisar as idéias estéticas de Marx, "arte por e para o homem" (Vázquez, 1978, p. 48).

Oswald de Andrade é o antropófago da era tecnizada, aquele que assimila, através da devoração crítica a sua própria época com seus conflitos, convertendo-a em matéria poética; constrói uma obra revolucionária, buscando sempre a originalidade, o elemento nacional, o coloquial e o presente, para dialetizá-los com os seus opostos e, dessa forma, historicizá-los, para falar ao homem de seu tempo, mas numa perspectiva que o transcenda e supere. Em outras palavras, sua produção é expressão de modernismo e de modernidade, singularidade e universalidade.

Oswald funde em sua obra o homem de todas as épocas, todas as linguagens, todas as artes rompendo com as fronteiras cronológicas, espaciais e estéticas; e, assim, resgata o outro, o reprimido pela História num trabalho alegórico no qual a dinâmica do real aflora em toda sua complexidade e diversidade. Por meio do preciso trabalho com a linguagem, no qual o signo é posto em circuito polissêmico e histórico e, por intermédio de uma atitude irreverente, contesta os valores

burgueses, desvela o lado não oficial do processo histórico, dessacraliza os cânones tradicionais, rompe com a Ordem, no seu sentido amplo, e investe contra a burguesia, à qual pertenceu, e contra o capitalismo, que deteriora as relações humanas.

A obra de Oswald de Andrade caracteriza-se pela dialética entre a negação e o reconhecimento de sua origem burguesa, pelo combate à desigualdade por meio da utopia revolucionária e pela luta da posse que humaniza o ser humano contra a propriedade que o desumaniza.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Oswald de. (1978). *Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (1972). *Ponta de lança*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (1985). *Serafim Ponte Grande*. São Paulo: Global.7

_____. (1978). *A morta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Obras Completas de Oswald de Andrade, VII)

BAKHTIN, Mikhail M. (1983). *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de François Rabelais. 2ª ed. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

CAMPOS, Haroldo. Uma poética da radicalidade. In: ANDRADE, Oswald, (1978). *Poesias reunidas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 9-62. (Obras completas, 7)

HELENA, Lúcia. (1985). *Totens e tabus da modernidade brasileira*: símbolo e alegoria na obra de Oswald de Andrade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Niterói: Universidade Federal Fluminense.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. (1978). *As idéias estéticas de Marx*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Pensamento Crítico, 19).

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. (1986). *Sobre literatura e arte*. Tradução de Olinto Beckerman. 3ª ed. São Paulo: Global Editora. (Coleção Bases, 16)

Arte Pública e Cidadania Cultural

Pedro Andrade
Centro de Estudos de Comunicação e Linguagens- FCSH/UNL
pandrade@netcabo.pt

Resumo: A arte pública entende-se enquanto género de arte intimamente articulado à cidadania, i.e, associado às práticas e opiniões de um povo, população, comunidade ou grupo social, em relação com o espaço público urbano da polis.

No entanto, os estudos sobre a arte pública mostram-se relativamente recentes. Em particular, este fenómeno não tem sido suficientemente problematizado em Portugal. Afim de contribuir para a superação de tais lacunas, esta comunicação procura alertar para a oportunidade dos seguintes pontos de debate:

- A definição de políticas culturais sobre a arte pública.
- A inserção das obras e intervenções de arte pública no seio do planeamento urbano e cultural e no quadro da qualificação cultural das zonas urbanas.
- A consciência, a opinião, a controvérsia e o debate, por cidadãos interventores e críticos, em relação à relevância da arte pública na nossa vida diária urbana. Assim sendo, a arte pública poderá desvelar-se como um poderoso pretexto para o exercício da cidadania cultural, em articulação íntima com a cidadania política.

Em suma, para além do património cultural que promove monumentos e outros testemunhos de legitimação do passado por parte da modernidade, mais atenção deveria ser dada, por parte das instituições públicas, mas também pelas organizações privadas, associações e movimentos de cidadãos, às obras de arte pública, em especial aquelas propostas por artistas de vanguarda. Trata-se de uma espécie de inédita concepção da herança cultural, que edifica, por exemplo, museus de arte contemporâneos inseridos no próprio espaço urbano público que subjaz à vida quotidiana dos cidadãos.

Palavras-chave: arte pública / políticas culturais / património cultural / planeamento urbano / cidadania cultural

Introdução.

Não existe uma definição consensual daquilo que a arte pública significa, nem talvez seja possível circunscrever um sentido definitivo para esse processo. A título provisório, a **arte pública** pode entender-se enquanto género de arte intimamente articulado à cidadania, isto é, associado às práticas e opiniões de um povo, população, comunidade, classe ou grupo social, em relação com o espaço público urbano da polis. Segundo Vito Acconci, a arte pública reestrutura a urbe, já que, para este artista e autor, o espaço público não é espaço na cidade, mas a própria cidade.

Entretanto, os **estudos sobre a arte pública** revelam-se relativamente recentes. Num plano macrossocial, a arte pública tem sido considerada como um fenómeno que emergiu, com plena visibilidade, a partir do advento dos Estados-Nação modernos e das respectivas políticas urbanas e culturais, por vezes tão cedo como o final do século XVIII. Uma tal estratégia cultural clássica, nomeadamente, tomou a forma de intervenção no espaço público da urbe através da edificação de monumentos, estátuas de personalidades eminentes, comemorações nacionais, locais e, mais recentemente, internacionais, etc.

Nomeadamente nas últimas décadas, e no plano da criação e produção artísticas, a arte pública apresenta uma relação estreita com as **vanguardas culturais e artísticas**, principalmente desde a disseminação da chamada arte processual, nos anos 60 do século passado, em oposição à arte objectual, esta última directa herdeira da arte Renascentista. É o caso dos happenings, performances, instalações, arte mural e graffitis, que exibem genealogias notáveis onde se incluem os Dadaístas, Surrealistras e Situacionistas (Grout, 2000; Lagnier, 2003).

Em particular, a arte pública não tem sido suficientemente problematizada pela investigação sobre o património cultural e a herança cultural Portugueses, em ligação com outros fenómenos sócio-culturais. O presente livro pretende minorar algumas destas lacunas.

As transformações recentes das sociedades contemporâneas, bem como os correspondentes riscos e novos desafios, suscitam reformulações nunca dantes discutidas, quanto a questões classicas que povoam e assombram a vida quotidiana dos cidadãos da urbe moderna e pós-moderna. Eis algumas delas, a colocar por exemplo no seio de uma **Sociologia do Património Cultural** ainda a edificar, ou no quadro da desmontagem e reedificação de outros saberes, tendo em vista a discussão sobre o estatuto e aplicações da arte pública no espaço urbano contemporâneo (Andrade, 2006).

1. As políticas culturais regulam ou desregulam a arte pública?

Uma primeira interrogação de partida, quanto ao contexto político e administrativo da arte pública, é esta: *como se referem as* ***politicas culturais*** *ao fenómeno da arte pública?*

Em termos das **políticas culturais** que regulam o património, se considerarmos o exemplo Francês, país onde as políticas culturais e urbanas se associaram de forma pioneira, a intervenção estatal nesta matéria pauta-se pela seguinte genealogia sucinta, quanto ao século XX.

Após uma certa esclerose comemoralista e decorativa nos anos 40 e 50, a arte pública renasce em França nos anos 60 e 70, a partir de um pendor mais intervencionista. Na verdade, a encomenda de obras de arte pública pelo Estado intensifica-se desde 1983, abrangendo o espaço público em duas direcções:

1. A intervenção sobre o património anterior, postura de teor clássico mas também por vezes iconoclasta.

2. O apoio a novas obras e monumentos, que visam constituir um museu de arte contemporânea incluído no espaço público. Nesta 2ª perspectiva, procura-se criar um novo património cultural, fundado numa arte do espaço questionando a relação do espectador com o contexto quotidiano envolvente.

Neste e noutros contextos, será interessante reconceptualizar o conceito 'política cultural'. Os estudos sobre políticas culturais constituem um campo científico emergente, que tem explorado novas direcções teóricas e empíricas nos últimos anos. Para a evolução do conceito e das estratégias práticas das políticas culturais, mostra-se relevante, por exemplo, a análise de Dubois, (2000). Recentemente, a globalização neo-liberal racionalizou as políticas culturais públicas, na articulação entre a cultura, a economia e o poder (McGuigan, 2004).

Outras posições centrais neste debate contemporâneo, desde os pioneiros nesta área até às discussões mais recentes, cobrem diferentes assuntos, como as culturas nacionais e suburbanas, o comércio cultural internacional, os museus, a televisão e a cidadania, os centros comerciais, os media indígenas, etc. Na perspectiva da escola de pensamento Cultural Studies, a globalização afecta as políticas culturais em todos os campos, através das organizações internacionais e transnacionais (Miller, 2003).

Em Portugal, as políticas culturais emergem, de modo significativo e sustentado, apenas em meados dos anos 90 do século passado, sobretudo em torno dos eventos *Lisboa Capital da Cultura* e *Expo 98*, malgrado algumas iniciativas pontuais anteriores. Sobre estes fenómenos, existe uma importante pesquisa produzida pelo Observatório de Actividades Culturais, em áreas específicas como as políticas culturais concretas, o financiamento da cultura, as audiências de museus e galerias, as carreiras de artistas, os mega-eventos culturais como a Expo 98, etc. (Santos, 2001). Outras reflexões centrais debruçam-se sobre as políticas urbanas, nacionais e regionais, no quadro da Península Ibérica (Aliseda; Condesso: 2005); ou acerca da articulação entre o Direito Administrativo e o Desenvolvimento Regional (Condesso, 2005).

2. O património cultural integra ou exclui a arte pública?

Segunda questão: que formas de arte pública urbanas podem ser consideradas **património cultural**, legitimado pelas instituições politicas e culturais, nacionais ou internacionais, ou reconhecido pelos cidadãos comuns e pelo turista cultural?

Para além da dimensão politica e legislativa que subjaz à primeira questão, revela-se importante pesquisar e interpretar a bibliografia e a documentação relativa à ligação entre o **património cultural** e a **arte pública**. Ambos encerram uma dimensão sociológica clara. Repare-se que o monumento ou uma escultura numa praça ou rua, insinuam-se enquanto documentos sócio-culturais, na medida em que veiculam mensagens, oriundas de ideologias políticas ou de representações de cidadania em confronto.

No que respeita a conexão entre a recordação individual (do cidadão comum ou do turista) e e **memória cultural** colectiva, note-se isto: a história aceita a morte, mas a memória não. Assim sendo, a recordação desvela-se enquanto acto social e político de construção e reconstrução de sentido, utilizando, entre outros, os dois utensílos culturais seguintes:

1. O medium desse acto de comunicação, que influencia o conteúdo da recordação.

2. Os artefactos da memória: trata-se dos lugares, dos objectos e dos textos que subsistem ao passado e que são usados como meio de expressão da persistência desse passado (Tota, 2000).

As reflexões sobre a aliança ou desavença entre a actual concepção de património Cultural e a arte pública mostram-se aliciantes. De um modo geral, o património cultural constitui uma direcção básica nas políticas culturais. Mas que património cultural?

Para a resposta a este desassossego, múltiplas aproximações de pronunciam, como os estudos que discutem as actividades sustentadas pelas instituições culturais (Krumbein, 1995) ou as contribuições das tecnologias digitais (MacDonald, 2006).

Desenvolvendo alguns destes debates, o património cultural implica balanços nacionais e internacionais entre a lei, a política de património e a prática (Hoffman, 2005). De facto, é necessário que o património cultural seja sustentável, e as instituições culturais têm que ser responsáveis do fornecimento de informação aos cientistas, restauradores e conservadores, e oferecer educação pública (Krumbein, 1995). Num nível global, passa-se hoje um debate central sobre a devolução dos artefactos culturais espoliados, aos 'países-fontes' originais (Tokeley, 2006).

3. O desenvolvimento urbano permite ou omite a fusão entre a cidadania e a arte pública?

Neste momento da reflexão, uma terceira questão emerge: que estratégias de desenvolvimento urbano incidiram sobre a arte pública?

No quadro das relações entre a arte pública e o espaço da cidade, é possível distinguir duas ideias fundadoras:

1. No âmbito da produção da arte pública: a participação dos artistas, por vezes em diálogo com as populações, no melhoramento da qualidade de vida no espaço urbano, amiúde apoiados por entidades centrais ou locais.

2. Na perspectiva da recepção da arte pública por parte do cidadão Os do turista cultural: a promoção da cidadania cultural.

No que respeita o primeiro ponto, o Planeamento Cultural, associado ao Planeamento Urbano, consta de um processo estratégico que esclarece e confere sentido à cultura nas comunidades, em articulação com as autoridades locais e as respectivas políticas e programas (Cultural Planning..., 2000). Por todo o mundo, as cidades transformam a sua imagem e apoiam a sua reconversão económica por meio de novas actividades culturais, lucrativas ou mobilizadoras. As artes são consideradas um prolongamento das políticas sociais e dos direitos humanos. Nesta perspectiva, as indústrias criativas e o turismo cultural mostram-se igualmente centrais para o desenvolvimento económico e o emprego na era pós-industrial (Evans, 2005).

Em Portugal, por exemplo um estudo de Carlos Marques (2002) analisa um caso paradigmático de crítica da prática de urbanizar, contexto necessário da arte pública.

4. Os debates em torno da arte pública significam embates entre posturas concordantes ou concurrentes de cidadania cultural?

Quase a terminar, enunciemos rapidamente a seguinte quarta indagação, algo sintética das precedentes: que debates e polémicas se têm realizado em torno da arte pública nos media, em termos de cidadania cultural?

Na junção entre o urbano, o político e o cultural, surge o processo da cidadania. De que forma o cidadão em geral e o turista cultural em particular, são sensibilizados pelos poderes públicos para o exercício da **cidadania cultural**, em articulação com a cidadania política, em vista a uma fruição mais intensa da arte pública no seio do tecido urbano? Em particular, como tem sido apreciada a arte pública, nos seus géneros principais, pelo cidadão comum ou pelo turista cultural, em termos de agendas e rituais da sua fruição, ou enquanto pretexto para a aprendizagem informal ou para a crítica dos saberes a elas subjacentes?

Do lado da produção, o artista plástico, autor da arte pública, estabelece por vezes um diálogo inter-épocas: por exemplo, certos monumentos clássicos são valorizados por novas tecnologias do espectáculo, como a iluminação.

Do lado da recepção, amiúde o monumento tem já inscrita uma relação com o espectador. De facto, no caso do cidadão comum, confira-se a relativa desatenção com que o espectador olha para um monumento ou uma estátua, que visiona todos os dias, na sua passagem para o emprego ou para locais de lazer. Esta habituação naturaliza a acção do cidadão comum no seu quotidiano em relação ao monumento e, por essa via, legitima os valores oficiais.

Ou seja, a arte pública gera por vezes o consenso, outras vezes instaura a controvérsia, através de reacções e comentários à obra em si ou à sua ligação com o quotidiano da cidade (Senie, 1998). De facto, na vida diária, os territórios e os próprios corpos dos agentes sociais são inevitavelmente tocados por estas inciativas artísticas ocorrentes no espaço público de lazer ou mesmo de trabalho (San Francisco…, 1998).

No caso da realidade Portuguesa, diversas iniciativas teórico-práticas ou críticas, revelaram-se pioneiras quanto à promoção da arte pública no tecido urbano. Em complemento ou em contraponto à Expo 98, os projectos 'Luzboa', 'Lisboa Capital do Nada' ou outros, conduzidas por Mário Caeiro (2002), definiram um estilo de intervenção político-cultural original.

Conclusão.

Em suma, e recorrendo a Malcolm Miles, será qua a arte e a arquitectura são capazes de mudar o mundo, através de vanguardas culturais urbanas (Miles: 2004) ? Dito de outra feição, se a arte pública percorre incessantemente o nosso quotidiano, público ou privado, ela emerge, cada vez mais, em termos de uma das alavancas centrais para a construção, reconstrução ou desconstrução da cidadania política em articulação à cidadania cultural.

Bibliografia

Aliseda, Julián & Condesso, Fernando (coords.) (2005). *Políticas Urbanas y Territoriales en la Península Ibérica*. Madrid: Ed. Junta de Extremadura.

Andrade, Pedro (2006). Para uma Sociologia do Património Cultural, Turismo e Lazeres: a arte pública no espaço urbano. *II Congresso Internacional 'Ordenamento do Território e Desenvolvimento Urbano', Instituto de Ciências Sociais e Políticas, Lisboa*, 16-20/5/2006. Lisboa: ISCSP.

Caeiro, Mário (2002). *Lisboa Capital do Nada : Marvila, 2001*, Lisboa : Extra]Muros[associação cultural para a cidade.

Condesso, Fernando R. (2005). *Ordenamento do Território - Administração e Políticas Públicas: Direito Administrativo e Desenvolvimento Regional*. Lisboa: ISCSP-UTL.

Cultural Planning: Guidelines for Local Governement. Sidney: Ministry for the Arts, 2000.

Dubois, Vincent (2000). *La politique culturelle. Genèse d'une catégorie d'intervention publique*, Paris, Belin.

Evans, Graeme (2005). *Cultural Planning: An Urban Renaissance*. London: Routledge.

Grout, Catherine (2000). *Pour une réalité publique de l'art*. Paris : L'Harmattan.

Hoffman, Barbara (2005), *Art and Cultural Heritage. Law, Policy and Practice*. Cambridge: Cambridge Cambridge University Press.

Krumbein, W, E (1995). *Durability and Change. The Science, Responsibility, and Cost of Sustaining Cultural Heritage*. Staniforth: John Wiley & Sons.

Krumbein, W. (1995), *Durability and Change. The Science, Responsibility, and Cost of Sustaining Cultural Heritage*. Chichester/New York: John Wiley & Sons.

Lagnier, Sylvie (2003). *Sculpture et espace urbain en France*. Paris : L'Harmattan.

MacDonald, Lindsay (2006). *Digital Heritage. Applying Digital Imaging to Cultural Heritage*. Woburn: Butterworth-Heinemann.

Marques Carlos Almeida (2002). Crítica da Faculdade de Urbanizar. O Plano Director de Condeixa-a-Nova. *Revista* MUNDA, (44) Novembro.

McGuigan, Jim (2004). *Rethinking Cultural Policy*. Maidenhead: Open University Press.

Miles, Malcom (2004). *Urban Avant-Gardes and Social Transformation: Art, Architecture and Change*, London: Routledge.

Miller, Toby & Yudice, George (2003), *Cultural Policy*. London: Sage Publications.

San Francisco Art Institute (1998), *Veiled Histories. The Body, Place, and Public Art*, New York : Critical Press.

Santos, Maria de Lurdes Lima dos (2001). Observatório das Actividades Culturais – 5 anos de existência. *OBS*, (10) Dez.

Senie, Harriet, 1998, *Critical Issues in Public Art: Content, Context, and Controversy*. Washington: Smithsonian Books.

Tokeley, Jonathan (2006), *Rescuing the Past. The Cultural Heritage Crusade*. Exeter: Imprint Academic.

Tota, Anna Lisa (2000). *A Sociologia da Arte: do Museu tradicional ao multimédia*. Lisboa: Editorial Estampa.

Negociando identidades: portugueses, brasileiros e outros emigrados no romance oitocentista[1]

Paulo Oliveira
Universidade de São Paulo
pmotta@usp.br

Resumo: É um elemento recorrente, na literatura oitocentista de língua portuguesa, a presença de personagens que, nascidos em Portugal ou no Brasil, se deslocam de sua nação buscando encontrar, do outro lado do Atlântico, um destino melhor. Às vezes retornando, outras permanecendo para o espaço que se deslocaram, ou ainda transformando a sua vida em um constante ir-e-vir, estes personagens permitem que vejamos várias facetas de um diálogo em construção. Partindo de dois textos já do século XX, que marcam quase o final deste período em que o Brasil é o destino principal dos portugueses em busca de melhor vida, Emigrantes e Terra Fria, ambos de Ferreira de Castro, pretendemos, voltando para trás, refletir sobre um século de deslocamentos, em que vamos trabalhar tanto com obras de escritores

[1] Se pretendia, inicialmente, realizar um trabalho mais amplo, o desenvolvimento de minha pesquisa acabou por levar a uma dupla mudança. Por um lado centrarei a minha atenção na figura do "brasileiro", um personagem essencial para a literatura portuguesa do século XIX; por outro, alargarei um pouco meu corpus de estudo, chegando a tratar de romances de início do século XX. Creio que os motivos pelos quais efetuei esta dupla mudança ficarão claros no desenvolvimento da análise apresentada.

considerados canônicos - Camilo Castelo Branco, Eça de Queirós, Manuel António de Almeida e Aluísio de Azevedo - como com outros hoje quase esquecidos, como Eduardo Tavares e Alfredo Hogan.

Almeida Garrett, ao morrer, deixou um romance inacabado que só seria publicado muito depois, na década de 70 do século XIX: *Helena*. Se, pelo fragmento que dele temos, é impossível ter uma dimensão exata daquilo que pretendia, e mesmo de qual seria o enredo central da obra, as páginas que nos ficaram são interessantes pois tratam de um episódio, que deveria ser o primeiro do livro, que se passa no Brasil.

Mas o Brasil é, aqui, um espaço peculiar. O primeiro personagem a aparecer – o General-Conde de Bréssac – que irá visitar o que deveria ser um dos protagonistas – Rodrigo de Sousa, o Visconde de Itahé – espera, em uma clareira ao lado de um rio, que o levem à casa do Visconde. Surge, então, uma canoa, tripulada por quatro índios e capitaneada por "um preto velho e gordo (...) e escrupulosamente vestido de negro na mais apurada e fastuosa elegância" (Garrett, 1963, p.408). Este personagem vestido de mordomo inglês, nascido na África, mas que considera o Brasil a sua pátria, dá bem o tom da forma como o país será no livro descrito. O Visconde de Itahé, português que para aqui veio, e se casou com uma rica herdeira, que possuía sangue indígena, mora no centro "de um imenso parque inglês, cortado de sinuosas e bem saibradas ruas, com lagos e pontes, quiosques e estátuas, templos e ruínas" (Garrett, 1963, p.414), em uma "verdadeira aldeia de Suíça" (Garrett, 1963, p.415), que, de fato, é um faustoso palácio disfarçado. Tudo aqui soa a conto de fadas, ou, para sermos mais precisos, para este conto de fadas que o capital ilimitado pode gerar. Não é casual que o Conde de Brésac, quando lê o bilhete que lhe enviou o Visconde por seu mordomo, pondere: "O estilo do bilhete o preparou para ir encontrar um castelo de Monte Cristo no meio das florestas virgens da América" (Garrett, 1963, p.410)

Em que pesem alguns elementos bastante interessantes deste fragmento de Garrett, como a imagem do Brasil como um espaço de junção de raças e culturas, em que índios, negros, portugueses e outros europeus se encontram, em que temos de uma casa européia a um índio que, sem renegar o seu povo, se transforma em padre e crê em deus, sem descrer nos espíritos, certamente estamos aqui muito longe da construção de uma imagem de brasileiro, e de uma descrição, ao menos minimamente ancorada em dados concretos sobre a nova nação.

De fato será em um livro hoje totalmente esquecido, de um autor também raramente referido, que teremos, pelo que pude até agora averiguar, talvez a primeira construção literária do *brasileiro*, criando alguns contornos que se tornariam rapidamente comuns para este tipo. Refiro-me a *Ouro e Crime! Mistérios de uma fortuna ganha no Brasil* de Eduardo Tavares, livro publicado originalmente em 1855, que saiba jamais reeditado e de que sobram hoje raríssimos exemplares. O autor é, já ele, um *brasileiro*: para cá veio em 1848, com 17 anos, para ser professor, tendo retornado em 51 para Portugal. O livro aqui se passa quase integralmente, o que leva Júlio César Machado, que escreve uma "Crítica literária" que antecede o primeiro volume, a tecer, entre outros, os seguintes comentários sobre nosso país:

> O Brasil vai-se tornando para a literatura a mesma fonte inextinguível, que antes se encontrava no amor e no casamento. (...)
> Na opinião de muita gente o Brasil é a *terra prometida* do senhor. O caso está em lá ir; quem lá vai está rico. (...)
> Eu tenho horror ao Brasil, e desgostam-me as almas acanhadas, e miseravelmente calculistas que empreendem ir gastar a mais bela idade da vida, a mocidade, a ganhar lenta e asperamente uma fortuna (...). (Machado, 1855)

Na obra encontramos várias destas *almas acanhadas*. Interessa-me aqui em especial uma delas: Timóteo. Comerciante desonesto, casado com a filha do seu antigo patrão, de quem herdou o negócio, prefere uma escrava, sua amante, a sua esposa. Esta vive praticamente reclusa em sua casa juntamente com a filha de ambos, de forma extremamente modesta, apesar de todo o dinheiro de seu marido, numa curiosa semelhança com a situação de Eugênia Grandet e de sua mãe no romance de Balzac. Na primeira vez que Timóteo aparece, ele é assim descrito:

> O sr. Timóteo terá pouco mais ou menos quarenta e cinco anos, é alto, robusto, e possui sobretudo uma enorme obesidade. O seu rosto, acobreado pela ardência do sol dos trópicos, foi branco, porque enfim o sr. Timóteo é português. (...) O nosso herói (...) estava, como de costume, em mangas de camisa, e tinha calçados uns grandes tamancos.
> O todo físico do sr. Timóteo era o fac-símile do materialismo audaz e da ambição desmesurada. (Tavares, 1855, p.19)

Mais à frente o narrador se referirá a um dos caixeiros da loja do comerciante, da seguinte maneira: "Luiz era a pública fórma do seu digno patrão em miniatura; gordo, baixo, imundo, de tamancos, em mangas de camisa e cara rapada." (Tavares, 1855, p.25)

Sobre esta imagem já voltaremos. Permitam-me antes, falar brevemente do destino de Timóteo. O comerciante vai acumulando uma considerável fortuna, utilizando todos os recursos possíveis: uso de dinheiro roubado, empréstimos a juros exorbitantes, exploração de escravos e de emigrantes, falsificação de papéis. Quando a esposa morre, consegue forjar um documento que o transforma em seu herdeiro universal, nada cabendo à filha do casal. Resolve, então, retornar para Portugal, deixando aqui a filha.

> Dois anos depois, Timóteo Rodrigues, o negociante fraudulento, negreiro, (...) martirizador e ladrão dos seus patrícios colonos, passador de moeda falsa – e o narrador se compraz em listar uma série de outras qualidades do personagem – este homem abominável, montão de toda a casta de crimes, deixou de ser Timóteo Rodrigues, para ser o Barão de ***, Grande do Reino, grã-cruz de Cristo, etc., etc. (Tavares, 1855, p.240-241)

Não tive ainda a oportunidade de pesquisar, com o cuidado que seria necessário, qual foi a recepção deste livro de Tavares. Mas sabemos que o meio literário português de meados do século XIX era pequeno, e o fato do primeiro volume ser prefaciado por Júlio César Machado, já então um crítico importante, pode indicar que, provavelmente, o livro chegou a ter alguma penetração. O interessante é que temos aqui, de forma um pouco mais carregada, e com um discurso de tom moral por parte do narrador, uma imagem do *brasileiro* que terá uma longa tradição tanto no século XIX como no início do XX: um homem de poucos escrúpulos ou mesmo desonesto, sem grande educação e em geral mal vestido, na maioria das vezes gordo, que volta para Portugal com uma fortuna cuja origem é, na maior parte das vezes, de origem pelo menos duvidosa. Algo, como podemos notar, muito distante da imagem construída no livro de Garrett, em que o Visconde de Itahé era praticamente um legítimo nobre transplantado para os trópicos.

Pensemos em apenas dois exemplos, de épocas e autores diversos, que poderão mostrar a longa tradição de brasileiros como este de Tavares.

O primeiro é de Camilo Castelo Branco, em um romance publicado em 1869: *Os brilhantes do brasileiro*. O livro começa com um capítulo ironicamente intitulado de "Aflições sudoríferas" e com os seguintes parágrafos:

> Em um frigidíssimo dia de janeiro de 1847, por volta das nove horas da manhã, o sr. Hermenegildo Fialho Barrosas, brasileiro grado e dos mais gordos da cidade eterna, estava a suar, na rua das Flores, encostado ao balcão da ourivesaria dos srs, Mourões. As camarinhas aljofravam a brunida testa de Fialho Barrosas, como se a porosa cabeça deste sujeito filtrasse hidraulicamente o estanque soro recluso no bojo não vulgar do mesmo.
> Era o suor respeitável da mortificação (...). Era, enfim, a dor que flameja infernos em janeiro, e tira dum homem adiposo e glacial lavaredas, como o Etna as repuxa por entre as neves do seu espinhaço. (Castelo Branco, 1966, p.1)

Se nos contornos gerais temos aqui semelhanças com o tipo já descrito, a própria trajetória de Hermenegildo também o aproxima de Timóteo. Dono de uma fortuna considerável, que adquiriu no Brasil sem que saibamos exatamente como, casa-se com Ângela, pobre mas bela filha bastarda de um nobre. Quando supõe estar sendo por ela traído, mesmo sem ter provas disto, volta para o Brasil, não se esquecendo de antes forjar documentos para que a esposa, no caso de sua morte, nada herdasse.

Com um discurso bem mais irônico que o presente no livro de Tavares, o narrador não deixa de apontar de que estofo moral são feitos os amigos de Hermenegildo:

> O sr. Atanásio tem quarenta e oito anos, é capitalista, casado, sócio que foi de molhados com o sr. Fialho, (…). Quanto a probidade mercantil, Atanásio José da Silva é contrabandista (…) Conforme à justiça e às manhas do Porto, a firma de Atanásio é das mais acreditadas na praça, e as gazetas, quando escrevem Atanásio José da Silva, antepõem-lhe ao nome os adjectivos honrado e probo; (…). Pantaleão Mendes Guimarães, quarenta e cinco anos, capitalista, armador, antigo negreiro e «engajador» moderno. (…) Joaquim António Bernardo, negociante por atacado de fazendas brancas, quarenta e um anos, estúpido perversíssimo, antigo gandaieiro. (…) Eis aqui muito em escorço esboçados os traços dos três amigos de Hermenegildo Fialho Barrosas.

Podemos contrapor a este personagem um outro, presente em obra publicada mais de 60 anos depois – *A selva*, cuja primeira edição é de 1930, livro de Ferreira de Castro, que, como Tavares, aqui passou parte de sua vida:

> No topo da escada, esbatendo-se na penumbra, surgiu o abdome e logo o rosto avermelhado de Macedo, proprietário da "Flor da Amazônia"
> (...)
> Decidido, [Macedo] arrepiou caminho, arrastando-se em andar lento e pesado, fazendo ranger as velhas tábuas, corredor em fora. Brilhavam na penumbra a sua calva e a calça branca que subia, em curva larga, para o ventre. Boas arrobas de carne fofa, sedentária e doentia, detiveram-se à porta de um dos quartos interiores (...). (Castro, 1972, p. 35-38)

Da rua das Flores à hospedaria "Flor da Amazônia" parece que estamos a ver um mesmo tipo, em duas manifestações. Um mesmo tipo que mistura posses e egoísmo, capaz de se descartar do sobrinho - como faz Macedo, que o envia para trabalhar em um seringal-, ou da esposa, sem dor de consciência. Macedo é, nos trópicos, uma reprodução, com tons um pouco mais naturalistas, do Hermenegildo portuense. E ambos, podemos notar, são descendentes do Timóteo do livro de Tavares.

Em *A selva* ainda teremos um outro português que será descrito nos mesmos moldes, o comendador Aragão: "À mesa preta, farta de papéis, sentava-se um homem de faces gordas, bigode branco, larga calvície. Devia ser baixo e possuir vasto abdome (...)." (Castro, 1972, p.79)

Esses dois personagens nos abrem para um mundo luso-brasileiro, repleto de seres semelhantes. Um mundo do comércio, afinal como é dito em *A Selva* "Os judeus e os portugueses nasceram para o comércio" (Castro, 1972: 190) . Os dois são *brasileiros* em potencial, imagens diversas de um mesmo tipo, que se espalhará pela literatura portuguesa de meados do século XIX até um pouco depois do primeiro quartel do XX. Poderia aqui me ater em vários outros exemplos, tirados das obras de Camilo, ou mesmo tratar de um *brasileiro* que parece ter sido construído para ser anti-camiliano, o *Brasileiro Soares* de Luiz de Magalhães, tão aplaudido por Eça no prefácio que escreveu para o livro em 1886 (1804-1809). Mas, julgo, é mais interessante, se pretendemos refletir sobre os brasileiros que povoam a literatura portuguesa do período que estamos tratando, pensar sobre alguns que aparentemente fogem deste estereótipo.

Como não temos aqui o tempo para desenvolver esta perspectiva de forma mais consistente, penso em ater-me a alguns poucos. E, para isto, comecemos por um personagem que acaba por nem vir para o Brasil, mas que serve para verificarmos o substrato a partir do qual se constrói o *brasileiro típico* como até aqui o definimos.

No início de *Onde está a felicidade?* livro de Camilo Castelo Branco publicado um ano depois do de Eduardo Tavares, o jovem João Antunes da Mota, que mais tarde receberá a alcunha de *Kágado*, vai com seu tio para o Porto "Com o destino de embarcar para o Brasil". No cais os dois foram abordados por um "homem gordo", "dono de duas lojas de mercearia na Fonte Taurina" que "desejava meter numa delas um rapaz, que tivesse boa pinta para o negócio". Achou que o jovem João poderia servir, e fez a seguinte observação ao tio dele: "(...) quer vossemecê deixá-lo comigo? **O Brasil é em toda a parte.** Tenha ele cabeça, e boa aquela para o negócio, que o mais em toda a parte se arranja dinheiro." (Castelo Branco, 1983, p.180. Negritos nossos)

Estamos diante de um jovem pobre, para quem o Brasil parece ser a única saída, mas que descobre que mesmo em Portugal existem *Brasis*. "João Antunes entrou em casa do patrão, jantou com o tio, e disse-lhe adeus. / Poucos anos decorridos, (...) era o primeiro caixeiro, mais tarde o genro de seu patrão, e depois o seu herdeiro." (Castelo Branco, 1983, p.181).

A semelhança entre a sua trajetória e a de Timóteo, e com as trajetórias implícitas dos outros *brasileiros* que aqui abordamos, mostra, julgo que de forma clara, o centro do problema que aqui temos. Os personagens de que até aqui tratamos são portugueses pobres que, sem saída em seu país, vem para o Brasil em busca de oportunidades que não poderiam ter em Portugal. Parte de sua configuração – a falta de cultura, um pouco da insensibilidade, a forma inadequada de se vestir, e a própria gordura que substitui uma possível magreza gerada pela falta de condições – são decorrentes desta sua própria condição de portugueses pobres e emigrados.

Camilo é um escritor muito hábil, e bastante atento ao mundo que o circunda. Não é assim casual que a cena que acima descrevemos se passe em torno de meados do século XVIII. Naquele tempo, de fato, o Brasil ainda podia ser em qualquer parte, pois, afinal, o Brasil ainda era Portugal, e este vivia em grande parte de frutos do *pacto colonial*. Será bem outra a realidade do século XIX. Após a vinda da família real, e a posterior independência de nosso país, Portugal acabou por perder aquilo que foi, nos dois séculos anteriores, o centro de sua economia. Sem que, à época, as possessões africanas pudessem ocupar o espaço deixado pela antiga colônia, perpassa todo o largo período que vai da guerra civil ao advento do salazarismo – este longo século XIX à portuguesa – uma espécie de "fragilidade ôntica", para usarmos o termo de Eduardo Lourenço, que expele para o Brasil parte significativa dos pobres que lá não tem como sobreviver. Destes alguns, bafejados pela sorte, retornam a seu país convertidos nos novos ricos que podem dar um mínimo de dinamismo a uma realidade econômica bastante precária.

Como podemos notar, Júlio César Machado, nas breves anotações que dele reproduzimos, via apenas parte do problema. Ele podia ter horror do Brasil, pois pertencia a uma classe que não era obrigada a para cá vir na busca da sobrevivência. Os pobres, a estes não era dada a oportunidade de escolher. A busca pela sobrevivência os empurrava para a emigração.

Em grande medida, os *brasileiros* presentes na literatura portuguesa do período que aqui tratamos que fogem do estereótipo que acima apontamos, acabam por ser diferentes pois fogem da característica básica a partir dos quais são gerados: ou não são membros da classe pobre, ou não retornam como novos ricos. Dois exemplos, bastante distintos, podem servir para mostrar o que aqui indico.

Um dos mais famosos *brasileiros* – pelo menos para nós – é um a que jamais é atribuído este epíteto. Repetimos aqui a notícia de jornal em que ele aparece no romance a que dá título:

> Deve chegar por estes dias a Lisboa (...) o sr. Basílio de Brito. (...) S. Ex.a que, como é sabido, tinha partido para o Brasil, onde se diz reconstituíra a sua fortuna com um honrado trabalho, anda viajando pela Europa desde o começo do ano passado. A sua volta à capital é um verdadeiro júbilo para os amigos de S. Exa que são numerosos" (Queirós, 1997, I, p.457).

Basílio, aqui chamado de "sua excelência", é visto pela provinciana Lisboa, e em especial por sua prima, como uma figura refinada, muito distinto dos rudes brasileiros que descrevemos. Mas a diferença, qualquer leitor o nota, não é tão grande assim. Esse ser meio vil, que termina o livro lamentando não ter sabido antes da morte de sua prima, pois não trouxe a amante e encontra-se, por isso, sem mulher em Portugal, não possui nada além de uma casca muito frágil de aparente refinamento. E esta casca é dada, justamente, pela educação que, membro da classe dominante que era, antes da falência de seu pai, ele tinha recebido.

Por sinal o narrador do livro, de forma hábil, não esquecerá de apontar a verdadeira face de Basílio e de sua fortuna reconstruída. Lembremos, aqui, da conversa que Sebastião tem com Julião, quando está preocupado com as visitas de Basílio a Luísa .

> -Tu sabes que ele foi namoro de Luísa? – disse Sebastião (...)
> E respondendo logo ao olhar surpreendido de Julião:
> - Sim. Ninguém o sabe. Nem Jorge. (...). Foi. Estiveram para casar. Depois o pai faliu, ele foi para o Brasil, e de lá escreveu a romper o casamento.
> Julião sorriu, e encostando a cabeça à parede:

> - Mas isso é o enredo de Eugénia Grandet, Sebastião. Estás-me a contar o romance de Balzac! Isso é a Eugénia Grandet!

Ora, se isso é *Eugénia Grandet*, o alter-ego de Basílio de Brito seria Charles Grandet. E realmente, a vilania do português lembra um pouco a do francês. Mas, além disso, o Brasil no romance de Eça seria, então, um espaço de enriquecimento semelhante àquele que deu a Charles a fortuna com que pôde retornar a Europa e tentar casar-se com a filha de uma família nobre arruinada. Todos sabemos que esse espaço, no livro de Balzac, é o espaço da barbárie, do comércio de coisas e de homens, em que as fronteiras morais estão bastante esgarçadas. Espaço ao mesmo tempo antitético e necessário para a civilizada Europa. Assim, a própria construção romanesca destrói a notícia de jornal que acima citamos. O Brasil não é lugar onde se possa reconstruir honradamente uma fortuna. Eram de outro tipo os portugueses que aqui conseguiam fortuna. Basílio, no fim das contas, não é tão diferente assim.

Quase antípoda de Basílio é Manuel da Bouça, personagem central de *Emigrantes* de Ferreira de Castro, publicado em 1928. Manuel, pequeno proprietário, vivendo na quase indigência, vê como única saída a emigração para o Brasil, sonho que não era apoiado nem por sua esposa, nem por sua filha:

> (...) para lá do muro, os olhos de Manuel da Bouça já não podiam ver, com alegria, os campos que se estendiam, planos, bem regados, até próximo á igreja velha. Possuí-los, ser seu dono, [neles] semear e colher (…) era o seu único sonho, a grande aspiração da sua vida. (…) Mas sem sair dali, sem procurar fortuna noutras terras, jamais conseguiria realizar a ambição. As jornas eram más e o quintalejo e as courelas davam para viver, nunca para amealhar (...) Por que tinham elas [a esposa e a filha] medo? Mandar-lhes-ia dinheiro e, passados quarto ou cinco anos, voltaria com alguns contos de réis… Lá isso é que ele havia de voltar com alguns contos, se Deus fosse servido e lhe desse saúde! Tinha bons braços e quem procura sempre encontra... (...) Via-se de regresso, uma vitória de Santiago ou o automóvel de Carrelhas trazendo-o da vila até ali, com duas malas, boas roupas e bons chapéus" (Castro, s.d., p. 18-20)

Manuel parte, mas nada consegue no Brasil. As suas parcas terras, hipotecadas para pagar a sua passagem, acabam por serem perdidas quando ele ainda aqui está. Ao finalmente conseguir retorna para a sua terra, quando sua esposa já tinha falecido, não tem coragem de se apresentar como um pobre retornado. Simula ter voltado com algum dinheiro, sente-se um estrangeiro em sua própria terra – tema que Castro voltaria a tratar, falando de um *americano* em *Terra Fria* – e não tem coragem de mostrar a sua face de um retornado pobre:

> Sentia algo que não sabia explicar a si próprio, mas que o divorciava da terra; algo que se intrometera no seu espírito enquanto estivera longe, fazendo dele um homem diferente do que era antes de ir para o Brasil. Sentia-se quase um estranho ali (...) A decisão, de tão firme, dir-se-ia tomada há muito. (...) Estava resolvido – iria! Iria nesse mesmo dia para Lisboa, iria antes que descuido de boca ou de gesto denunciassem a sua verdadeira situação. Em Lisboa, ninguém o conhecia e se lá rebentasse de fome, se lá expusesse a sua verdade, que importava? (Castro, s.d., p.288-295)

Como podemos notar a diferença entre Manuel e o *brasileiro típico* se dá não pela partida – também ele um português pobre – mas pelo regresso. Sem dinheiro, ele não tem como se inserir em sua aldeia em uma nova situação, e a própria experiência da emigração destruiu os laços que antes tinha. Estrangeiro sem lugar, opta pelo auto-exílio em Lisboa, em em que poderá ser o desconhecido e o desenraizado em que se transformou.

Já é hora de ir encerrando esta fala que se faz longa. Não tive como aqui tratar, de forma mais detida, de alguns *brasileiros* que de fato são diferentes, pois acabam por se distanciar de forma significativa do quadro que aqui montamos. Penso especialmente em três personagens, sobre os quais já refleti em outros momentos: a Ifigênia de *A queda dum anjo*, a Maria Eduarda de *Os Maias* e António José Pinto de Monteiro, o protagonista de *O cego de Landim*, uma das Novelas do Minho. Mas por suas próprias características – duas mulheres e um falsificador – já vemos que estamos muito distante do tipo que aqui apresentamos.

Pouco mais pude fazer aqui do que apontar alguns aspectos deste personagem tão habitual na literatura portuguesa oitocentista. Espero que minhas reflexões possam servir para que outros se debrucem sobre este tipo tão recorrente, marca indelével dos laços que, ainda naquele período tão próximo, serviam de ponte entre estas culturas em português construídas dos dois lados do Atlântico.

Bibliografia:

GARRETT, Almeida. *Obras de Almeida Garrett*. Porto: Lello & Irmão, 1963. vol 1.
CASTELO BRANCO, Camilo. *Os brilhantes do brasileiro*. São Paulo: Saraiva, 1966.
CASTELO BRANCO, Camilo. *Obras Completas*. Porto: Lello, 1982-2002.
CASTRO, Ferreira de. *A Selva*. São Paulo: Verbo, 1972.
CASTRO, Ferreira de. *Emigrantes*: Lisboa, Guimarães, s.d.
QUEIROZ, Eça de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997. (4 vol.)
TAVARES, Eduardo. *Ouro e Crime! Mistérios de uma fortuna ganha no Brasil*. Lisboa: 1855.

Diálogo de culturas e ressonâncias estéticas em memórias da infância e aprendizagens com o chão

Maria Zilda da Cunha
Universidade de São Paulo nos cursos de graduação e pós-graduação em Letras - São Paulo, Brasil.
maria.zilda.cunha@hotmail.com.br

Maria Auxiliadora Fontana Baseio
Faculdades Torricelli e Uniradial em São Paulo, Brasil.
mbaseio@uol.com.br

Resumo: Sabemos que a literatura assume contornos singulares nas franjas dos núcleos hegemônicos. Brasil e África são territórios marcados por uma profunda e complexa tensão entre elementos genuínos e elementos impostos pela colonização. Irmanar essas experiências fronteiriças é nossa tentativa neste tempo de mundialização. Esta comunicação busca analisar, comparativamente, os projetos estéticos de Manoel de Barros e Ondjaki, apresentando alguns elementos importantes tanto para afirmar a identidade das duas culturas quanto para projetar um novo homem e uma nova forma de conhecimento para o século XXI. Por meio das duas obras: *A terceira Infância*, de Manoel de Barros, e *Há prendizajens com o xão*, mostra-se possível evidenciar raízes similares e marcas identitárias das duas culturas e das duas literaturas que compõem um macrossistema, no interior do qual nenhuma das literaturas afirma-se como paradigmática. A língua portuguesa é o instrumento com o qual Brasil e Luanda fortalecem e irmanam suas experiências. Importa-nos, dentro do pensamento crítico, nas novas perspectivas de perceber o mundo como uma realidade de fronteiras múltiplas, buscar enlaçamentos nas sendas do comunitarismo cultural. Nosso desejo é criar laços de solidariedade passíveis de extrapolarem as fronteiras nacionais e atingirem o transnacional. Acreditamos ser a literatura terreno fértil da cultura, chão de criar e de projetar o homem, instrumento catalisador de conscientização e de transformação humana.
Palavras-chave: Mia Couto, Manoel de Barros, identidade

Introdução

> Sou um angolano capaz de sentir o Brasil, capaz de recitar de cor um poema de Manuel Bandeira, capaz de sambar com intenção ao som de uma marchinha de Luiz Gonzaga, ouvindo o bater ritmado dum tambor com acompanhamento de reco-reco.
>
> Ernesto Lara Filho

No contexto das literaturas de expressão portuguesa, não é mais novidade o diálogo que se instaura entre projetos de escritura de Brasil e Angola, uma vez que esse elo pode ser reconhecido desde o modernismo brasileiro e o sistema literário então emergente, naquele país. Rita Chaves (2005, p.71) lembra-nos do papel da literatura brasileira como *interlocutora* da produção literária angolana por meio de nomes como: Jorge Amado, Graciliano Ramos e Manuel Bandeira, ressaltando que tal diálogo foi potencializado em razão dos três princípios modernistas preconizados por Mário de Andrade (1974, p.231-258): a estabilização de uma consciência nacional, a busca de atualização da inteligência artística e do direito permanente à pesquisa – considerando a necessidade de encontrar sua própria face. Tal como Ernesto Lara Filho (1990), outras vozes de África encontraram ecos em vozes brasileiras.

No contexto contemporâneo, o que se apresenta como novidade é o modo como essa interlocução vem se delineando. Cumpre lembrar que, deslocando-se para uma forma de reinterpretação de um corpo nacional, que se apresenta fraturado, em termos de memórias, a ficção angolana faz-se no processo de cerzimento identitário - interroga a história para a compreensão do presente – e ao fazê-lo imprime um movimento auto-reflexivo capaz de mobilizar forte consciência de linguagem, trama em metalinguagem símbolos de sua constituição, dando-lhes uma configuração icônica; dessa forma, engendram-se, no fazer literário, a memória coletiva e as feições de um imaginário cultural tão difícil de ser devidamente acessado. Essa interlocução com o próprio sistema literário angolano imbrica-se na interlocução com projeto de escrituras de autores brasileiros contemporâneos. Configura-se uma forma de diálogo que, no engendrar de reflexões sociais e ideológicas, ecoa, prioritariamente, em **ressonâncias estéticas**.

Compreendemos **ressonância estética** como fenômeno pelo qual um corpo estético vibra ao ser atingido por uma vibração produzida por outro corpo de mesma frequência de vibração. Importado do universo da física e aclimatando-se no terreno literário, o conceito torna-se fértil para compreendermos como o movimento dialógico das culturas se caracteriza, visto que não se postula uma literatura paradigmática a partir da qual a outra se mostra como influência. Diferentemente, ambas são concebidas como componentes de um macrossistema no interior do qual encontram vibração comum, possibilitada, sobretudo, pela forma como criam arranjos estéticos por meio da Língua Portuguesa.

Retomamos, aqui, o conceito de macrossistema, proposto por Benjamin Abdala Junior (1989, p.17):

> [...] dentro [...] da comunicação em português, que envolveu historicamente constantes semelhantes da série ideológica, [...] podemos apontar para a existência de um macrossistema marcado como um campo comum de contatos entre os sistemas literários nacionais. Quando aproximamos os sistemas nacionais é por abstração que chegamos a esse macrossistema que se alimenta não apenas do passado comum, mas também do diverso de cada atualização concreta

> das literaturas de língua portuguesa. E, num movimento inverso, à diferenciação mais específica de cada nacionalidade nas atualizações desse macrossistema mais abstrato, correspondem fatores históricos de convergência (da tradição e também de modelos culturais de ruptura).

Dentro desse macrossistema, elegemos, para análise, duas obras: *Memórias Inventadas – a Terceira Infância*, de Manoel de Barros, e *Há prendizagens com o xão*, de Ondjaki. Os textos assemelham-se em suas escrituras, posto que ressoam tanto o sentimento das formas quanto o desígnio das estruturas que compõem os dois projetos estéticos.

Tanto um quanto o outro buscam, permanentemente, a inspiração para suas formas poéticas no insignificante, nas "coisas"[1] que nada pretendem e que expressam, de maneira inaugural, o chão.

Na esteira de Paul Valéry (1999, p.197), as formas poéticas são arte de linguagem, pelas quais certas combinações de palavras evocam qualidade de sentir que outras não evocam. Acrescenta o autor:

> todos os objetos possíveis do mundo comum, externo ou interno, os seres, os acontecimentos, os sentimentos e os atos, permanecendo o que são normalmente quanto às suas aparências, encontram-se de repente em uma relação indefinível, mas maravilhosamente ajustada ao gosto de nossa sensibilidade geral. Isto significa que se transformam em algum tipo de valor. Eles se chamam entre si, associam-se de forma completamente diferente dos meios normais; acham-se musicalizados, tendo se tornado ressonantes um pelo outro e como que harmonicamente correspondentes.

Entendemos, em concordância com Rita Chaves (2005, p.45), que, para efetuar qualquer busca de um contexto sobre literatura angolana, acabaríamos sempre por nos depararmos com um sistema que carrega em seu lastro uma história de contatos, traz a dimensão do passado como uma de suas matrizes de significado. Segundo Joseph Ki-Zerbo (2006, p.15), "onde quer que haja humanos, há história". Nessa ordem de idéias, não parece difícil depreender como a poesia imbricada em temas universais, filosóficos, existenciais, estéticos participa também da História.

Ninguém cria do nada. Há a matéria da tradição literária que o escritor absorve e metamorfoseia nos processos endoculturais, desde a apreensão mais espontânea dos pequenos causos populares, ditos populares, canções etc., da chamada oralitura (literatura oral) até os textos mais auto-reflexivos da literatura erudita. Ocorre, nesse sentido, uma apropriação natural das articulações literárias sem que o próprio futuro escritor se aperceba de sua situação de *ser social* e de porta-voz de um patrimônio cultural coletivo. Quando o escritor escreve, pode julgar que o texto é apenas seu, não tendo consciência de que na verdade é a sociedade que se inscreve através dele. (Abdala, 1989, p.23)

Com admirável consciência de linguagem e dessa relação entre literatura e sociedade, Manoel de Barros, em tom híbrido de conto e canto, revela, no primeiro texto do livro aqui referido, os doadores de fontes de suas "memórias inventadas": a criança, os passarinhos e os andarilhos. Dentre elas, destacamos, a princípio, a imagem do passarinho, uma vez que ela nos permite estabelecer elos de similaridade com a proposta estética de Ondjaki.

Valorizados nas obras dos dois autores, os pássaros manifestam a idéia de liberdade, de uma leveza impulsionadora da libertação do peso terrestre e histórico. Em Manoel de Barros: "os passarinhos me deram desprendimento das coisas da terra"; em Ondjaki: "concupiscio o cuco/para acontar-me/batidas./rios na madeira/para aquecimento/de ouvidos."

Pequenos, leves, sonoros, integrados à natureza, ressoando os tons primordiais, os passarinhos são mais importantes do que qualquer grande invenção da modernidade, como se lê nos versos do texto brasileiro:

> Aprendi com os passarinhos
> a liberdade. Eles dominam o mais leve sem precisar
> ter motor nas costas. E são livres para pousar em
> qualquer tempo nos lírios ou nas pedras – sem se
> machucarem.

Guardando a memória do canto da criação, mensageiro entre dois mundos: o do passado e o do futuro, transitando entre a memória dos inícios e o sonho de uma nova ordem, a imagem do pássaro projeta o novo homem para ambas as culturas: um ser livre de imposições, mais silencioso do que silenciado - um "tranquilizador de florestas", em Ondjaki, isento de consumismo, hábil para ver o primeiro e o inteiro, capaz de contrair visão das fontes e enxergar as coisas inominadas, "disponível para sonhar", livre para romper limites e não temer o horizonte, aberto para as aprendizagens com o ar e com o chão. Assim, o pássaro constitui elemento que sintetiza o *sonho diurno*[2] de Manoel de Barros e de Ondjaki: a libertação por meio de uma nova ordem, de outro paradigma que alicerce, de maneira diferente, as relações humanas.

Agora, tomemos para consideração a imagem da criança, outra figura que se faz ressonante nos dois projetos literários. Em Manoel de Barros, todas as Memórias Inventadas remetem à Infância, propondo a invenção de um tempo primeiro, como "reinvenção das raízes crianceiras", associada a uma "visão comungante e oblíqua das coisas", como ele mesmo postula na apresentação da obra analisada. O convite do escritor brasileiro é para transver, no precioso sentido de des-

---

[1] A palavra *coisa* tem valor de excelência no projeto do autor porque remete ao primordial inominado.

[2] Conforme Benjamin Abdala Junior, em *De Vôos e Ilhas*, p.18: "é o sonho de quem procura novos horizontes [...] Essa atitude é mais adequada do que o sonho noturno, que teima obsessivamente em olhar para trás, melancolicamente contemplando as ruínas." – inspirado em Ernst Bloch.

aprender, des-ler - único exercício capaz de nos re-ensinar a ler o mundo para fazê-lo diferente. No dizer do poeta: "o olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê. É preciso transver o mundo" (Barros,2006, p.75). Daí suas memórias serem inventadas. Não tão diferente é a proposta de Ondjaki em *Estória para Wandy*, que estabelece percurso cíclico de leitura com *Estória para Lueji*, nas quais, valorizando as narrativas da tradição oral, o autor angolano nos ensina a força do pensamento mágico que contagia e enlaça os homens no sentido de reconciliar-se com a natureza.

Percebemos que ambos os autores sentem-se inspirados pelo gesto infantil de pensar magicamente o vivido. Isso se reflete, inclusive, na forma como convertem, inventivamente, a Língua Portuguesa em língua de brincar. Observa-se a "projeção de uma gramática analógica sobre a gramática lógica", no dizer de Pignatari (2005, p. 18), para quem "um poema cria sua própria gramática. E o seu próprio dicionário. Um poema transmite a qualidade de um sentimento".

Para apreender a poesia desses autores, é preciso in-corporá-la, pela qualidade do sentir, assim mesmo como a criança aprende o mundo e o ensina em uma linguagem de palavras-brinquedos, passível de ser degustada, tateada, ouvida, na mais plena liberdade. A sintaxe da criança, assim como a dos autores aqui analisados, ao suspender a lógica, instaura uma nova ordem, em que o sentido brota mais do sugerido do que do dito. Ao brincar com a língua, os poetas desautomatizam sentidos, desarrumam relações para construir outras. A língua de brincar, que cria vibrações harmônicas nas obras dos dois poetas, opera com a oralidade - arma com a qual combatem o instituído, o regrado, o legislado, enaltecendo o inventado, o espontâneo, desentranhando a ordem em novas relações. Assim, com a consciência de linguagem de que dispõem, ambos vão decompondo a forma do verbo até alcançá-la em seu nascedouro, para, no processo construtivo do poema, devolver a dimensão semiótica da linguagem verbal escrita. E em um trabalho de intervenção plástica, deixar a nu a estrutura multicultural da língua.

Em Angola, país de raiz de tradição oral, Ondjaki encontra uma forma de laborar com a linguagem de maneira a fundar sobre uma língua européia - a portuguesa - o seu *modus operandi* em uma "relação libertina com as palavras e com a língua portuguesa em geral", como ele próprio confessa: "[Penso] que devemos mexer na língua, tendo em conta os referentes gramaticais, mas dando-nos a liberdade de exercer certa pressão cultural à língua. De forma diversa da poesia de combate de épocas anteriores, trata-se agora de metapoesia, em engendramentos estéticos e intricadas relações do fazer poético com imagens da natureza pátria. Relações que, para além dos contornos metapoéticos, promovem aprendizagens nas quais a dinamização identitária se manifesta fortemente, pelo diálogo com a terra.

A poesia de Ondjaki, bem como a de Manuel de Barros, além de vincular-se aos elementos naturais, tem a forte recorrência do registro oral, cujas marcas inscrevem-se por meio da ortografia de determinados fonemas ou pela aglutinação de vocábulos, recursos que acabam por criar uma multiplicidade de sentidos e requerer um exercício do pensamento analógico. Na esteira de Valèry, tem-se uma *irregularidade*, ou aquilo que traz a *condição de fecundidade*. Algo similar ao que Jakobson denomina de agenciamento fônico na linguagem poética: a escolha e a constelação de fonemas e de seus componentes (1997, p.114) teriam um poder evocador de sentidos.

No poema do autor angolano "Arve Jánãoélógica", apresentado a seguir, observamos como o angolano utiliza modos de apropriação da língua como registros de textualização das oralidades, relacionando-os a recriações sintáticas, semânticas e fônicas.

ARVE JÁNÃOÉLÓGICA

ser folha é
nem sempre estar para o sol.
a outra folha
lém de nossa avizinha
pode ser nossa irmã de sombras.
a folha
enquerendo ser lago
acontinenta o galho.
o galho
ensendo fio de cabelo
gentifica a arve.
a arve
de tanto ser ela
lembra um sorriso quieto.
lém de transpirar
bonito é que ela respira.

A árvore é símbolo da criação, constitui a imagem de todas as possibilidades geométricas do espaço. Suas raízes aspiram ao húmus - elemento de matéria mais densa - suas folhas e frutos solidários aos raios de luz partilham forças imponderáveis do universo solar - e é pela verticalidade do tronco, que a expõe ao sol, que sai da treva subterrânea, ele a coloca à luz — expandindo-se em galhos – abraça o cosmo - concretiza a criação. A árvore também é uma metáfora da sabedoria, do conhecimento, da própria criação estética. Análoga ao pulmão, ela sugere a respiração, o sopro, princípio do verbo. No poema, o registro escrito da palavra recupera o som com que ela pode ser ouvida na oralidade. A justaposição em trocadilho "jánãoélógica" remete à árvore genealógica, como mapa de gerações, ou a algo que não apresenta logicidade instituída, mas pode comportar a escritura da natureza - DNA - ocorrência de sentidos "de um lance de dados que jamais

abolirá o acaso" (lembrando Mallarmé) em direção à geração da vida e à constituição da humanidade. A árvore como forma organizada erige-se com uma arquitetura de laços de parentesco.

Tem-se um trabalho poético no agenciar do princípio criativo da linguagem, da criança e do poeta, no re-significar de símbolos universais, no laborar com a consciência da palavra, no uso lúdico e reflexivo da palavra-montagem e, ao mesmo tempo, no uso da língua no seu registro oral.

"Gentificada", a árvore cumpre papel de reconciliar homem-natureza, mesmo atributo de Bernando, em Manoel de Barros. Aqui, recuperamos o terceiro personagem-síntese do projeto estético do escritor brasileiro: o andarilho, que assume a "identidade" de Bernardo-árvore.

Bernardo é o andarilho de Manoel de Barros, o errante, cuja grande característica é a ignorância, comunicada por meio de uma linguagem de chão, de natureza, construída por sua relação visceral com a terra. Sua consciência afirma-se pelo não saber, pela incerteza, pelo imprevisível, pela invenção de novas possibilidades de vivência, porque ele não "afunda estrada, mas inventa caminhos".

> Bernardo
>
> Bernardo já estava uma árvore quando
> eu o conheci.
> Passarinhos já construíam casas na palha
> do seu chapéu.
> Brisas carregavam borboletas para o seu paletó
> E os cachorros usavam fazer de poste suas pernas.
> Quando estávamos todos acostumados com aquele
> bernardo-árvore
> Ele bateu asas e avoou.
> Virou passarinho.
> Foi para o meio do cerrado ser um arãquã.
> Sempre ele dizia que o seu maior sonho era
> ser um arãquã para compor o amanhecer. (Barros, 2001)

Bernardo é adjetivado de árvore. Assumir qualidade de árvore é adquirir a máxima sabedoria. Sabemos, com Mircea Eliade (s.d.), que árvore é eixo cósmico – 'axis mundi' -, ligando Céu, Terra e Mundo Inferior. Bernardo-árvore participa de uma realidade transcendente, é capaz de alcançar o estado seminal, regenerar-se, retornar à fonte de vida, revelar-se na modalidade humana em estado nascente, compor-se com o cosmos vivo na plena manifestação de suas formas e sua inesgotável regeneração.

Pilar central, a árvore revela um caminho ascensional da terra ao céu. É símbolo da vida em permanente evolução, em ascensão, tanto que Bernardo "bateu asas e avoou", ou seja, transformou-se em pássaro, símbolo do mundo celeste.

Em *O guardador de águas*, Bernardo novamente aparece como "homem percorrido de existências", aquele que faz "encurtamento de águas", "prende o silêncio com fivela", "conversa em Dialeto-rã, idioma carregado de consoantes líquidas falado por pessoas de águas (Barros, 2006, p.10 e 20). Recorde-se que água é fonte primeira. Se ele é pessoa de águas, compõe-se como ser primordial.

Em *Tratado geral das grandezas do ínfimo*, o poeta dedica a segunda parte a Bernardo, compondo "O livro de Bernardo":

> [...]
> Não tenho pensa.
> Tenho só árvores ventos
> passarinhos – issos.
>
> Dentro de mim'
> eu me eremito
> Como os padres do ermo.
>
> Sou aquele
> que gastou a sua história
> na beira de um rio.
>
> [...]
> Meu desagero
> É de ser
> fascinado por trastes.
>
> [...]
> Sou livre
> para o silêncio das formas
> e das cores.
>
> [...]
> Estou pousado em mim

Igual que formiga
sem rumo.

[...]
Palavras
Gosto de brincar com elas.
Tenho preguiça de ser sério.

Tenho candor
por bobagens
Quando eu crescer eu vou ficar criança. (Barros,2005,p.51-61)

"Sem pensa" é uma expressão usada por Manoel de Barros, infere-se, para dizer daquele que não se submete ao pensar, ao raciocínio lógico cartesiano.

Ser livre para o silêncio das formas e das cores é atingir a qualidade do sentir primordial, que exige do homem a percepção daquilo que ainda não se configurou convencionalmente como linguagem. Isso o aproxima da leitura de mundo realizada pela criança. Por isso, Bernardo mostra o desejo de ascender à criança, de ser livre o suficiente para captar tudo o que é primeiro e inaugurar o homem no mundo, para brincar com as palavras – o que o aproxima da qualidade do poeta.

[...]
Passei muitos anos a rabiscar, neste caderno, os escutamentos de Bernardo.
Ele via e ouvia inexistências.
Eu penso agora que esse Bernardo tem cacoete para poeta. (Barros,2005,p.47)

Bernardo desenha-se como o novo homem – capaz de reconhecer sua interdependência da natureza e sua "raiz crianceira".

A língua com que os dois autores organizam a matéria poética é livre e criativa. Ambos optam por não encarcerá-la nas grades do nominado e do designado, buscando o inominado nas sendas da invenção que emana nos cantos primeiros, palavra-selvagem, palavra-primeira, manifestada na infância da humanidade.

Avançando para o início de todas as coisas, a arte poética consoante do brasileiro e do angolano compõe-se com a magia da voz ancestral, com a força atávica do início do mundo, da vida e do homem. Ambos valorizam a percepção primeira: o primeiro olhar, o primeiro toque, o primeiro gesto, o primeiro cheiro, o conhecimento primeiro nascido dos sentidos, o olhar de fonte. Flagram gestos primordiais de nossa linguagem e rumores e formas primeiras de nossa língua. Ressoa, em suas arquiteturas poéticas, o início dos cantos do homem.

Ao ouvir e inscrever a voz poética da criança para dar expressão aos seus projetos estéticos, esses poetas conduzem o leitor às fontes da linguagem, ensinando-os a des-aprender o pensar abstrato, adulto, conceitual, aproximando-os cada vez mais da "ignorância"[3], estado germinal a partir do qual se torna possível aprender uma nova ordem das coisas, do ser participante da humanidade do homem.

É com a linguagem afetiva da criança, com sua gramática surreal, capaz de fazer casamentos inesperados entre imagens e sons - o que Manoel de Barros chama "delírio do verbo", que ambos os escritores nos propõem o exercício de "fazer nascimentos" e comungar com o que de nós foi primeiro, nosso chão.

Cresci brincando no chão, entre formigas. De uma infância livre e sem comparamentos. Eu tinha mais comunhão com as coisas do que comparação. Porque se a gente fala a partir de ser criança, a gente faz comunhão [...] Então eu trago das minhas raízes crianceiras a visão comungante e oblíqua das coisas. (Barros,2006)

A força poética desses escritores, no Brasil e em África, oferece-nos um novo arranjo de possibilidades inventivas e transformadoras, capaz de restaurar o homem na sua origem: na sua essência e na sua infância – para Manoel de Barros, este é, por excelência, um percurso de ascensão. Vale aqui rememorar um poema de outro livro de Manoel de Barros, o *Livro sobre o nada*:

Ascensão
Depois que iniciei minha ascensão para a infância,
Foi que vi como o adulto é sensato!
Pois como não tomar banho nu no rio entre pássaros?
Como não furar lona de circo para ver os palhaços?
Como não ascender ainda mais até na ausência da voz?
(Ausência da voz é infantia, com t, em latim.)
Pois como não ascender até a ausência da voz –
Lá onde a gente pode ver o próprio feto do verbo –
ainda em movimento.
Aonde a gente pode enxergar o feto dos nomes –
Ainda sem penugens.
Por que não voltar a apalpar as primeiras formas da

[3] Ignorância: expressão de valor positivo, refere-se ao estado de des-aprendizagem necessário para um reaprender.

pedra. A escutar
os primeiros pios dos pássaros. A ver
as primeiras cores do amanhecer.
Como não voltar para onde a invenção está virgem?
Por que não ascender de volta para o tartamudo!(Barros, 2005,p.41)

Segundo o projeto estético do autor brasileiro, não se pretende uma volta linear e repetitiva ao primitivo, mas configura-se um movimento em espiral, a partir do qual se torna possível não só ascender à criança, mas também a pássaro, como ele mesmo sugere: "Eu queria crescer pra passarinho..." (Barros, 2006, p.30)

Nesse ponto se tangenciam as três imagens que nos propusemos a destacar: o pássaro, a criança e o andarilho. Essas imagens encenam o sonho de uma nação capaz de alçar vôos, livre. Isso só se torna possível por meio de uma linguagem inventiva, porque lúdica. Em ambos os projetos, delineia-se uma nação-estética liberta para apreender, no silêncio das formas, o desígnio que engendra a qualidade do sentir e que exige do homem a percepção acurada do que ainda não se configurou convencionalmente como linguagem. Um novo homem, para ambos os poetas, é ainda o inominado, o sem-nome, sem identidade fixa, por vezes sem identidade humana, porque comungado com a natureza e, por isso capaz de poetizá-la, como a criança, que conhece apenas o Ser e não o Ter.

Ambos assumem a real missão do poeta, conforme ensina Jean Pierre Vernant (1990, p.113), como aquele que difere do adivinho, porque canta o que foi e não o que será. Sua atividade orienta-se para o passado, não o passado individual, mas um tempo da idade primordial, o tempo original: "O passado é parte integrante do cosmo; explorá-lo é descobrir o que se dissimula nas profundezas do ser. A história que canta Mnemosyne é um deciframento do invisível, uma geografia do sobrenatural" e Manoel de Barros intitulou a trilogia de *Memórias Inventadas* e Ondjaki nos ensina, em palavras para Manoel de Barros:

Chão
palavras para manoel de barros10

apetece-me des-ser-me;
reatribuir-me átomo.
cuspir castanhos grãos
mas gargantadentro;
isto seja:engolir-me para mim
poucochino a cada vez.
um por mais um:areios.
assim esculpir-me a barro
e re-ser chão.muito chão.
Apetece-me chãonhe-ser-me.

Revela-se o vínculo à vivência afetiva e a um saber-sentir territorializados, inscritos com barro, areios, grãos, no engendrar de possibilidades linguísticas de fertilização. Ao metamorfosear-se em chão o *eu* parece criar intricadas relações entre o título e o corpo do texto. Agenciando nossa cumplicidade leitora, constrói-se uma configuração física do poema, ao engolir grãos (cor de terra) que vai constituir o próprio ser. A areia que compõe o barro e que volta para o chão são formas de conhecer, de aprendizagens, moldando-se em uma espécie de esculpir interminável. Em uma movência de sentidos, chão, por analogia, remete ao sobrenome do poeta citado na dedicatória – barros. Ao provar desse barro, ocorre o processo de assimilação - torna-se parte dele - passa-se a pertencer a algum chão, algum lugar, como pensamento poético. A apreensão consciente desse processo de conhecer leva a uma identificação que o legitima como um elo de uma rede mais ampla da língua portuguesa, atravessando as formas estéticas presentes nas obras do poeta brasileiro.

Nas palavras de Glissant (2005, p.30):

Atravessada e sustentada pelo rastro/resíduo, a paisagem deixa de ser um cenário conveniente e torna-se um personagem do drama da Relação,(...) a dimensão mutante e perdurável de toda mudança e de toda troca. Esse imaginário do pensamento do rastro nos é consubstancial quando vivemos uma poética da Relação no mundo atual.

Apetece-me chãonhe-ser-me.

Observa-se uma interessante relação na escritura e marcas do registro oralidade em **chãonhe-serme e poucochinho, areios**; relação potencializada com o a justaposição dos vocábulos na ocorrência **gargantadentro**, busca do espaço onde nasce a voz e entra o alimento. A horizontalidade da forma *gargantadentro* causa-nos o que Valèry(1999, p.196-7) chama de *impressão*, isto é, o efeito que há em uma palavra justaposta com cinco sílabas, provocando a *aproximação de significados* dos dois radicais: a **garganta** como caminho para o interior, o **dentro** do ser, sua verticalidade. (Muraro, 2006, p.25). A língua, como sistema no poema, passa a ser tratada como linguagem poética e ganha forma difratada, pois pressupõe a presença das línguas do mundo na prática de sua própria língua (Glissant, 2005,p.31); por isso situa-se entre um **poucochinho** coloquial e popularesco em Angola e um conhecimento intelectualizado, presente na palavra **átomo**, espelhos da fala e conhecimento.Vale ressaltar as marcas linguísticas do português em Angola: a ausência de preposição *a* em

locuções verbais com infinitivo (Caniato, 2005 p.80)denunciam a descolonização da linguagem, que *devorou* a preposição da língua portuguesa para marcar o chão angolano como voz e presença. (Muraro, 2006, p.27)

Essa gramática de esculpir, a partir de elementos metonímicos, uma imagem que, na literatura angolana, é constante: a terra que se metamorfoseia em nação e vivifica o poeta semeador da palavra, **cuspindo castanhãos-grãos**, lançando saliva ao mundo, em busca do **ramifica/desramifica** do prefácio (Ondjaki, 2002, p. 7) que é acolhido. Embora conflituosamente, as relações entre *chão* e *eu-poético* não se contentam, apenas, em coexistirem, precisam refazer-se (terra em poeta); para que haja o conhecimento inscrito no último verso, é necessário o **apetecer** do primeiro verso: **ter apetite/desejar** ser. (Muraro,2006, p.25)

Na tessitura de uma teia de imagens engendradas no e pelo verbo, Ondjaki e Manuel de Barros atribuem ao leitor o papel de tecelão e a co-responsabilidade de preencher de sentidos espaços, que, propositadamente, deixam disponíveis para que, "na ausência da voz a gente possa ver o próprio feto do verbo"[...]" voltar para onde a invenção está virgem".

Ao resgatar os gestos tradicionais da narração, hibridizando gêneros e formas, canto e conto, os dois autores trazem à tona a experiência enraizada na escuta, a natureza gregária do homem. Amadou Hampâte Ba (apud Avelar,2005,p.79) costumava dizer que "na África é contando histórias que se constrói a aldeia". Nesse intercâmbio físico e afetivo com o outro, recupera-se o tempo em que o tempo não contava. Ao resgatar a sabedoria e a tradição, torna-se possível harmonizar o mundo moderno da informação com o mundo sensível dos cantos dos homens e da natureza.

As culturas fundadas na tradição oral, como a angolana e a brasileira, são reconhecidas por uma produção artesanal de suas estórias. A palavra do contador, que tece as experiências, tem força de ofício. Ali, o conhecimento é repetido para não se perder. Daí a importância dos velhos, portadores da memória e transmissores dessas experiências dos tempos remotos, – e dos novos, capazes de recolher e reanimá-las.

Fazendo ouvir a voz da tradição, os poetas recuperam uma interação presencial e afetiva, projetando entre narrador e leitor a 'performance', tal como propõe Paul Zumthor (1993). O momento da 'performance' é único e distinto do cotidiano: "As vozes cotidianas dispersam as palavras no leito do tempo, ali esmigalham o real; a voz poética os [intérpretes] reúne num instante único – o da 'performance' [...]".

Entretanto, essa performance, que, a princípio, pressupunha o discurso monológico, convive com o discurso polifônico, das várias vozes que participam, ressaltando a intencionalidade de criar um território textual fronteiriço, em que o tradicional e o moderno coexistam.

Os escritores aqui analisados respondem a toda espécie de dominação, seja ao colonialismo, seja à globalização na sua forma perversa, com um projeto estético anunciador da escuta dessas várias vozes que, apesar de silenciadas, compõem a sinfonia humana, fazendo-se ouvir, nas curvas das letras, os ecos da oralidade.

Assim, vão enredando na letra os fios de uma voz antiga, que se manifesta como livre expressão de um pensamento imaginante e de uma forma de estar no mundo animada pela afetividade e pela intuição mágica, vão retecendo a história vivida nas malhas da estória sonhada.

Conclusão

Buscamos, neste breve artigo, fazer uma análise comparativa entre facetas dos projetos estéticos de Manoel de Barros e Ondjaki, na tentativa de propiciar o diálogo das culturas - brasileira e africana - nesses tempos de reciprocidades. Como realidades próprias, as obras de ambos os autores são realidades autônomas. Ainda que cada qual exprima uma cosmovisão, apresentam semelhanças que nos permitem romper fronteiras e estabelecer fluxos entre as culturas.

Acreditamos ser a literatura seara cultural fertilizada pelo imaginário, capaz de alimentar, transformar e projetar o homem. Esse imaginário – desenhado pelos dois autores em estudo - traz como substância tudo aquilo que é primeiro, que é chão, capaz de sensibilizar e cultivar o homem.

A voz de Ondjaki ressoa as aspirações de uma sociedade recém-independente, em busca de si mesma. Por isso, sua letra enraíza-se no "xão", no compromisso com a própria identidade. Já a voz de Manoel de Barros ecoa os desejos de uma sociedade que vem experimentando, há algum tempo, a independência, portanto desconfia da modernidade e a recusa, por isso volta-se para a procura de um novo início, somente possível na reinvenção do homem pela reinvenção da linguagem.

Ambos trabalham com a lógica da oralidade, deslocando a escrita de seu centro hegemônico. A espontaneidade da expressão, a inventividade da linguagem, as transgressões afetivas da norma gramatical acabam por imprimir aos textos um ritmo e uma visualidade, que recuperam a performance, levando o leitor a uma apreensão corpórea do escrito.

Conscientes de sua vocação para encantar pela letra, tanto Manoel de Barros quanto Ondjaki criam territórios imaginários fertilizados língua de brincar, por meio da qual se torna possível reconhecer, em seus projetos, ressonâncias estéticas e, ao mesmo tempo, irmanar essas experiências. Lúdica, afetiva e festiva, a língua, com a qual os autores nos ensinam a lidar com o inaugural, aproxima suas obras e sensibiliza para a transformação de nossa condição planetária.

Manoel de Barros e Ondjaki, muito mais do que recusarem a própria história e suas nações colonizadas e silenciadas, abrem-nos os canais da percepção para questionar os efeitos de uma civilização reduzida ao quantitativo, ao dinheiro, ao prosaico, evocando a bandeira de uma sociedade-mundo, que invente, a partir do ainda não nomeado, de um estar silencioso no mundo, uma nova forma de identidade.

REFERÊNCIAS

Abdala Jr., Benjamin (2003). *De vôos e ilhas: literaturas e comunitarismos*. São Paulo: Ateliê Editorial.
Abdala Jr., Benjamin (1989). *Literatura, história e política*. São Paulo: Ática.
____(2002). *Fronteiras múltiplas, identidades plurais*. São Paulo: Senac.
Andrade, Mário de (1974). *Aspectos da literatura brasileira*. 5 ed. São Paulo: Martins.
Avelar, Gislayne (2005). *A palavra do contador de histórias: sua dimensão educativa na contemporaneidade*. São Paulo: Martins Fontes.
Barros, Manoel(2006). *Livro sobre o nada*. 12.ed., Rio de Janeiro: Record.
_____(2008). *Memórias inventadas: a terceira infância*. São Paulo: Planeta.
_____(2005). *Tratado geral das grandezas do ínfimo*. 3.ed., Rio de Janeiro, Record.
_____(2006). *O guardador de águas*. 5.ed., Rio de Janeiro: Record.
_____(2001). *O fazedor de amanhecer*. Rio de Janeiro, Salamandra.
Benjamin, Walter (1994). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed., São Paulo, Brasiliense.
Bosi, Alfredo (2000). *O ser e o tempo da poesia*. 6. ed., São Paulo: Companhia das Letras.
Candido, Antonio (1997). *Formação da literatura brasileira*. 8.ed., Belo Horizonte: Itatiaia, v.1.
_____(2006). *Literatura e sociedade*. 9.ed., Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul.
Caniato, Benilde Justo (2005). *Percursos pela África e por Macau*. São Paulo: Ateliê. Chaves, Rita (2005). *Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários*. São Paulo: Ateliê Editorial.
Chaves, Rita (2005). *Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários*. São Paulo: Ateliê Editorial.
Chaves, R.; Macedo, Tânia (2006). *Marcas da diferença: as literaturas de língua portuguesa*. São Paulo: Alameda.
Chevalier, Jean & Gheerbrant, Allain (1996). *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Trad. Vera da Costa e Silva et al. 10. ed., Rio de Janeiro, José Olympio.
Eliade, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. Lisboa, Edição Livros do Brasil.s.d.
Glissant, Edouard (2005). *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Eunice Rocha. Rio de Janeiro: UFJF.
Jakobson, Roman (1997). *Linguística e comunicação*. 10.ed.São Paulo: Cultrix.
Ki-Zerbo Joseph & Holenstein René (2006). *Para Quando a Africa?* Rio de Janeiro: Pallas.
Lara Filho, Ernesto (1990). *Crônicas da roda gigante*. Lisboa: Afrontamento.
Leite, Ana Mafalda (2004). *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*. 2. ed., Maputo: Imprensa Universitária, Universidade Eduardo Mondlane.
Monteiro, Paula (1986). *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática.
Muraro, Andrea Cristina (2006). *As prendisajens poéticas em Ondjaki*: dimensões da metáfora xão. Dissertação de mestrado. Programa de estudos pós-graduados em literatura e crítica literária. PUC/São Paulo.
Nitrini, Sandra (2000). *Literatura Comparada: história, teoria e crítica*. 2.ed., São Paulo: Edusp.
Ondjaki (2002). *Há prendisajens com o xão* (O segredo húmido da lesma &outras descoisas). Lisboa: Caminho.
Padilha, Laura Cavalcanti (1995). *Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*. Rio de Janeiro: EDUFF.
Pignatari, Décio (2004). *O que é comunicação poética*. São Paulo: Ateliê editorial.
Valéry, Paul (1999). *Variedades*. Trad. São Paulo: Iluminuras.
Vernant, Jean-Pierre (1990). *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
Zumthor, Paul (1993). *A letra e a voz: a "literatura" medieval*. Trad. Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras.

Arte e Cultura na lusofonia- artes plásticas na ilha de Santa Catarina- Brasil

Sandra Makowiecky
Universidade do Estado de Santa Catarina - UDESC
sandra.makowiecky@terra.com.br

Resumo: No Brasil, na ilha de Santa Catarina – Florianópolis há uma palpável influência açoriana, tanto nas tradições folclóricas, arquitetônicas, como no espírito de sua população. A tradição cultural legada pelos açorianos é permeada por dois fatores determinantes: a relação com o mar, pela pesca, como instrumento de vida e morte e a religiosidade profunda, um cristianismo fundamentalista católico, algo próximo das crenças medievais, dando vida a uns mundos fantásticos, povoados de santos e demônios, onde a magia e bruxaria são realidades palpáveis e interferem no cotidiano de cada um, especialmente nas localidades afastadas do centro da cidade, as antigas freguesias. As tradições fantásticas, transmitidas oralmente, têm influenciado os habitantes da ilha onde a influência do fantástico tem sido presente nas artes plásticas catarinenses, com resultados qualitativamente variáveis. Através dos costumes trazidos pelos imigrantes açorianos que se instalaram em Desterro, formou-se na ilha uma cultura popular com forte colorido local. A cultura popular ainda tem importância na modernidade, daí a pertinência de sua preservação, pois são componentes da própria realidade social. Cultivar as tradições é uma estratégia

de luta contra a massificação e a consequente homogeneização da sociedade. Na preservação das diferenças, a alteridade se revela e a história não só reconhece como deixa manifestar as suas múltiplas vozes. A cultura, resultado das práticas e representações simbólicas construídas por determinada coletividade humana, é permanentemente reelaborada, ocorrendo a combinação da permanência de certas tradições com a inovação das novas influências, o que lhe confere caráter dinâmico no contexto da arte e cultura na lusofonia.

Sobre Florianópolis existe um consenso muito forte em publicações de diversas áreas culturais, reforçando o fato de que Santa Catarina é um pequeno Estado bastante peculiar, com colonizações de origens diferentes fertilizando-se mutuamente. Na ilha de Santa Catarina, onde está edificada a cidade de Florianópolis, capital do Estado, há uma palpável influência açoriana, tanto nas tradições folclóricas, arquitetônicas, como no espírito de sua população. É provável que a insularidade do local e seu relativo isolamento tenham contribuído para que a maneira de ser, principalmente no que tange às crenças e valores dos colonos de Açores e tenha deixado marcas tão profundas nos ilhéus.

A tradição cultural legada pelos açorianos é permeada por dois fatores determinantes: a relação com o mar, pela pesca, como instrumento de vida e morte e a religiosidade profunda, um cristianismo fundamentalista católico, algo próximo das crenças medievais, dando vida a uns mundos fantásticos, povoados de santos e demônios, onde a magia e bruxaria são realidades palpáveis e interferem no cotidiano de cada um, especialmente nas localidades afastadas do centro da cidade, as antigas freguesias.

A colonização efetiva da Ilha de Santa Catarina aconteceu a partir de 1748, quando chegaram ao Brasil os primeiros imigrantes portugueses, vindos dos arquipélagos de Madeira e Açores - até 1756, desembarcaram 6.500 imigrantes no porto de Desterro. A partir daí a povoação cresceu. Foram fundadas as primeiras freguesias - Ribeirão da Ilha, em 1749; Nossa Senhora da Conceição da Lagoa, em 1750, e Nossa Senhora das Necessidades de Santo Antônio de Lisboa, em 1752. Os imigrantes moldaram a Florianópolis do século XXI à sua semelhança, com trabalho árduo e seu jeito simples. Ainda hoje, as marcas da colonização açoriana estão presentes no cotidiano da cidade. Na arquitetura, preservada no casario colonial e nas igrejas seculares; no sotaque, com um jeito cantado de falar; nas expressões típicas dos nativos; nos segredos do artesanato das rendeiras e dos oleiros, transmitidos através das gerações. Mais que o sotaque, a arquitetura e o artesanato, os descendentes dos açorianos mantiveram vivas as tradições que preservam a alma da sua cultura. A religiosidade da Festa do Divino e dos Ternos-de-Reis, o boi-de-mamão, o pau-de-fita, as lendas sobre bruxas e assombrações. Nas comunidades do interior da Ilha de Santa Catarina, nas comidas, nas farinhadas, nas infusões curativas, nas simpatias das benzedeiras contra o mau-olhado, nas histórias de pescadores, ainda é possível ouvir ecos de um outro tempo, numa outra ilha, portuguesa, certamente.

Estes novos brasileiros dedicaram-se até os anos 1960, em sua maior parte, à atividade pesqueira e mantiveram muitos costumes que os caracterizavam e, consequentemente, os diferenciavam no seio da miscelânea de hábitos dos indivíduos dos centros urbanos mais próximos. O contato com os habitantes das áreas urbano-portuárias era motivado, sobretudo, pelo comércio de produtos artesanais produzidos nestas comunidades: rendas de bilro, tarrafas, gaiolas, cerâmica, balaios, além de alguns produtos alimentícios: peixe, farinha de mandioca, entre outros. O relativo isolamento político e geográfico das colônias, mantido durante várias dezenas de anos, fez da Ilha de Santa Catarina um local rico em elementos que retratam as origens destes colonizadores – madeirenses e açorianos. O crescimento, ocorrido a partir dos anos 1970 - gerado em função de um grande processo migratório interno brasileiro e intensificado pela exploração do potencial turístico da Ilha, gerou imensa mudança de paradigma na organização sociocultural das colônias. Por estarem situados sobre os locais mais privilegiados da Ilha, o registro açoriano transformou-se rapidamente, todavia, muitos dos traços permanecem.

As tradições fantásticas, transmitidas oralmente, têm influenciado os habitantes da ilha geração após geração, até que conscientizadas disso, as instituições culturais vêm procurando coletar e manter vivo este espírito considerado distintivo de Florianópolis. A influência do fantástico, esse fantástico palpável, quase real, tem sido presente sobre as artes plásticas catarinenses originadas na ilha, com resultados qualitativamente variáveis. Não há dúvida alguma de que Franklin Cascaes traduziu melhor do que ninguém o universo artístico e fantástico que permeava as relações sociais do povo açoriano da ilha de santa Catarina, tornando-se um agente passivo e ativo do mítico mundo dessas populações da beira-mar com seus mistérios anímicos, povoados de lobisomens, bruxas, demônios e boitatás. Ele é o nosso mago da cultura popular com obras de um fantástico-realista. Sua alma era posta nas origens das Ilhas de São Miguel e terceira, açorianas, levitando no meio do atlântico. E sua influência persiste sobre muitos outros.

FRANKLIN CASCAES

Franklin Cascaes, um habitante da terra, nascido em 1908 e falecido em 1983, homem simples e pesquisador emérito, artista, escultor, folclorista, escritor, que um dia resolveu estudar os costumes da gente mais simples da ilha, quase primitiva, para nos transmitir através de suas histórias e do barro amassado por suas mãos, as crendices, as formas, as maneiras de ser dos descendentes de açorianos. A denominação de "Ilha da Magia" tem ligação direta com a cultura popular estudada por Franklin Cascaes. Foi o mais importante estudioso da cultura popular da ilha. Durante mais de 30 anos, pesquisou os hábitos, as crenças, as rezas, a medicina popular, as festas religiosas e as profanas, a mitologia cabocla, a vida doméstica, a carpintaria civil e naval, os utensílios e todo um vasto universo de histórias da ilha.

Principalmente através dos costumes trazidos pelos imigrantes açorianos que se instalaram em Desterro, formou-se na ilha uma cultura popular com forte colorido local. Entre bruxas e lobisomens, bois-de-mamão e farras do boi, festa do

Divino e rendas de bilro, a cidade cresceu perdendo aos poucos a memória de suas raízes que Cascaes teimava em preservar. Cascaes é por muitos, considerado o maior de todos os bruxos da ilha. Ele não acreditava nas histórias de bruxarias, mas sabia a riqueza cultural que representavam. Para muitos, é considerado um organizador da nossa cultura popular.

Rezas, benzeduras, orações, armadilhas, dente de alho, todo um arsenal de armas eficazes foi desenvolvido pelo povo simples da Ilha de Santa Catarina para se defender das bruxas e dos seres fantásticos da imaginação. Assim se expressou Franklin Cascaes:

> Ilha de Nossa Senhora do Desterro, para mim nenhuma região da terra foi tão bem aquinhoada com a sabedoria e a cultura bruxólica como tu foste. Cada pedra, cada árvore e cada praia que forma o teu corpo geográfico, vive um mundo estranho de sabedoria cultural e espiritual mágico muito elevado (apud CARNEIRO, 1987, p.157).

Com tudo isso se percebe que a cultura popular ainda tem importância na modernidade. Daí a pertinência de sua preservação, pois são componentes da própria realidade social. Cultivar as tradições é uma estratégia de luta contra a massificação e a consequente homogeneização da sociedade na preservação das diferenças, a alteridade se revela e a história não só reconhece como deixa manifestar as suas múltiplas vozes.

Resultado das práticas e representações simbólicas construídas por determinada coletividade humana, a cultura popular é permanentemente reelaborada de maneira a absorver as novas experiências compartilhadas na vida social. Assim, ocorre a combinação da permanência de certas tradições antigas com a inovação das novas influências, o que lhe confere caráter dinâmico.

A cultura popular é portadora de significados complexos que precisam ser reconhecidos e estudados em profundidade. Creio que decorre daí a indicação do nome de Franklin Cascaes como um dos ídolos da cidade, numa demonstração do reconhecimento do trabalho que executou e principalmente porque se dedicou a algo que está realmente no imaginário do ilhéu e daí se entender o termo "Ilha da Magia" como o preferido do público, para o slogan da ilha.

Com relação às tradições açorianas e a respeito da exposição "Alma da ilha"[1] do pintor Tércio da Gama, realizada em 1998 escreveu Dennis Radunz:

> O dramático e o lúdico convivem nas paisagens primitivistas do artífície da cor ilhoa, Tércio da Gama."Ilha dos Meus Amores" expõe no espaço de arte do Badesc a mais perfeita tradução do imaginário ilhéu [...]. O folguedo reluz na figueira como se a ilha, hiato das águas, expandisse suas pontes ao infinito. E o mito, em ritos de fins e ressurreição, faz do boi-de-mamão a mais perfeita tradução desse mundo em vias de alegoria. Rendeiras, redes e o casario alam-se nas mãos meninas de Tércio da Gama [...]. Para o crítico de arte Harry Laus (1980), "mais cor é quase impossível. [...] Nesse sentido, Tércio da Gama, impregnado de figurativismo (com raras incursões ao abstracionismo), torna a cor a tradução quase tátil da terra ilhoa; abolidas as perspectivas, suas águas banhadas em cores circundam o destino de desterro do povo e da paisagem primitivista. [...] E essa terra, tramada em rendas de bilro e aparições, alia sua alma à arte de Tércio, como se Bernúncia, aquela "que comeu Mané João e come tudo o que lhe dão", ou Maricota, a mulher gigante - introduções catarinenses ao Boi-de-Mamão - dialogassem com o mestre à procura de alguém que lhes desse vida, para além de folguedo ou folia. (RADUNZ, 1998)

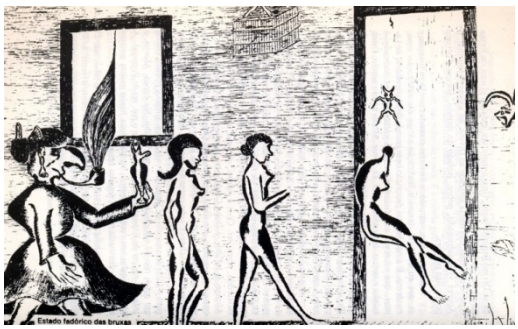


Fig. 1 - Franklin Cascaes. Estado fadórico das bruxas. {s.n.t} (Cascaes, 1988, p. 148)

Fig. 2 - Franklin Cascaes. Bruxas dando nós na crina e no rabo do cavalo. 1973. Nanquim e Bico de pena. 49 x 68 cm. (CASCAES, 1988, p. 148).

[1] Radünz, Dennis. Tércio da Gama Iluminações ilhoas. Disponível em <http://www.an.com.br/1998/mar/18/0ane.htm.>. Acesso em 13 set.2003.

Fig. 3 – Franklin Cascaes Balanço Bruxólico, obra em bico-de-pena a nanquim (1970). Acervo do Museu Universitário da UFSC.

Fig. 4 – Franklin Cascaes. Boitatá. Obra em bico-de-pena a nanquim s.n.t. Disponível em< http://www.overmundo.com.br/agenda/o-universo-bruxolico-de-franklin-cascaes>. Acesso em 22 nov.2008.

Fig. 5 – Franklins Cascaes. Renda de bilro. Argila. s.n.t. http://www.megailha.com/cultura_acoriana. Acesso em 22 nov.2008.

Fig. 6 – Franklin Cascaes.Artesanato Argila. s.n.t. http://www.megailha.com/cultura_acoriana. Acesso em 22 nov.2008.

Em Franklin Cascaes os traços bárbaros estão permeados a um atavismo cristão e criam o tão decantado clima bruxólico, com seus boitatás, bruxas e lobisomens. Neste aspecto ele está mais próximo do fantástico açoriano.

TÉRCIO DA GAMA

Falando de outra artista, com relação às tradições açorianas e a respeito da exposição "Alma da ilha"[2] do pintor Tércio da Gama, realizada em 1998 escreveu Dennis Radunz:

> O dramático e o lúdico convivem nas paisagens primitivistas do artífície da cor ilhoa, Tércio da Gama."Ilha dos Meus Amores" expõe no espaço de arte do Badesc a mais perfeita tradução do imaginário ilhéu [...]. O folguedo reluz na figueira como se a ilha, hiato das águas, expandisse suas pontes ao infinito. E o mito, em ritos de fins e ressurreição, faz do boi-de-mamão a mais perfeita tradução desse mundo em vias de alegoria. Rendeiras, redes e o casario alam-se nas mãos meninas de Tércio da Gama [...]. Para o crítico de arte Harry Laus (1980), "mais cor é quase impossível. [...] Nesse sentido, Tércio da Gama, impregnado de figurativismo (com raras incursões ao abstracionismo), torna a cor a tradução quase tátil da terra ilhoa; abolidas as perspectivas, suas águas banhadas em cores circundam o destino de desterro do povo e da paisagem primitivista. [...] E essa terra, tramada em rendas de bilro e aparições, alia sua alma à arte de Tércio, como se Bernúncia, aquela "que comeu Mané João e come tudo o que lhe dão", ou Maricota, a mulher gigante - introduções catarinenses ao Boi-de-Mamão - dialogassem com o mestre à procura de alguém que lhes desse vida, para além de folguedo ou folia. (RADUNZ, 1998)

Este texto foi selecionado porque sintetiza bem possíveis leituras das nossas tradições. Assim como Tércio da Gama, outros artistas apresentam esta parcela da representação da cidade. Aos 74 anos, o pintor das coisas da Ilha foi um dos intelectuais que, ao lado de Salim Miguel, Eglê Malheiros, Hassis e Ernesto Meyer Filho, só para citar alguns, fundou o Grupo Sul, uma reunião de artistas que trouxe para Santa Catarina a filosofia e o ideário do modernismo que virou a cabeça dos intelectuais na Semana de 1922 em São Paulo. Uma das características da pintura de Tércio é o equilíbrio das cores, formas e texturas nas telas. Nada está ali por acaso. Tudo tem uma função. Está tudo estilizado vemos o boi-de-mamão, o cachorro, as lendas da Ilha. Vemos lendas impressas no relevo das telas. Apresenta-nos "A Cozinha da Minha Mãe" -quadro dos anos 60.

---

[2] Radünz, Dennis. Tércio da Gama Iluminações ilhoas. Disponível em <http://www.an.com.br/1998/mar/18/0ane.htm>. Acesso em 13 set.2003.

Fig. 7 – Tércio da Gama. {s.n.t}. Exposição "Ilha dos meus amores". Disponível em <http://www.an.com.br/1998/mar/18/0ane.htm.> Acesso em 13 set. 2003.

Fig.8 – Tércio da Gama. {s.n.t}. Exposição " Ilha dos meus amores". Disponível em <http://www.an.com.br/1998/mar/18/0ane.htm>. Acesso em 13 set. 2003.

Fig. 9. – Tércio da Gama. {s.n.t}. Exposição "Ilha dos meus amores". Disponível em <http://www.an.com.br/1998/mar/18/0ane.htm> Acesso em 13 set.2003

Fig. 10 – Tércio da Gama. Cozinha da Minha Mãe, 1960. 50,5 x 40,5. Óleo sobre tela. Acervo do autor.

Fig. 11 – Tércio da Gama.. S título. 1959. 38 X 28. Óleo sobre tela. Acervo do autor.

Fig. 12 – Tércio da Gama. s.n.t.. Acervo do autor Acervo masc-0703

SEMY BRAGA

Outro artista bem representativo é Semy Braga. Pintor, escultor e videomaker, nasceu na Ilha de Santa Catarina em 1947. Artista autodidata desenvolve com nítidos nas referenciais contidos no imaginário ilhéu, de gente simples, pescadores de descendência açoriana. O olhar voltado para o horizonte, para o desconhecido, povoado por figuras estranhas, mágicas, ou a busca de um porto seguro em dias de tempestade com o vento sul soprando desde a Antártida.A embarcação é o transporte e a possibilidade de aventura. Veremos uma pintura na qual se destacam ícones como a casa ou a capela dos tempos coloniais, as personagens do Boi de mamão, o duplo astro no céu, e na terra, a árvore; as lamparinas, a lua, a noite.

> O trabalho de Semy admite uma sequência de indagações, tanto no campo do padrão resolutivo quanto no âmbito da sua temática, representante, que esta é, de uma arte voltada para os motivos vernáculos, motivos ilhéus, para dizê-lo precisamente[...]a pintura de Semy Braga expõe à vista uma qualidade invejável no que concerne à matéria pictórica, à fabulação do contexto, às composições arrojadas e certeiras ao mesmo tempo [...] Queremos nos referir a contrastes, a

tons; falamos de dramaticidade, de sentido do diurno e do noturno...mencionar alegria e presságio; a presença de um enigma, coisa difícil de se transportar para a tela; e estamos acusando a impressão do radiante e a do soturno, que surpreendemos, aliás, nas cores e nas imagens da Ilha de Santa Catarina (pretexto quase único do repertório do artista) quando a natureza local se deixa abraçar pelo sol dos trópicos ou dele se esconde, a imitar a paisagem japonesa nos rigores nebulosos, chuvosos do inverno.(ANDRADE FILHO, 2008).

Fig. 13 – Semy Braga. {s.n.t}. Tinta acrílica em tela colada sobre eucatex. Disponível em <http://br.share.geocities.com/semybraga/principal.htm> Acesso em 10 de setembro de 2003.

Fig. 14 – Semy Braga. [s.n.t.]. Catálogo da exposição "A Ilha em Buenos Aires".

Em paisagens da alma na poética de Semy Braga nos diz Dora Bay (2003) que suas pinturas configuram a síntese de bucólicas e românticas paisagens do litoral da ilha, retratos da tranquilidade dos pescadores imbuídos de suas origens açorianas. É o litoral revisitado, são paisagens nas quais a essência é dada pelo predomínio da cor, numa composição despojada, excluindo detalhes ou complementos que poderiam parecer supérfluos. As paisagens são limpas, alisadas exprimem a quietude, a profundidade da aparente calma e estabilidade dos cenários da narrativa, através de panoramas desabitados, solitários, abandonados. De feições muitas vezes nostálgicas, escondem sentimentos bem mais intensos em seu interior. Sentimentos do dia-dia desta nostalgia? Representam o local dos acontecimentos: a beira-mar, os morros, a água, as pedras, as casas e capelas, mas concomitantemente nos transportam à outra dimensão do tempo, a um lugar quase utópico (BAY, 2003).

Fig.15– Semy Braga. Boitatá. {s.n.t}. Tinta acrílica em tela colada sobre eucatex. Disponível em <http://br.share.geocities.com/semybraga/principal.htm> Acesso em 10 de setembro de 2003.

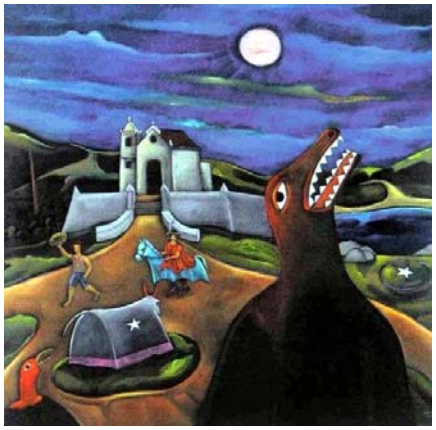


Fig.16. Semy Braga. S.n.t. Disponível em <http://semy.websabino.com/criticas.htm.> Acesso em 23 nov.2008.

VERA SABINO

Vera Sabino, outra artista identificada com a manutenção de imagens e tradições açorianas, nasceu em Florianópolis, em 1949, mas iniciou-se artisticamente em Curitiba, fixando-se novamente em sua terra natal. Em 40 anos de trabalho, soma mais de 200 exposições coletivas, além das individuais. Desenhista e pintora, estudou com Guido Viaro em Curitiba e Catarina Baratelli, no Rio de Janeiro. Como seu pai era funcionário do Banco do Brasil, as transferências possibilitaram essas viagens e mudanças de cidade. Quando voltou para a Ilha, é que identificou o que chama de espírito

ilhéu e consolidou sua linguagem. Para ela, o que determinou esta volta às raízes foi o convívio com outras culturas. "Quando a gente consegue se abrir, enxerga mais o que está bem perto"[3].

Adalice Araújo (1979) atribuiu a ela a caracterização de "Metamorfose Mágica", em que a obra da artista está na confluência do surrealismo, expressionismo e maneirismo. Prefiro dar para Vera o nome de "magia do encantamento".

> A infância mágica, em longos períodos passados, no interior da ilha, ouvindo as fantásticas estórias dos pescadores, o terror pânico que sentia, explica o substrato mítico e o subsequente surrealismo. O humanismo em seu existir dramático que transparece através da sua faceta expressionista, reflete a vivência curitibana e especificamente a influência carismática de Viaro. Já a volta a Florianópolis corresponde à iniciação no universo mítico-mágico de Rodrigo de Haro, em seu rarefeito 'art nouveau' (ARAÚJO, 1979, p.293).

Para a denominação de metamorfose mágica, Adalice Araújo se baseia na análise de que personagens míticos transubstanciam-se em vegetais e animais totêmicos e que as metamorfoses são constantes nas mitologias de todos os tempos e podem corresponder a sanções ou ideais do inconsciente. Já em 1979, Adalice dizia que Vera Sabino, apesar de ter um caráter ilustrativo na obra, faz questão de manter a respeito delas, uma conotação enigmática.

> Acredito ser impossível dissociar a cidade em que se vive, ou se nasce, da verdade na arte. Acredito mais ainda na universalidade do trabalho desenvolvido e calcado em suas próprias raízes.Além de representar fisicamente minha cidade, retratando suas igrejas e paisagens, procuro sempre relembrar nossos mitos e a magia da minha ilha, a partir de relatos e material recolhido por Franklin Cascaes e da memória impregnada por lembranças de uma infância correndo atrás do boi-de-mamão e das estórias de boitatás contadas por velhos pescadores.Estou certa de representar com minha obra, o espírito, a cor e o perfume que vem do mar que circunda a minha ilha.
>
> Esse 'espírito' pode facilmente ser percebido nas obras de Vecchietti, Martinho de Haro, Hassis, Meyer filho, Valda Costa, Aldo Beck, Semy Braga e Rodrigo de Haro. Além, é claro, de Franklin Cascaes" (SABINO, 2002)[4].
>
> Vejo na obra de Vera Sabino de Vera Sabino uma estranha associação de códigos surrealistas e símbolos fantásticos, impregnados por uma atmosfera de sonho e mistério. 'Janela da lagoa da Conceição', pela sutileza do olhar, é emblemático de sua magia e transfiguração; a doce figura, quase imaterial e integrada à paisagem, define o entorno preciso da natureza. O sentido formal da composição apura o espaço, através de refinada reescritura cromática. [...] Nada se move. Vera quer eternizar aquele instante e a janela revela a tranquila imagem de uma existência essencial idealizada pela artista. Os outros dois trabalhos 'Janela de Santo Antônio de Lisboa' e "Janela do Ribeirão da Ilha" são belas imagens inseridas em seu mundo zen, pois sua arte incorpora valores universais e arquétipos, que identificam em velada feminilidade oníricos significados (PISANI, 2002, p.266).

Passeia pelas tradições e pela memória, visita mitos, na sua inquietude e rebeldia quebra padrões estabelecidos e deixa fluir a riqueza do imaginário insular. Ao fazer de sua arte instrumento de resgate e preservação do patrimônio cultural, transpondo para seus quadros símbolos, rituais, religiosidade, canoas, tarrafas, rendas, tramóias labirínticas, bromélias, crenças, mar, serpente, mulher, bruxas,nos mostra parte de um universo que se quer preservar.

Fig. 17 – Vera Sabino. {s.n.t} Disponível em <www.verasabino.cjb.net>. Acesso em set. 2003.

Fig. 18 – Vera Sabino. Localidade: Ribeirão da Ilha 2003. {s.n.t}. Acrílico sobre eucatex.0,70 x 0,80 cm. Disponível em <www.verasabino.cjb.net>. Acesso em set. 2003

A palavra transmutação parece ser chave na análise da obra de Vera Sabino. Nas suas obras, a figura representa papel principal e a natureza e seus elementos figuram como cenário. São figuras constantes em seus quadros, a mulher, a sereia, a rendeira, a amante. Apreciadora de Van Gogh, Chagall e Picasso, só recebeu influência direta de Portinari, no início da carreira, quando pintou retirantes famintos. Prefere a técnica do acrílico sobre eucatex. Sua produção é incontável e por volta dos 30 anos de carreira, calculava ter produzido seis mil quadros sem nunca ter deixado um inacabado. Vera pinta com prazer e sorrindo.

---

[3] Citação da artista retirada de uma reportagem feita por Julia Berutti, por ocasião da exposição realizada em 1999, ano em que completava 30 anos de carreira, e que foi publicada em jornal, do qual tenho uma cópia, mas sem possibilidade de identificar dados.

[4] Vera Sabino foi consultada por Celso Emídio Cardoso a respeito de se submeter a uma entrevista, a exemplo dos demais artistas vivos e preferiu responder ao questionário por escrito, em 24 de outubro de 2002, que resultou no texto que está transcrito.

> A minha ilha tem um gosto de pau d´água e lírio do brejo. Aroma úmido da maresia de que é feita minha alma inquieta, renovada a cada vento sul, embalada pelo canto da fala ligeira do meu povo em sua farra. Fogo fátuo brilhante rodopia envolvendo em mistério a minha ilha. Na madrugada o boi - de mamão dança em cada casa antiga que restou [...] (SABINO apud ABREU, 2001, p.338).

A sua temática e variada, incluindo vias - sacras, imagens de santos, lendas da ilha de Santa Catarina, estórias dos nativos da Armação e do Pântano do sul, paisagens, animais metamorfoseados, figuras femininas mimetizadas na natureza da ilha, com forte colorido.Questionada sobre a relação que existia entre sua obra e o espaço físico da ilha, respondeu que:

> A relação é de total intimidade – intuitivo, meu trabalho reflete e transborda todo meu espírito ilhéu. A paisagem, flora, fauna, impregnadas na minha alma, gravadas pela retina de uma observadora atenta e apaixonada pela minha terra. Se eu desenho o ovo da arraia e se pinto o perfume do lírio do brejo, me permito o título de representante do espírito da ilha (SABINO apud PISANI, 2002, p.267).

Jandira Lorenz nos descreve a obra de Vera, salientando que:

> A pujança vegetal da terra é o cenário onde se movem seres vegetais, animais e humanos, em transparências de cores e ondulantes formas, transfigurando assim, em oníricas imagens, uma vegetação que participa dos mistérios de seus lânguidos personagens, filtrando uma atmosfera de odores silvestres, das plantas e flores semi - selvagens, dos lírios do vale que perfumam ribeirões escondidos entre as pedras e avencas, bromélias, samambaias, caetés e gravatás, sob os quais as lavadeiras debruçam-se no seu ofício. Para ela, a vegetação de Vera Sabino transporta-nos de imediato à vegetação descrita pelos navegadores que outrora aportaram na ilha (1985, p.28).

Fig. 19 – Vera Sabino. 2 003. {s.n}. Acrílica sobre eucatex. 0,40 x 0,50 cm. Disponível em <:www.verasabino.cjb.net> Acesso em 10 de setembro de 2003.

Fig. 20 – Vera Sabino. {s.n.t}..Acrílica sobre eucatex. 0,40 x 0,50 cm. Disponível em <www.verasabino.cjb.net>. Acesso em 20 de maio de 2003.

Sobre as obras da exposição, escreveu a própria Vera Sabino:

> Abrem-se as janelas da minha ilha, deixando penetrar na alma o perfume de cada lugarejo. Na Lagoa da Conceição, o querosene das pombocas lembra o alguidar com camarão e a minha cabeça à milanesa de rolar nas dunas. O lírio do brejo perfuma Santo Antônio de Lisboa, afirmando que as bruxas estão ali se banqueteando de ostras. No Ribeirão da Ilha, a janela se abre para o boi-de-mamão perfumado de jasmim; a sala se ilumina com a dança alegre de fogo-fátuo, morador antigo de um cemitério próximo. Na Costa da Lagoa, refúgio original de tantos perfumes, reacende a cada nascer do sol a alegria de ter nascido aqui"[5].

Em Vera, vê-se o espelho vivo de um universo em construção e em sua obra fala mais alto os olhos, os olhares que ela lança, completamente enamorada, para esta ilha. Na sua contemplação convivem hibiscos, samambaias, musgos, xaxins, helicônias, bromélias, cactáneas das mais surpreendentes cores, folhagens do coração, para olhar e sentir. Frutas inventadas, peixes imaginários, insetos, pássaros, bruxas disfarçadas. Mulheres assexuadas, sereias, selvas incomuns, escamas, tatuagens, madonas, convívio de fragmentos do inconsciente e elementos de paisagem visível, táctil. A magia de Vera está em retratar a natureza que seus olhos, encantados, apaixonados, não cansam de admirar e de representar. Percebe-se nas obras de Vera, a descrição luxuriante da natureza dos viajantes estrangeiros.

MEYER FILHO

Meyer Filho mostra a herança açoriana com galos portugueses, paisagens com casas coloniais do interior da ilha, elementos do folclórico boi-de-mamão, fundos de quintais e um universo povoado por figuras antropozoomorfas, cujas raízes estão ligadas às tradições do fantástico ilhéu, mas não é exatamente a tradição açoriana. Antes, é a imaginação de Meyer Filho. Antes, a visão de Meyer Filho, pois o fantástico açoriano é sombrio, de demônios e bruxas, é a luta cruenta entre o bem e o mal. O fantástico em Meyer Filho é alegre, lúdico, cheio de bom humor e sol. Meyer Filho parte de uma região, no caso a ilha e os Açores, mas sua obra transcende estas estruturas e parte para a criação de uma estrutura verdadeiramente original,

[5] Vera Sabino, no catálogo da exposição Fervor da Ilha, realizada na Fundação Franklin Cascaes, em março de 2002, em comemoração aos 276 anos da cidade.

uma estrutura universal. Em Meyer Filho, traços bárbaros afloram diretamente na tela. Nasceu em Itajaí, em 4 dezembro de 1919. Pintor, desenhista, tapeceiro e ilustrador, Meyer guardava uma paixão explícita pelos galos. Mas sua estréia oficial aconteceu em 1954, com a série "Boi-de-mamão", na qual o artista esbanja especial manejo do preto e do branco. Faleceu em 1991 e costumava dizer que era embaixador de Marte na Terra.

Foi um dos precursores do modernismo em Santa Catarina. Nos anos 50 integrou o Grupo Sul, que sacudiu a pasmaceira artística do Estado com a nova estética. Em 1957 foi um dos fundadores do Grupo de Artistas Plásticos de Florianópolis. Meyer também produziu versões cubistas de seus galos e chegou a ser denominado de um artista naïf, de linha primitista. Suas pinturas são explosões de amarelos, violetas, verdes, vermelhos, azuis e laranjas, cores pelas quais guardava especial estima. O galo, rei absoluto em suas telas, muitas vezes mistura todas essas cores. Mas sua obra não se resumia aos galos, como se costuma a ele se referir - Meyer filho, o pintor dos galos.

Costuma-se dizer que Meyer Filho criou uma obra fantástica sobre o imaginário ilhéu. A rigor, Meyer Filho retratou quintais das casas, nos mostrando um lado das formas da cidade, que não devem ser esquecidas.

Meyer era apaixonado por galos e pelo universo cósmico. Dizia-se marciano e chegou a desenhar figuras extraterrestres que povoavam sua imaginação. Meyer teme a transformação do território ilhéu em terra de ninguém. Autêntico representante da renovação dos anos 50, nos mostrou que a tradição, hábitos e costumes ilhéus poderiam ser preservados, mesmo através de uma revolução formal. Realmente, o modernismo se fortaleceu dessa antropofagia, mas esse aspecto não aparece na representação da cidade e em Meyer Filho, a parcela da cidade em Meyer Filho aparece apenas nos fundos de quintais, assim como veremos em Eli Heil, no capítulo XI, que a parcela da cidade que ela escolhe retratar são os morros.

Meyer Filho, por exemplo, mostra a herança açoriana com galos portugueses, paisagens com casas coloniais do interior da ilha, elementos do folclórico boi-de-mamão, fundos de quintais e um universo povoado por figuras antropozoomorfas fantásticas e nunca vistas, cujas raízes estão ligadas às tradições do fantástico ilhéu, mas não é exatamente a cidade. Antes, é a imaginação de Meyer Filho.

> A primeira sequência de desenhos de Meyer Filho era composta principalmente quanto à temática exterior, de uns fundos de quintal muito líricos, de umas cenas de folclore ilhéu -especialmente o Boi -de -mamão – e, de uns tipos populares. [...] E havia lá uma grande poesia. O verdadeiro tema não era a narração, mas a sua enorme poesia ternura pelas coisas simples no seu aspecto complicado e mais a sua carga solta de fantasia poética que parecia inesgotável. Ela parecia maior do que o próprio desenho. (ANDRADE Fº, 1959).

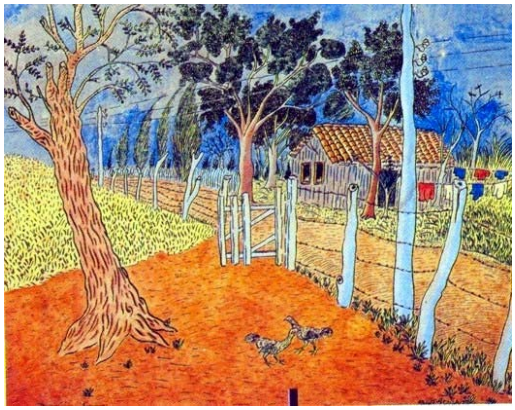


Fig. 21 – Meyer Filho. Paisagem em Coqueiros. 1958. Desenho a nanquim aquarelado sobre papel. 32 x 40, 2 cm.Acervo Sandra Meyer Nunes.(Damião, 1996, p.33). Uma das primeiras paisagens de Meyer Fº, representando uma cena típica da Ilha.

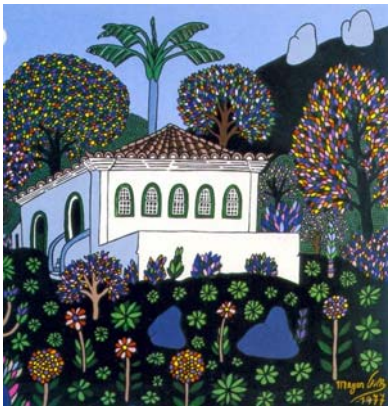


Fig. 22 – Meyer Filho. Casas Açorianas. 1977. {s.n.}. (DAMIÃO, 1996).

Fig.23. Meyer Filho - {s.n.t}. (DAMIÃO, 1996, p.45).

Fig.24 - Meyer Filho. Quintal e casa. 1977. {s.n.t} Catálogo da exposição “Meyer Filho”, Realidade Galeria de Arte, Rio de Janeiro, 1982.

Meyer Filho foi autodidata e embasado em ricas tradições regionais, nem por isso tornou-se um primitivo ingênuo ou regionalista. A paisagem íntima e exteriorizada de Meyer Filho é complexa. A um só tempo perpassa o fio condutor da poesia, conjuga, pela profusão das cores, ora em um mitologismo criador, resultante de uma imaginação poderosíssima, livre, dinâmica, solta. O que se vê em Meyer F é a dimensão de um cosmo por vezes indefinido, a manipulação nervosa e habilíssima do traço, o sopro de uma ironia trespassante, o íntimo prazer do humor, o entrelaçamento do bem e do mal em um fabulário misterioso, a crença nos deuses de época imemoriais, a paixão pelo desconhecido, o gosto obsessivo pela síntese. Trata-se de um artista sem rótulos. O galo, que o popularizou, é mera referência, como já disse, para um desenho rico em sugestões, cuja única regra é a liberdade formal.

Vê-se em Meyer Filho um artista que trabalhou as ricas tradições regionais e construiu uma obra que a transcende. O fantástico açoriano é sombrio, de demônios e bruxas, é a luta cruenta entre o bem e o mal. O fantástico em Meyer Filho é alegre, lúdico, cheio de bom humor e sol. Meyer Filho parte de uma região, no caso a ilha e os Açores, mas sua obra transcende estas estruturas e parte para a criação de uma estrutura verdadeiramente original, uma estrutura universal. Em Meyer Filho, traços bárbaros afloram diretamente na tela.

Fig. 25 - Meyer filho. Galo. {s.d}. Catálogo da exposição "Meyer Filho", Realidade Galeria de Arte, Rio de Janeiro, 1982.

Fig. 26 – Meyer Filho. Bumba-meu-boi. 1971. {s.n.}

Diz ainda Araújo que a temática de Meyer Filho se apóia em quatro linhas principais, que seriam:

a) o "real" fantástico -, na recriação mágica de paisagens bucólicas da ilha, onde fixa fachadas de casas açorianas, fundos de quintais, minuciosa vegetação e flora;

b) o "real"emblemático totêmico- galos desfilando ou em combate, com a pompa de heróis;

c) A tradição folclórica transubstanciada, em que capta, reinterpretando, a tradição folclórica da ilha, particularmente o "Bumba-meu-boi";

d) a proposição de um folclore cósmico, com raízes na subterrânea mitologia ilhoa, surgindo um fantástico fabulário, onde as mulheres transubstanciam em centauros, jacarés podem ter mãos e pés humanos, etc.

As casas açorianas, para ele, tinham significado especial. "Embora se apresentasse e fosse reconhecido como um pintor dos galos" - uma especialidade incontestável - não poderia jamais se reduzido meramente trabalho feito em relação a esse símbolo cultural", diz Damião (1996, p.93). Ressalta-se em Meyer Filho os quintais açorianos que nos dizem algo da representação da cidade, uma das suas tantas parcelas.

> Casas, casinhas, telhados, paisagens fantásticas, povoados de estranhos seres, fundos de quintais, sóis, estrelas, cometas, tudo é perfeitamente integrado e pode ser analisado sob um ponto de vista de conjunto estético. Há galos nos quintais, nos desertos siderais, siderais, como há bruxas no boi-de-mamão e em outras de Meyer Fº. (DAMIÃO, 1996, p.93)

NERI ANDRADE

Artista plástico catarinense, iniciou sua carreira em 1977. Suas obras já foram expostas e premiadas no Brasil e no Exterior. Em 2004 foi Prêmio Aquisição da Bienal Naif de Piracicaba – SP. Sua poética é fortemente identificada com a geografia da Florianópolis. Nas pinturas, a paisagem humana e a natureza do lugar ganham pinceladas delicadas. Com simplicidade temática, registra a utopia do paraíso terrestre. Quando pinta a natureza, evoca a nostalgia do paraíso perdido, uma Ilha que se perde com as transformações urbanas, as agressões ecológicas.

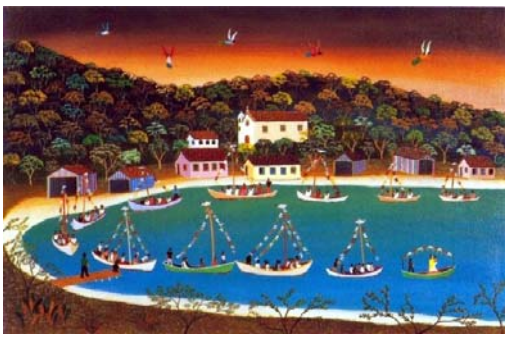


Fig. 27 – Neri Andrade. {s.n.t} Catálogo da exposição "A ilha em Buenos Aires".

Fig.28..Neri Andrade. Farra do Boi. {s.n.t}.Disponível em <http://www.ilhasdobrasil.org.br/CIMBRA/FARRA-DO-BOI-40X60.gif> Acesso em 23 nov.2008.

CONCLUINDO

Estes artistas realizam uma representação do imaginário açoriano, das tradições açorianas, que compõem parte da tradição da cidade, não são absolutas mas constituem um aspecto mais conhecido e divulgado. Convivemos com artistas que apresentam algo de falso nessa açorianidade, mas paradoxalmente aí está também um aspecto da verdade destes artistas e também da ilha que assumiu esta questão da mito-magia, por motivos diversos, sobretudo culturais ou mesmo na falta de algo mais forte. Visão arcaizante, inexistente, na superposição de elementos díspares de cotidiano e fantástico. Os bruxedos de Semy são contraditórios. Porque esses sintomas aparecem? É falso, mas contém uma verdade. Os artistas, apoiados na idéia mito-mágica, criaram uma Florianópolis que foi muito mais uma expressão da intelectualidade ou da necessidade de criação do que uma manifestação dela mesma. É extremamente complexo, mas criaram algo que agora falsamente mantêm.

Como disse Maria Teresa Santos Cunha[6], "A memória sempre tem uma caixa de lápis de cor". Parece que nos faltam antigos espaços de referência e nos agarramos a mito-magia como uma salvação num deserto cultural. Nossa cultura é híbrida demais para ter uma só referência. Isso não significa que seja um deserto; significa que é múltipla, multifacetada, fragmentada. Não há como unificar tudo isso através da mito–magia, porque soa falso.Esse é o ponto que trago em discussão. A mito – magia é importante, faz parte das nossas tradições, mas não é absoluta.

Em parte, essa questão mito-mágica iniciou com o Gapf, mas sem essa conotação, depois foi plantada nas artes plásticas, por Adalice Araújo, e também, sustentada por João Otávio Neves Filho. Em Florianópolis, é inegável o referencial mítico-mágico e bruxólico na obra de alguns artistas. Não resta dúvida que muito desta tradição foi construída, assumida por inúmeros artistas e continua ainda hoje a conviver com outra produção que nem de perto se reporta a isso. Penso que a força que esta corrente teve está mais ligada a um vazio conceitual do que a uma memória coletiva. Na realização de nossa história, faz parte dessa integração, mas não é o todo.

Para João Otávio Neves Filho:

> Vinte anos após o lançamento do antológico Mito e Magia de Adalice Araújo, é no mínimo curioso constatar a persistência de elementos que a autora tão bem abordou em sua tese. Esses elementos míticos se fazem presentes em diversos artistas surgidos desde então e pertencentes às mais diversas gerações (NEVES Fº, 2001, p.25).

Para Neves Fº, alguns elementos habitam o inconsciente ilhéu e seguem alimentando a obra de vários artistas atuantes. O sentimento insular, base da açorianidade, está expressa na "ilha-mito" e serve de metáfora do planeta. Ninguém expressa melhor que o ilhéu o sentimento de exílio e desterro.

> A sensação frente ao horizonte do mar é semelhante ao que se sente frente ao espaço cósmico, só que o ilhéu tem essa vivência exacerbada. A simbologia do barco, por exemplo, passa ater a mesma conotação que a das naves espaciais para os habitantes da terra firme (NEVES Fº, 2001, p.25).

Os artistas que estão nesta linha abrem-se às influências internacionais, olham para suas raízes sem saudosismos, enfrentando o presente sem perder de vista o futuro e buscam, sobretudo, atingir o universal, objetivo de todas artes verdadeiras, açorianas ou não, partindo de suas singularidades.De fato isto é muito presente. Nessa Florianópolis, um tanto paradoxal, integrada ao mundo, alinhada com a categoria de verticalidade, ocorre também o palco da folclorização e da caricatura. O fato de ser Capital do Estado deu a Florianópolis certa primazia sobre as demais cidades catarinenses, porém sua fase de belas fachadas róseas e brancas, de platibandas adornadas de cupidos e festões, ocorrera no início do século XX. Estes detalhes, documentados em fotos de domingueiros passeios em carros de burros, de retretas da praça XV, de procissões do Senhor Morto, de cortinados de filó, caramanchões perfumados pelas glicínias e jasmins, já passaram.

---

[6] Mesa redonda do projeto quartas transdisciplinares realizada em 23 de abril de 2003, no MIS – Museu da Imagem e do Som, do programa de Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas.

> O porto deixou de abrigar navios vindos do outras terras e, pouco a pouco, a cidade foi se descaracterizando; sua bela arquitetura foi desaparecendo e seu espaço urbano se deteriorando. As pessoas já não se encontram como antes, para serões onde os 'casos raros' eram assunto, já não se ouvem mais os relatos dos boitatás que sobrevoavam os morros da ilha; as bruxas vão, aos poucos, desaparecendo, e as novas gerações nem sabem o que é um Pão por Deus, um Pau–de-fita, ou um congresso bruxólico (LORENZ, 1985, p.16)[7].

Acredita-se que neste caso, a história subordina a memória, a sua narrativa toma o lugar da memória e faz dela matéria para a construção de seu discurso. A memória de uma cidade, resgatada em palavras, gestos, vozes e materialidades serão explicadas pela história. Diz Pesavento (2002), que a história toma a memória como fonte e lhe atribui confiabilidade. É nesta medida que a história de uma cidade é pontuada na memória social por datas, fatos, nome, ritos, sons, que se associam a paisagens, monumentos, edificações, que compõem a identidade de uma *urbs*, e que darão a sensação de pertencimento e o traço distintivo que acompanhará esta cidade no tempo.

> Em suma, ao construir a Memória de uma cidade, a História define o que deve ser lembrado, celebrado, tombado, contado, recontado para os homens do presente sobre o passado, contendo a aspiração de preservar tais imagens no futuro. Tutelando a Memória, a História faz a cidade encontrar seus deuses (PESAVENTO, 2002, p.35).

E esses deuses seriam, conforme Calvino (1984, p.6), os elementos comuns que distinguem uma cidade da outra. Sua identidade, sua cara, sua alma, seu modo de ser, seu espírito. A memória torna presente o ausente e isto se dá pela força do pensamento, que é capaz de trazer de volta aquilo que teve lugar no passado. Coloca em evidência a propriedade da representação inerente ao conceito de memória, ou seja, estar no lugar de, representar por outro/algo, aquilo/aquele que não está presente.

Referências bibliográficas

Abreu Jr, Alberto Ferreira de. (2001).Florianópolis: A cidade vista por seus personagens. Florianópolis, Pentagrama

Andrade Filho. João Evangelista (2008) Sua excelência, a pintura catarinense. In: http://semy.websabino.com/criticas.htm. .Acesso (consultado na internet em 23 de novembro de .2008).

Andrade Fº, J. Evangelista(2002) Fervor da ilha. Fala Bernunça. Jornal da Fundação Franklin Cascaes. Florianópolis, ano 10, nº 34. Abril/maio de 2002.

Araújo, Adalice. (1979) Mito e Magia na Arte Catarinense.Florianópolis: IOESC.

BAY, Dora Maria.(2003) Paisagens da alma na poética Semy. 2003. In : http://semy.websabino.com/criticas.htm .Acesso (consultado na internet em 23 de novembro de .2008).

Calvino, Ítalo.(1984) The gods of the city. Monumentality and the city. Cambridge. The Harvard architetural review IV.

Carneiro, Glauco (1987) – Florianópolis: roteiro da ilha encantada. Florianópolis: Expressão.

Cultura Açoriana. In:http://www.megailha.com/cultura_acoriana. Acesso 22 nov.2008.

Damião, Carlos (org.). (1996) Meyer Filho: Vida & Arte. Florianópolis: FCC Edições.

Halbwachs, Maurice (1990) – A memória coletiva. São Paulo: Vértice/Editora Revista dos Tribunais.

Lehmkul,Luciene.(1996) Imagens além do círculo: o grupo de artistas plásticos de Florianópolis e a positivação de uma cultura nos anos 50. 126f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Lins, Jaqueline Wildi (1993) O universo plástico de Meyer Filho. 119f. Monografia (Especialização em Arte-Educação) – Centro de Artes da Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis.

Lorenz, Jandira. (1985) A obra Plástica de Eli Heil. Florianópolis: FCC.

Marquetti, Fabiane Patrícia (1999) A crítica de arte: uma trajetória em Florianópolis. Monografia de curso de especialização em linguagem plástica contemporânea. Florianópolis, UDESC.

Neves Fº, João Otávio (2001) Arte contemporânea em Santa Catarina. Introdução.Florianópolis: Editora Agnus Ltda. Cadernos do Masc, nº 1, 2001.

Neves Fº, João Otávio. (2001) Mitos açorianos na arte catarinense. Breve abordagem de elementos que habitam o inconsciente ilhéu. Jornal Ô Catarina. Florianópolis, nº 50, nov/dez.2001.

O universo bruxólico de Franklin Cascaes. (2008) In: http://www.overmundo.com.br/agenda/o-universo-bruxolico-de-franklin-cascaes. (consultado na internet em 22 de novembro de 2008).

Pesavento, Sandra Jatahy. (2002). Memória, História e Cidade: Lugares no tempo, momentos de ação. In: ArtCultura. Revista do NEHCA – Núcleo de Estudos em História Social da Arte e da Cultura. Universidade Federal de Uberlândia. Nº 4 .Vol.4.

Pisani, Osmar. (2000) Arte catarinense: uma paisagem em transformação. IN Corrêa, Carlos Humberto (2000) (org). A realidade Catarinense no século XX. Florianópolis: IHGSC.

Pisani, Osmar. (2002) Artes Plásticas: visualidade plural.In: Pereira, N.do Vale et al . (2002) (org). A ilha de Santa Catarina: espaço, tempo e gente. Florianópolis: Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, vol.2.

[7] Conforme entrevista concedida à Jandira Lorenz, transcrita no programa da apresentação do Boi-de-mamão do Tico- Tico, no verão de 1981.

Ramos, Sérgio da Costa. (2000) Vera Sabino: triunfo da transfiguração. Catálogo da exposição em comemoração aos 30 anos de pintura. Espaço Cultural Fernando Antônio Medeiros Beck, Badesc.
Schmidt, Jayro.(2000) As artes em Santa Catarina. Jornal Ô Catarina, março e abril de 2000, nº 39, (pp.14-15)
Tércio da Gama. Artista das coisas da ilha e fundador do Grupo Sul completa 50 anos de pintura. In: http://frentedaculturasc.blogspot.com:80 . (consultado na internet em 15 de março de 2008).

Cotidiano Lírico e testemunho Social: Representações Populares Brasileiras na Pintura de Di Cavalcanti (1920-1930)

Rogério Medeiros
Universidade Federal do Rio de Janeiro
rogmedeiros@uol.com.br

Resumo: Esta pesquisa tem como objetivo analisar a obra de Emiliano Augusto Cavalcanti de Albuquerque e Melo, o pintor carioca Di Cavalcanti (1897-1976), que teve por temática dominante a diversidade das representações populares brasileiras. Trata-se de uma produção significativa, gerada no âmbito do movimento modernista e que expressa as tentativas contraditórias efetuadas por setores intelectuais para criar uma arte que fosse a expressão da nacionalidade na primeira metade do século XX. O conjunto das obras que será analisada pertence ao período de nascimento e solidificação do movimento nas décadas de 1920-1930. Inserindo-se dentro de um processo de conhecimento e interpretação da realidade brasileira, o modernismo não ficou apenas no desmascaramento da estética passadista, mas procurou abalar toda uma visão do país que subjazia à produção cultural anterior à sua. O modernismo foi tomar das vanguardas européias as bases de sua linguagem, a deformação do natural como fator construtivo, o popular e o grotesco como contrapeso ao falso refinamento academicista, a cotidianidade como recusa à idealização do real, a fragmentação como processo de recusa da linguagem tradicional. As telas de Di Cavalcanti reproduzem não só a cultura material como também a imaterial, pois abrange as expressões e as tradições que um grupo de indivíduos preserva: os saberes, os modos de fazer, as formas de expressão, celebrações e os lugares, as festas e danças populares, lendas, músicas, costumes e as mais variadas tradições. A discreta simplicidade desses valores escapa hoje à sufocante mentalidade consumista e massificada.

O modernismo brasileiro é um movimento de amplo espectro cultural desencadeado nos anos 1920, onde convergiram elementos das vanguardas que surgiram na Europa antes da Primeira Guerra Mundial, que foram assimiladas em fragmentos justapostos e misturados. Essas influências estão disseminadas, sem rígidas fronteiras estéticas, entre todos os artistas que conviveram com a experiência turbulenta da modernidade.. Percebe-se a predominância de valores expressionistas nas obras de precursores como Lasar Segall, Anita Malfatti e Victor Brecheret e, nas etapas seguintes, do modernismo, a convergência de elementos cubo-futuristas e a emergência do surrealismo, que estão na pintura de Tarsila do Amaral, Vicente do Rego Monteiro e Ismael Nery, enquanto influências cubistas e fovistas constituem inicialmente a estrutura básica das obras de Di Cavalcanti.

O ano de 1922 é frequentemente citado como símbolo da mutação em curso. Foi quando ocorreu a primeira revolta de jovens oficiais, os tenentes, cujas rebeliões e longas jornadas através do país iriam demonstrar a adesão da nova geração militar ao projeto de reforma do Estado, de tal modo que este pudesse dar forma à nação. Data daí igualmente a fundação do Partido Comunista Brasileiro (PCB), que também passaria a subscrever as ambições nacionalistas em meados do decênio seguinte. Foi ainda o momento em que o modernismo irrompeu no domínio cultural, com a realização da Semana de Arte Moderna em São Paulo. O movimento modernista é um momento decisivo sob diversos aspectos. Ele inspira a renovação de formas expressivas da arte brasileira e define o conceito de modernidade. Esta modernidade cultural é contemporânea das vanguardas européias e deseja também explorar os fundamentos da nacionalidade brasileira para encontrar sua identidade e sua linguagem, para descobrir suas diversidades estéticas e culturais.

A experimentação estética revolucionária caracteriza fortemente os primeiros anos do movimento: propõe uma radical mudança na concepção da obra de arte vista não mais como mimese (no sentido em que o naturalismo marcou, de forma exarcebada, esse termo) ou representação direta da natureza, mas como objeto de qualidade diversa de relativa autonomia. Por outro, inserindo-se dentro de um processo de conhecimento e interpretação da realidade brasileira, não ficou apenas no desmascara mento da estética passadista, mas procurou abalar toda uma visão do país que subjazia à produção cultural anterior à sua. O modernismo foi tomar das vanguardas européias sua concepção de arte e as bases de sua linguagem a deformação do natural como fator construtivo, o popular e o grotesco como contrapeso ao falso refinamento academicista, a cotidianidade como recusa à idealização do real, a fragmentação como processo de recusa da linguagem tradicional. Para realizar tais princípios os vanguardistas europeus foram buscar inspiração em grande parte nos procedimentos técnicos da chamada arte primitiva, aliando-se à tradição artística de que provinham e, por essa via, transformando-a (MEDEIROS, 1995). A arte européia, salienta Mario Pedrosa, toma novos caminhos e novos procedimentos. “Agora, na sua independência em relação ao mundo exterior, na sua hostilidade à representação naturalista, na sua tendência à pura realização criadora, isto é, ao estilo, ela instintivamente se aproxima da arte dos povos estranhos ou alheios ao ideal naturalista grego” (PEDROSA,1979:119-145).

Como afirma Pécaut, o modernismo mostra a indissociabilidade do plano cultural e político: a transformação de uma “nação-latente” e uma “nação-sujeito” supõe de fato um empreendimento de longo fôlego. Raros são os participantes da

Semana de Arte Moderna que não estão naquela época comprometidos politicamente seja com o nacionalismo conservador, seja com o nacionalismo progressista (PÉCAUT, 1990: 27). O projeto nacionalista nascido no movimento é redigido sob a forma de manifestos e de obras. Esse projeto deve ser entendido dentro do quadro mais geral das contradições da cultura brasileira e trata-se do primeiro movimento estético nacional voltado para o futuro. Nesse projeto, a questão do nacionalismo é fundamental. No centro de debate, há o problema da cultura que pretende ser herdeira da cultura ocidental e que procura marcar suas diferenças.

Antonio Candido assinala que na cultura brasileira há uma ambiguidade fundamental: a de sermos um povo latino, de herança cultural européia, mas etnicamente mestiço, situado no trópico, influenciado por culturas primitivas, ameríndias e africanas. Segundo o autor, nossas **deficiências**, supostas ou reais, são reinterpretadas como **superioridades**. O mulato e o negro são definitivamente incorporados como temas de estudo, inspiração e exemplo. O primitivismo é agora fonte de beleza e não empecilho à elaboração da cultura. Candido esclarece que, em **Macunaíma**, Mário de Andrade compendiou alegremente lendas de índios, ditados populares, obscenidades, estereótipos desenvolvidos na sátira popular, atitudes em face do europeu mostrando como cada valor aceito na tradição acadêmica e oficial correspondia, na tradição popular, um valor recalcado que precisava adquirir estado de literatura (CANDIDO, 1976:120).

Imaginário Fragmentado

Na trilha da ruptura com os códigos de representação naturalista, fiel à aparência imediata do mundo físico, os modernistas criam um imaginário fragmentado onde prevalece em muitos aspectos o discurso anti-ilusionista, o mundo da metamorfose (MEDEIROS, 1999). Trata-se da linguagem perdida de que fala Jean Duvignaud a propósito da descoberta da arte primitiva efetuada por Paul Klee ao desembarcar na Tunísia. Esta linguagem "que são os signos, os símbolos das sociedades não-européias, não é perceptível pela imagem da arte que a Europa deu a si mesma, mas pelo questionamento desta imagem que empreende a vanguarda artística européia que é e que continuar a ser por seu movimento negador uma negação permanente da Europa e do Ocidente" (DUVIGNAUD, 1976:42) É nesta linguagem perdida que germinam os frutos estéticos do modernismo, onde pode-se encontrar uma certa semelhança. Com os modelos europeus da vanguarda artística. Tal como Gauguin rompe com a "cor culta" em proveito da "cor exótica" ignorada pela cultura ocidental, os modernistas ignoram a "representação culta" da pintura acadêmica, herdeira dos valores plásticos e temáticos do neoclassicismo.

No âmbito das ciências sociais e da teoria da arte há diversos significados para o conceito de "primitivo". O uso aparece pela primeira vez no século XVI como atributo dos pintores e escultores em atividades nos séculos XIII e XV, período imediatamente anterior àquele conhecido como Altas Renascença. No século XX, o termo passa a designar, na esteira de estudos etnológicos, a produção artística que permanece, de algum modo, isolada e independente da cultura vigente. Simplicidade, ingenuidade, inexperiência, inobservância dos padrões eruditos são alguns dos atributos da arte primitiva. Com isso, é considerada primitiva a arte popular e a arte da pré-história, a arte **naïf**, bem como a arte advinda de fora da Europa, como a africana, a da América pré-colombiana, a indígena e dos habitantes das ilhas do Pacífico. Em última instância, essa visão profundamente eurocêntrica considera primitiva toda a manifestação artística portadora de valores estranhos ou diversos dos vigentes nas sociedades ocidentais economicamente avançadas.

No desenvolvimento da arte moderna, essencialmente antinaturalista, vários são os movimentos de revalorização da arte primitiva, tanto do ponto de vista formal quanto espiritual. Ainda no século XIX ocorre a "descoberta", por parte dos impressionistas, das gravuras japonesas – representações livres dos códigos da pintura européia -, o que é fundamental para o nascimento da pintura moderna. O interesse de artistas como Emil Nolde, Paul Gauguin, Henri Moore, Paul Klee, Henri Matisse, Marc Chagall, Max Ernst, Joan Miro, Amedeo Modiglianai, Pablo Picasso, entre tantos outros, por manifestações ditas "primitivas" coaduna-se com o interesse pela busca dos padrões formais e valores humanos alternativos ao racionalismo da sociedade européia moderna e sua cultura. Esses diversos movimentos em direção à arte primitiva, que têm início na passagem do século XIX para o XX, são de modo geral tratados como "primitivismo". Em alguma parte de sua formação, expressionismo, cubismo, fovismo, dadaísmo e surrealismo fizeram sua viagem ao primitivo e aos seus valores e formas primordiais na intenção de renovar a arte ocidental.

No Brasil, a redescoberta da arte primitiva é importante para alguns dos mais importantes artistas modernistas como Tarsila do Amaral, que busca não apenas as cores e aparente simplicidade de linguagem da arte popular como se interessa pelo universo fantástico dos mitos africanos e indígenas. Vicente do Rego Monteiro é influenciado pela estilização geométrica e ornamentação da cerâmica marajoara. Alfredo Volpi também se torna conhecido por sua aproximação à cultura popular e aos pintores primitivos italianos pré-renascentistas. No caso de Djanira, observa-se não apenas a predileção por temas comuns à pintura **naïf** como a influência de sua composição pictórica. Nota-se ainda a atuação marcante do crítico de arte Mário Pedrosa, defensor da criação do Museu do Índio, Museu de Arte Virgem e do Museu de Arte Popular como integrantes do Museu das Origens, no Rio de Janeiro.

No Brasil, as culturas primitivas se misturam à vida cotidiana ou são reminiscências ainda vivas de um passado recente. As ousadias de um Picasso, um Brancusi, um Max Jacob, um Tristan Tzara, eram, no fundo, mais coerentes com a nossa herança cultural do que com a deles. O hábito em que estávamos do fetichismo negro dos calungas, dos ex-votos, da poesia folclórica, nos predispunha a aceitar e assimilar processos artísticos que na Europa representavam ruptura profunda com o meio social e as tradições espirituais. Os nossos modernistas se informaram, pois,rapidamente da arte européia de

vanguarda, aprenderam a psicanálise e plasmaram um tipo ao mesmo tempo local e universal de expressão, reencontrando a influência européia por um mergulho no detalhe brasileiro.

Juntamente com a assimilação da vanguarda européia surge também o nacionalismo acentuado desta geração renovadora, que deixa de lado o patriotismo ornamental de Olavo Bilac, Coelho Neto ou Rui Barbosa, para amar com veemência o exótico descoberto no próprio país pela sua curiosidade liberta das injunções acadêmicas. Antes de ser a descoberta do exótico, a convivência com as artes negra e ameríndia significa para os modernistas o encontro com seus próprios valores, que estavam adormecidos, através de um repertório que privilegia os desdobramentos da representação, o senso do fantástico, a deformação do sobrenatural, o canto do cotidiano ou a espontaneidade de inspiração.

O modernismo não estabelece apenas um traço de união entre o nacional e o internacional, mas resgata também o binômio civilização/barbárie que é tratado muitas vezes entre a ironia refinada e o humor agressivo, conforme a proposta antropofágica de Oswald de Andrade (TELES, 1977:293-300). A antropofagia evidencia a relação conflituosa que existe entre duas culturas, visto de maneira mais explícita na absorção do inimigo sagrado e sua transformação em totem. Esta devoração do pai totêmico – a cultura européia – para absorver suas virtudes e e revigorar seu próprio organismo – a cultura brasileira – é destacada pelos escritores e pintores do Modernismo de 1922. Neste sentido, existem profundas semelhanças entre **Macunaíma**, de Mário de Andrade, os quadros de Di Cavalcanti, Tarsila do Amaral, Anita Malfatti e e as **Bachianas** de Villa-Lobos. O discurso ideológico (a representação do mundo) dos modernistas é totalmente vinculado ao discurso estético (estrutura de signos e do imaginário) que caracteriza suas criações. De fato, os dois discursos são regidos por uma utopia que os tornam inseparáveis.

Tudo parece convergir para as palavras de Jean Duvignaud: "A utopia, com sua minúcia pedante, supõe a destruição radical da economia presente e a aparição de um mundo novo, porque ela oferece o campo livre para uma especulação infinita". Duvignaud cita Ernst Bloch e lembra ainda que a utopia é " a realização do desejo infinito encontrando suas forças no livre exercício da fantasia criadora". E acentua as diferenças essenciais entre a indústria e a utopia: se a primeira produz, a segunda inventa: "A utopia explode nas civilizações industriais na medida onde está irremediavelmente dissolvida o elo que une o artista e o poder" (DUVIGNAUD, 1984: 38-39)

Numa sociedade marcada pelo desenvolvimento desigual e excludente, a combinação do arcaico e do moderno estará sempre presente, sobretudo nas obras mais significativas do movimento. "Ou seja, o imaginário brasileiro não precisa recorrer ao pensamento "mágico" ou " pré-lógico" de outras culturas, visto que ele já se encontra enraizado entre nós. À especificidade da cultura popular brasileira se junta a cultura de massa, cujo legado já se encontra no editorial da revista **Klaxon**, primeiro órgão do movimento modernista, publicado em maio de 1922. O editorial afirma: "A cinematografia é a criação artística mais representativa da nossa época. É preciso observar-lhe a lição" (TELES, 1977: 235).

Imagem e Representação

Conforme já afirmamos, a primeira etapa deste estudo concentrar-se-á na obra de Di Cavalcanti.. Nossos procedimentos de análise são delimitados e fundamentam-se nos processos metodológicos da semiótica da imagem. Os desenvolvimentos mais recentes no campo da especulação científica sobre a imagem registraram-se a partir da expansão do estruturalismo e da semiologia, que ocorreu em fins da década de 1950 e que, sobretudo na França, se materializou em descobertas importantes e em resultados valiosos, através das obras de Roland Barthes, Louis Marin, Violette Morin, George Péninou, Abraham Moles, Pierre Fresnault-Deruelle e, mais recentemente, através de Jacques Aumont, Philippe Dubois e Martine Joly. Não podemos esquecer que, na Itália, Umberto Eco sistematizou importantes trabalhos sobre as articulações dos códigos visuais na pintura, na arquitetura, no cinema, na publicidade e nas histórias em quadrinhos.

Nesse contexto, a definição canônica do termo imagem parece um ponto de partida necessário. Na atualidade, quando falamos de uma teoria da imagem referimo-nos basicamente a qualquer representação visual que mantenha uma relação de semelhança com o objeto representado. As imagens como representação inteligível de alguns objetos capazes de ser reconhecidos pelo homem necessitam concretizar-se materialmente. "A primeira consequência dessa observação – salienta Martine Joly – é constatar que esse denominador comum da analogia, ou da semelhança, coloca de imediato a imagem na categoria das representações. Se ela parece é porque ela não é a própria coisa: sua função é, portanto, evocar, querer dizer outra coisa que não ela própria, utilizando o processo de semelhança. Se a imagem é percebida como representação, isso quer dizer que a imagem é percebida como signo" (JOLY, 1977:39).

Não pode haver imagem sem um processo de comunicação. Se processo se estabelece quando existe um sujeito emissor, uma mensagem, um meio (canal, mídia) de transmiti-la e um sujeito receptor. No caso da teoria da imagem, a mensagem que intervenha no processo deverá ser adequada e manter uma relação de reciprocidade em relação ao fenômeno iconográfico. Em primeiro lugar, deveremos prever a presença de um código, isto é, de um conjunto de conhecimentos que o sujeito emissor e o sujeito receptor possuíam em comum antes de começar a comunicação. O código servirá, pois, para que possamos "ler" as imagens uma vez que elas contêm o sistema de correspondência que nos permitirá interpretar a mensagem visual. Quando lemos um jornal, vemos um filme ou olhamos uma pintura, não fazemos mais do que interpretar um código (MEDEIROS, 1998: 30).

Nessa linha de investigação, a obra de Rudolf Arnheim sobre o pensamento visual pode se constituir um rico instrumento de análise das construções visuais que são objeto de reflexão nesta pesquisa. De acordo com essa concepção, ao lado do pensamento verbalizado formado e manifestado pela mediação deste artefato humano que se chama linguagem, há

espaço para um modo de pensamento mais imediato que não passa, ou pelo menos não passa inteiramente, a partir das percepções de nossos órgãos dos sentidos: o pensamento sensorial. Entre esses atos de pensamento, é privilegiado o pensamento visual de todos os nossos sentidos, a visão é o mais intelectual, o mais próximo do pensamento, e talvez o único cujo funcionamento esteja de fato próximo ao do pensamento.(ARNHEIM, 1994).

Fundamentamos nossos objetivos também na premissa de Clifford Geertz, que, citando Matisse, afirma que "os meios através dos quais a arte se expressa e o sentimento pela vida que os estimula são inseparáveis. Assim como não podemos considerar a linguagem como uma lista de variações sintáticas, ou o mito como um conjunto de transformações estruturais, tampouco podemos entender objetos estéticos como um mero encadeamento de formas puras". Geertz salienta que "para que uma abordagem da estética possa ser chamada de semiótica – ou seja, uma abordagem cujo objetivo seja explicar o significado de determinados indicadores – ela não pode ser uma ciência formal como a lógica ou a matemática e sim uma ciência social como a história ou a antropologia." Geertz conclui que para que a arte possa ser estudada de forma eficaz "a semiótica terá que ir além do estudo de sinais como meios de comunicação, como um código a ser decifrado, e considerá-los como formas de pensamento, um idioma a ser interpretado". (GEERTZ, 1999: 178-81). O autor faz a defesa de um conceito de cultura essencialmente semiótico. A semiótica aplicada à cultura é analisada como um conjunto unificado de sistemas denominada de teias de significados: o mito, a religião, a arte, a escrita, a comunicação, a moda, os hábitos sociais e o próprio homem ser complexo de significados. Através da compreensão desses significados e sua inter-relação, pode-se constituir uma ciência interpretativa ou obter conceitos mais definidos de cultura. Geertz analisa o que poderia ser uma descrição superficial e uma descrição densa. Na primeira o etnógrafo procede a uma codificação em que a sua investigação é vista como mera observação e descrição de códigos. Na segunda as situações produzidas são percebidas e interpretadas. Está em jogo um fato ocorrido num dado lugar, numa dada ocasião, que gerou um fato social e a sua importância para a análise antropológica e a eficácia da prática do etnógrafo que pode até ser confundida com a atividade de decifrador de códigos, quando na verdade está voltada mais para um crítico literário

(GEERTZ: 1989).

Di Cavalcanti nasceu aos 6 de setembro de 1897, no Rio de Janeiro, Influenciado pelo cubismo, fovismo e o surrealismo, foi um dos mais típicos pintores brasileiros pela temática popular, que inclui o carnaval carioca, mulatas sensuais, paisagens suburbanas e naturezas-mortas com frutas tropicais. Iniciou sua atividade artística como desenhista fazendo ilustrações, charges e caricaturas. Em 1914, teve seu trabalho publicado pela primeira vez em uma revista, mas realmente iniciou a carreira em 1916, publicando charges políticas na revista **Fon-Fon**. Em 1917 começou a pintar sob influência do **art nouveau**. Estreou no Salão de Humoristas em 1916, no Rio de Janeiro. Mais tarde, transferiu-se para São Paulo, onde frequentou por um tempo a Faculdade de Direito. Entre 11 e 18 de fevereiro de 1922 idealiza e organiza a Semana de Arte Moderna no Teatro Municipal de São Paulo, e cria o catálogo e o programa do evento.

Em 1923, com 26 anos, faz sua primeira viagem à Europa, permanecendo em Paris até 1925. Morou e trabalhou num pequeno ateliê no bairro Montparnasse, pintando e escrevendo artigos semanais como correspondente do jornal carioca **Correio da Manhã**. Os ateliês, galerias e cafés parisienses foram aprendizados e inspiração para sua arte. Foram também fontes de assuntos, entrevistas e novidades para seus artigos e reportagens. Expõe em Londres, Berlim, Bruxelas, Amsterdã e Paris. Na capital francesa, reencontrou colegas como Anita Malfatti, Brecheret e Sérgio Milliet, e conviveu com pintores, escritores, músicos, críticos, dramaturgos e vários outros personagens no riquíssimo meio intelectual e artístico da capital francesa. Convive com Léger, Marx Ernst, De Chirico, Matisse, Picasso, Braque, Jean Cocteau, Blaise Cendras, Paul Eluard, André Breton, Leon Paul Fargue, Miguel de Unamuno e os músicos Darius Milhaud, Poulenc e Auric. Seus contatos com a diversificada Escola de Paris e todas as correntes artísticas inovadoras concorreram para aumentar a sua convicção no propósito de ousar e destruir velhas barreiras, colocando a arte brasileira em compasso com o que acontecia no mundo. Com visíveis influências marcantes de Picasso e Braque, foi também tomado de admiração pela obra de Ticiano, após passagem pela Itália.

Em 1926, retorna ao Brasil e ingressa no Partido Comunista. Segue fazendo ilustrações. Faz nova viagem a Paris e cria os painéis de decoração do Teatro João Caetano no Rio de Janeiro Em 1929, executou os primeiros painéis modernos do Brasil para o Teatro João Caetano, no Rio de Janeiro, e neles deixou as marcas de seu estilo: um cubismo atenuado por curvas barrocas e motivos populares como o carnaval e o samba. Nos anos 1930, inicia suas participações em exposições coletivas, salões nacionais e internacionais como a **International Art Center**, em Nova Iorque. Em 1932, funda em São Paulo, com Flávio de Carvalho, Antonio Gomide e Carlos Prado, o Clube dos Artistas Modernos. Sofre sua primeira prisão em 1932 durante a Revolução Paulista. Voltou a residir em Paris entre 1935 e 1940 e, nesse período, pintou várias obras de temática brasileira, como **Scène brésilienne** (Museu Nacional de Arte Moderna, Paris) e **Ciganos** (Museu Nacional de Belas-Artes, Rio de Janeiro). Na década seguinte, atingiu o apogeu de seu talento e se tornou um dos mais notáveis pintores brasileiros gerados pelo modernismo.

Di Cavalcanti morreu no dia 26 de outubro de 1976. Deixou-nos uma obra que revela sensualidade, arte barroca, erotismo, religiosidade, cubismo, festas populares, samba e carnaval, burguesia, pescadores, operários, natureza morta, flores, mar, paisagens, maternidade misturando-se a caricaturas, charges, retratos, painéis, murais, cenários e ilustrações. Para a invenção de uma linguagem própria, o pintor encontrou apoio na reinvenção da brasilidade, que caracterizou o nosso modernismo, voltada para a busca de identificação com o país e sua cultura, distinguindo-se dos europeus mais dirigidos para questões preponderantemente estéticas. Uma das linhas de força das vanguardas européias do começo do século 20 era o interesse pelo lado selvagem da vida, seja fora, seja dentro do indivíduo, e de que a arte se tornou a expressão. Já no Brasil,

onde a arte vigente, naquela época, era expressão da cultura da elite social e cultural, a tendência foi redescobrir o Brasil primitivo, também selvagem,

Mas ingênuo.

Relatos Etnográficos

Em lugar de ir ao subconsciente, como fizeram os expressionistas, os nossos modernistas voltaram-se para o Brasil arcaico, anterior à civilização industrial. É nisso que a pintura de Di Cavalcanti difere de seus companheiros de revolução artística, pois ele se volta para o Brasil urbano e suburbano contemporâneo, sendo as suas principais inspirações a paisagem e os costumes populares cariocas. Ao mesmo tempo em que descobria um caminho próprio para sua pintura, o pintor fazia dessa descoberta a expressão de uma nova concepção de beleza feminina, que substituía, não apenas cânones artísticos do passado, por novos, mas também o valor social da mulher mestiça como inspiradora do amor simples e sensual. É verdade, no entanto, que, na sua pintura, essa figura feminina, se não é mero símbolo sexual ou pitoresco, tampouco é o tema único de seus quadros. À sua ousadia estética e perícia técnica, marcada pela definição dos volumes, pela riqueza das cores, pela luminosidade, vem somar-se a exploração de temas ligados ao seu cotidiano, que ele percebia com vitalidade e entusiasmo.

O estranhamento que o visitante leigo eventualmente já sentiu em relação aos tipos humanos gordos ou excessivamente arredondados de Di Cavalcanti provavelmente será superado se ele observar os exercícios de criação do pintor realizados nesses desenhos. Verá que a caricatura não foi apenas um momento em sua obra, mas uma escolha consciente, a partir da qual moldou seus personagens, para lhes dar os contornos e as cores que a pintura acadêmica, anterior à Semana de Arte Moderna de 1922, não soube registrar. Ali estão, pela primeira vez na pintura século XX, os negros e mulatos, o morro e seus casebres, chapéus de palha e camisetas listradas, o violão e a lua, os pés descalços e o balde na cabeça, a galinha e a porteira, o carnaval e os foliões, os coqueiros e os pedintes, com as lentes de aumento e os traços intencionalmente fortes para brasileiros que ainda não sabiam se reconhecer no mundo da pintura. O artista pintou os subúrbios cariocas tomados por personagens da noite - homens geralmente em busca de diversão e da companhia de mulheres e prostitutas. Os ambientes -.bares, bordéis, gafieiras e festas - são representados com destaque na sensualidade das personagens e na naturalidade e tranquilidade da socialização presente nos locais. No entanto, além da noite e ambientes festivos, as mulatas criadas pelo pintor habitam outros locais e sempre envoltas em sensualidade e beleza. Elas foram retratadas também em ambientes fechados, em momentos de descanso e solidão.

Elegemos seis criações significativas que cobrem o período que delimita esta pesquisa: **Serenata** (1925), **O Remador** (1927), **Roda de Samba** (1929), **Feiticeiro** (1929), **Mulatas e Pássaros** (década de 1930) e **Sesta** (1938). (MAUSS: 1967). Para a análise desses módulos teremos como base a descrição semiótica das obras através de códigos dominantes: pictórico (compreendendo os princípios da composição e os elementos fundamentais de percepção e comunicação visual), espacial, cromático, gestual e cenográfico (KIENTZ: 1973, 17-42); (MARIN: 1973, 82-121). O imaginário de Di Cavalcanti é dominado por três códigos –, gestual, espacial e cromático – sendo o primeiro situado no discurso icônico das representações humanas, cabendo aos outros o discurso plástico. È assim que vemos as suas telas, que são, ao mesmo tempo, impregnadas pela dramaturgia do acolhimento e da celebração e pela liberdade cromática.

Antes de iniciarmos as análises das telas selecionadas torna-se necessário realçar que há algumas experiências episódicas no repertorio criador de Di Cavalcanti que não correspondem ao seu recorrente imaginário festivo. Em **Operários** (1933) (imagem 2), o desenho monocromático sobre o ambiente fabril, oscila entre o cinza e os pigmentos claros. Aqui, o pintor se revela um observador profundo do mundo do trabalho, que é representado de maneira sombria e triste. Trata-se de uma linha temática comprometida com os movimentos sociais que sensibilizaram o pintor na convulsionada década de 1930. . Em **Mangue II** (década de 1930) (Imagem 1), nos traços do nanquim, surge o tom soturno. Vestígios expressionistas nos domínios tropicais e documento iconográfico sobre o bairro popular de prostituição do Rio de Janeiro, que já fora abordado pelo artista há alguns anos, em tom de fantasia, na mistura do grafite e da aquarela.

Excetuando-se **Roda de Samba**, as obras são dominadas pelo excesso de espaço que lhe proporcionam uma impressão intangível do mundo e da vida. O cotidiano será identificado aqui, em princípio, como "território".Configura-se assim um "lugar": espaço e tempo construídos. Como resultado de um processo de socialização em que ocorre uma forma específica de interação que relaciona o "indivíduo" ao "grupo", engendrando personalidades, capacidades e comportamentos que se misturam em disputa pela escolha dos traços identitários, forma-se ali uma marca que transforma o "espaço" (geográfico, geométrico, variável de tempo) em "lugar" (simbólico) (CERTEAU: 2001). As fronteiras do cotidiano formam aquilo que Geertz trata por "rede de contextos", ensejando que é como "teia de significações" que devemos tomá-las, pois é em torno de uma grande negociação diária que damos sentidos ao mundo e tornamos a vida humana possível (GEERTZ:1989). É no cotidiano, portanto, que se inscreve a cultura, como um sistema de saberes (dos saberes complexos ao senso comum), lugar onde tudo pode ser reconhecido, como desejável ou não, para as realizações da vida diária. A confirmação de uma visão ideológica da realidade, o gosto artístico, a crença religiosa, os hábitos do dia-a-dia, as possibilidades das relações familiares, com os amigos ou com estranhos, em tudo os saberes prévios do cotidiano nos orienta sobre como agir.

A noção de cotidiano para Agnes Heller está relacionada com a história na medida em que se refere à vida humana. Sua condição de percepção, porém, exige o abandono de uma modalidade de história que não o percebe "digno" de registro e de interpretação. Desse modo, o cotidiano aparece para a historiografia diretamente relacionado com a história social e

cultural, novas modalidades metodológicas, tendo como contraponto a história política oficial (onde o acontecimento histórico é marcado pelo excepcional). Mas o acontecimento político (não-cotidiano) mesmo aí somente faz sentido se permeado pelos acontecimentos triviais do cotidiano. Assim toda a história é por ele perpassada. Ele é aquilo que não foi dito da mesma história Enfim, a complexidade do cotidiano traduz-se naquilo que Heller chamou de "heterogêneo"do cotidiano, ou seja, o fato deste referir-se aos mais diversos aspectos da vida, como as relações familiares e de trabalho, a vida privada, as sensibilidades, o descanso e o lazer, as relações de gênero, de etnia e a construção das identidades (HELLER: 2000).

Em **Serenata** (imagem 3) observamos o mundo rústico, mestiço, generoso e encantado, através de linhas e cores fortes. De certa forma, somos conduzidos ao fovismo de Matisse, pois o quadro expressa valores plásticos que nascem impulsivamente e traduzem sensações elementares. Um estilo simplificado em que a alquimia da cor , marcada por sutis nuances, é acentuada pelo traço e pelos volumes.. O desenho, a cor e a composição fazem uma síntese e nenhum dos três elementos se destacam, mas formam um todo.As tonalidades em azul, vermelho, verde e marrom criam uma atmosfera de descontração. A claridade solar parece estar sendo refletida nos trajes dos personagens. Embora o ambiente não lhe seja familiar, o espectador não se sente um intruso. Não há oposição entre cotidiano e insólito. Essa dualidade faz parte do real. Este já é um universo fantástico. O insólito toma outras formas como o envolvimento com as armadilhas do lúdico. Um grupo, composto por três moças com formas volumosas e um rapaz está reunido em um pequeno ambiente ao som de uma música..O personagem masculino, com a cabeça ligeiramente inclinada, dedilha ao violão, enquanto ao seu lado, uma jovem, escuta em silencio enquanto observa as duas jovens que se encontram em primeiro plano. Uma delas, em pose frontal, está reclinada em um sofá, apóia a cabeça no braço e segura um pandeiro com a mão esquerda. De novo, Matisse está onipresente. Ela nos lembra as odaliscas serenas e sensuais sempre, vestidas de uma forma exótica, em meio a cores vivas e ambientes decorativos, captadas pelo pintor francês em suas viagens misteriosas pelo Oriente. Pode nos evocar também as longínquas inspirações renascentistas do jovem pintor brasileiro em suas andanças pela Itália, Foi visitando Galeria Uffizi, em Florença, que ele conheceu a **Vênus de Urbino** (1538), de Ticiano, a personagem da mitologia grego-romana da beleza e do amor, que seria transfigurada em jovens mestiças nos rústicos cenários tropicais do Rio de. Janeiro. No quadro, há outra moça que, mais próxima, acompanha o ritmo da música e bate palmas. Dois pássaros a circundam na altura do rosto, contribuindo para enriquecer de múltiplos significados esse cenário. Aparentemente trata-se de uma varanda tosca, dominada por signos tropicais, de onde se vê, ao longe, o mar, um barco a vela e um farol na linha do horizonte. Os quatro personagens estão distribuídos harmonicamente formando dois pares em diagonais que produzem uma movimentação, que contribui para imprimir um certo dinamismo a uma trama em que somente um personagem não está em repouso. .Esta obra sintetiza muitos símbolos que também serão vistos em outras representações de Di Cavalcanti, como a presença de corpos excessivamente volumosos, herança da iconografia expressionista renascida inesperadamente em tramas primitivas

O Remador (imagem 4) apresenta o cenário etnográfico de uma aldeia de pescadores. As influências do cubismo e do expressionismo alemão estão de volta, juntando-se ao repertório social de Diogo Rivera, o representante da estética do muralismo mexicano. No centro do quadro, a solitária figura masculina tem um ar circunspeto. Ele domina a cena, com o rosto maciço, a fisionomia fechada e os braços rudes e volumosos – uma deformação anatômica que acentua a força física, como é frequente nas imagens do muralismo mexicano também em muitas pinturas com temáticas populares de Portinari. O desenho tem fortes e incisivos contornos, linhas grossas que indicam força e energia. A imagem sugere que a pescaria terminou há pouco tempo. O remador ainda trabalha, pois aos seus pés estão diversos peixes. Ele está sentado e segura com firmeza o remo em posição vertical. Seu corpo estabelece dois campos visuais simétricos.: do lado direito, há uma pequena casa que, a exemplo do remo, está ligeiramente inclinada, uma sutil sugestão de instabilidade e insegurança.. No lado esquerdo, ao fundo, há uma embarcação e, um pouco mais ao fundo, nosso olhar alcança o mar, uma pequena ilha e as oscilações das montanhas que acompanham a linha do horizonte. A paisagem, sempre ao fundo da tela, faz parte da trama, deixa de ser uma característica secundária, um adereço das representações da vida cotidiana e fala por si, tornando-se um signo da identidade social e cultural. A paisagem compõe histórias, discursos, memórias, objetos e detém poderes narrativos; organiza a constituição dos sujeitos, a percepção das coisas, o sentimento do fluir temporal e a relação com os outros.

Roda de Samba (imagem 5) retoma em alguns aspectos da atmosfera de Serenata. O quadro tem uma configuração triangular, composta por três personagens – um homem e duas mulheres. Ele empunha um violão e canta enquanto elas o rodeiam com expressões contemplativas, que parecem revelar suas emoções em relação à sonoridade do samba. O ambiente agora é fechado e restrito, sem objetos decorativos, sugere intimidade e não se abre para espaços exteriores. As limitações do espaço e dos códigos narrativos impõem a presença acentuada do discurso plástico. O tom alegre da cena é intensificado pela elevada redução do nível de graduação das cores, com a dominância do laranja. Nos contornos dos personagens, as áreas luminosas se interligam às sombras, através de passagens nuançadas por um cromatismo pulsante, engendrado por imensa gama de gradações, que deixa sempre pendentes os momentos de transição entre as cores. A densidade maleável e sensual das linhas não assegura à pintura uma estrutura espacial, porque as próprias linhas se transformam em fluxos pictóricos. A organização que as linhas procuram oferecer, em busca de uma racionalidade espacial, se contrapõe à latência das cores, à ocupação instável do espaço feita por sobreposições e transparências. É nesse embate de linhas e gestos que o quadro se organiza como luz, cor e movimento, que evocam sentimentos e emoções.

Feiticeiro (imagem 6) mantém todos os padrões icônicos e plásticos que pontuam as obras mencionadas. Agora, penetramos nos rituais das superstições religiosas pautadas pelo sincretismo religioso afro-brasileiro. O cenário é bucólico - casas simples garantem a calmaria típica de cidade do interior. Dois jarros de cerâmica compõem harmonicamente a base de sustentação do quadro. Novamente, o discurso icônico do pintor enfatiza a presença da cultura material popular como adorno

que contribui para a criação da atmosfera rústica. .Os tons de laranja, azul, verde e violeta reforçam os contrastes formais. As três personagens femininas estão espacialmente distribuídas de maneira que estabelecem duas linhas diagonais, que se dirigem com firmeza da parte inferior esquerda para a parte superior direita, culminando na imagem do feiticeiro. Ele fala e gesticulam envolvido em seus sortilégios, em suas adivinhações místicas.. Usa camisa azul, calça branca e uma cartola alongada na cabeça, está sentado na parte mais elevada, no lado direito do quadro e domina a representação com sua gestualidade. Só aparentemente o seu imaginário não é mais determinado pela festa ou pelo ritmo sensual da vida cotidiana. A cena é construída com inegável espírito lúdico. Aqui também, a visão de mundo de Di Cavalcanti é a de que o homem deve brincar para levar uma vida humana, como também é no brincar que encontra a razão mais profunda. É através da festa, em suas danças, cantos e encenações, que muitos dos conhecimentos necessários à vida adulta são repassados aos jovens. A diversão para esses grupos tem um papel fundamental na sua vida social; é assunto sério, o meio através do qual eles constroem e reafirmam a sua própria identidade. O festejar e o lúdico assumem, na verdade, uma dimensão de aprendizado da sociabilidade e apropriação da história.

Mulatas e Pássaros (imagem 7) nos introduz novamente na intimidade das descrições festivas da vida cotidiana. O cenário é densamente povoado por objetos e detalhes cenográficos, que não permitem intervalos ou vazios no espaço. A presença do sol é percebida por um enigmático jogo de luz e sombra elaborado por sutilezas cromáticas que salpicam os semblantes e os vestuários das duas jovens mulatas que dominam a cena. A profusão de cores, que se encontra em toda parte, gera uma atmosfera extremamente inquietante e provocadora. O cenário é caracterizado pelo contraste entre a casa simples que se encontra na parte superior da imagem, rodeada por vegetação, e o casario amplo que aparece na parte inferior, no declive do terreno – insinuação de que se trata da topografia irregular de uma favela carioca. Ao longe, avista-se a silhueta de montanhas que cruza o quadro, de um extremo a outro, demarcando seus limites. Há inegáveis aproximações com a temática idílica dos quadros anteriores, inclusive na dramaturgia suave dos personagens. Aqui também, o espaço é estruturado através de uma vigorosa linha diagonal, que gera movimento e instabilidade. Trata-se de uma encenação que revela o gosto pelo mundo aprazível e sem conflitos. Em primeiro plano, há uma jovem reclinada em uma rede, de frente para o espectador. Podemos perceber, em minúcias, sua gestualidade e seus olhos atentos, que parecem se dirigir à outra jovem que, afastada, encontra-se na área externa, logo após a soleira da porta. Entre ambas, no centro da cena, há um grande viveiro com pássaros tropicais. Percebe-se que a presença de pássaros contribui para nos introduzir em mundo particularmente dominado pela simbologia telúrica - o sol, a vegetação, as montanhas, as plantas ornamentais -, onde os seres e as coisas encontram o refúgio perfeito na exuberante natureza tropical. Ela é revelada através de cores brilhantes e claras, de linhas sinuosas e envolventes, do modelado mais leve. Di Cavalcanti gosta de temas gregários. Sua arte respira, então, a liberdade, a graça e a plenitude da felicidade perfeita, que serão diluídas, para sempre, na experiência cotidiana do tempo livre.

Temática semelhante é encontrada em **A Sesta** (imagem 8). Os personagens - dois homens e duas mulheres – repousam em um bucólico cenário litorâneo. Tudo se passa como nos quadros anteriores. No primeiro plano, um homem dorme sentado no chão, com a cabeça apoiada no braço. Essa é também a gestualidade do homem que se encontra no plano mais afastado e que está ao lado de duas mulheres que dormem abraçadas. O espaço do quadro é planejado através de duas diagonais, que conseguem imprimir movimento à dramaturgia composta por seres estáticos e silenciosos. Inicialmente, nosso olhar segue uma trilha que começa no personagem em primeiro plano, ultrapassa o grupo que se encontra ano centro da imagem e chega até a casinhola, no lado superior da margem direita do quadro. Em seguida, efetuamos outro movimento dentro do plano. Nosso olhar sai do conjunto de objetos singelos – jarro, cesta de vime, frutas sobre uma toalha de mesa -, utensílios domésticos que nos indicam que os personagens acabaram de fazer uma refeição. Novamente, passamos pelos três personagens do centro, chegamos até à canoa e interrompemos o percurso na montanha, situada diante do mar e da linha do horizonte. Aparentemente, o mundo real adquire os contornos oníricos em que estão mergulhados os personagens. Um mundo próximo do modelo de idealismo e da inocência perdida defendida pelo imaginário do romantismo.

O Brasil das telas de Di Cavalcanti é carregado de lirismo, revelando símbolos de brasilidade personificada numa galeria heterogênea de tipos populares que se encontra fora do universo das normas, valores e crenças dominantes. A sensualidade é imanente à obra do pintor e os ambientes marginalizados da sociedade são uma de suas marcas temáticas, assim como o carnaval e a festa. Os relatos etnográficos, os ritos de interação e a natureza simbólica da vida cotidiana, são captados em permanente encantamento. A cultura modela os quadros, construindo um mapa simbólico, onde os indivíduos estão ligados aos lugares por laços afetivos. São essas interações cotidianas dos indivíduos que transformam os espaços em suportes e mediadores de interações. Há também lugar para o Brasil do mundo do trabalho, onde aparecem pescadores e operários, observados com semblantes circunspetos e vigorosos, herança estética marcante do muralistas mexicanos. Em sua obra, o desenho antecede à pintura e o traço à cor, enquanto expressividade. Usa tons quentes e linhas sintéticas. A busca de luz e do colorido aproxima sua pintura do barroco, na medida em que permite as formas proliferarem em liberdade e que mostra o empenho de situar o homem e a vida em círculos dionisíacos. Transparecem em suas telas, através de uma luminosidade rara, a originalidade de uma cultura constituída por um caldo de referências indígenas, européias e africanas, de forma contraditória e única.

Bibliografia

Arnheim, R. (1994). *La Pensée Visuelle*. Paris: PUF.
Candido, A. (1976). *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Certeau. M. de (2001). *A invenção do cotidiano.* 1. *Artes de fazer*. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes,
Clifford, J. (2002) *A experiência Etnográfica*. Rio de Janeiro: EDUFRJ.
De Micheli, M. (1991). *As Vanguardas Artísticas*. São Paulo: Martins Fontes
Duvignaud, J. (1984). *Fêtes et Civilisations* (1984). Paris: Scarabée & Compagnie
Duvignaud, J. (1976). La Pratique de l` Imaginaire. *Les Imaginaires*. Paris: Union Générale d`Éditions.
Geertz, C. (1999). A Arte Como Sistema Cultural. In *O Saber Local – Novos Ensaios de Antropologia Interpretativa*. Petrópolis: Vozes.
Geertz, C. (1989). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan..
Heller, A. (2000) *O Cotidiano e a História*. São Paulo: Paz e Terra..
Joly, M. (1996). *Introdução à Análise da Imagem*. Campinas: Papirus.
Kientz, A. (1973). *Cultura de Massa- Análise de Conteúdo.* Rio de Janeiro: Eldorado
.Marin, L. (1973) A Descrição da Imagem: a Propósito de Uma Paisagem de Poussin . In *A Análise das Imagens*. Petrópolis: Vozes.
Mauss, M. (1967). *Manuel d´Ethnographie*. Paris: Payot.
Medeiros, R. (1995) Os Lugares Errantes do Imaginário Brasileiro. In *O Lugar da Arte Brasileira* – Anais do 2º Encontro do Mestrado em História da Arte. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais, Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Medeiros, R. (1998). Signos e Representações: Apontamentos Sobre um Estudo da Imagem. *O Objeto de Arte Como Sujeito: reflexão e Fazer Artístico*. Anais do 6º Encontro do Mestrado em História da Arte,. Rio de Janeiro: Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Medeiros, R. (1999). O Mundo em Metamorfose – Análise Semiológica do Quadro Paisagem Brasileira, de Lasar Segall. .Rio Janeiro: *Arte @ Ensaios* Programa de Pós- Graduação em Artes Visuais, Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro,.
Pécaut, D. (1990). *Os Intelectuais e a Política no Brasil. Entre o Povo e a Nação*. São Paulo: Ática.
Pedrosa, M. (1979). Panorama da Pintura Moderna.. In: *Arte, Forma e Personalidade*. São Paulo: Kairós.
Teles, G. M. (1977). O. de Andrade. Manifesto Antropófago . Revista de Antropologia. São Paulo n 1. In *Vanguarda Européia e Modernismo Brasileiro*. Petrópolis: Vozes

Imagem 1

Operários
desenho - 36,5 x 43,8 cm., 1933

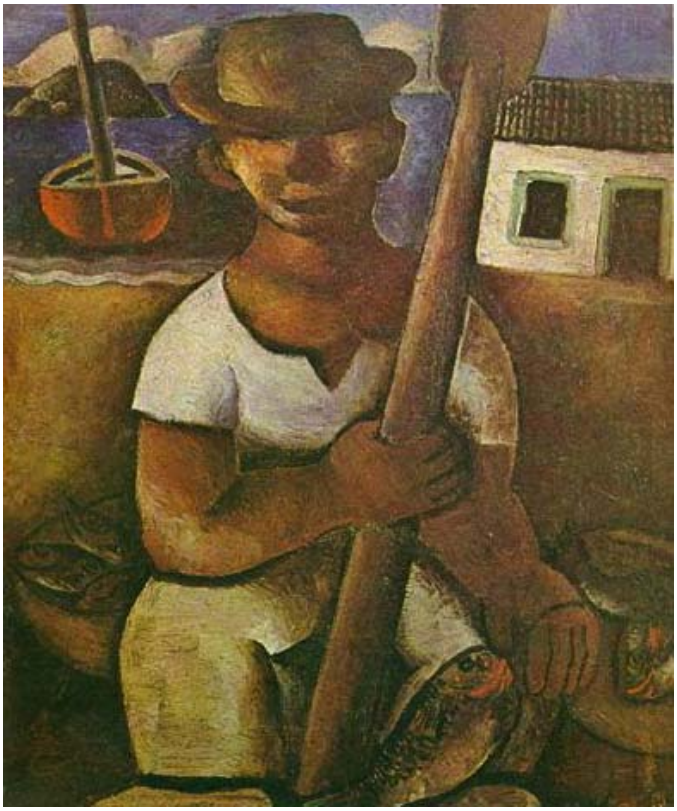
Imagem 2

Mangue II
nanquim - 44 x 29 cm. , década de 1930

Imagem 3

Serenata
óleo sobre tela 85 x 120 cm. ,1925

Imagem 4



ORemador
óleo sobre tela -71x 60cm., 1927/28

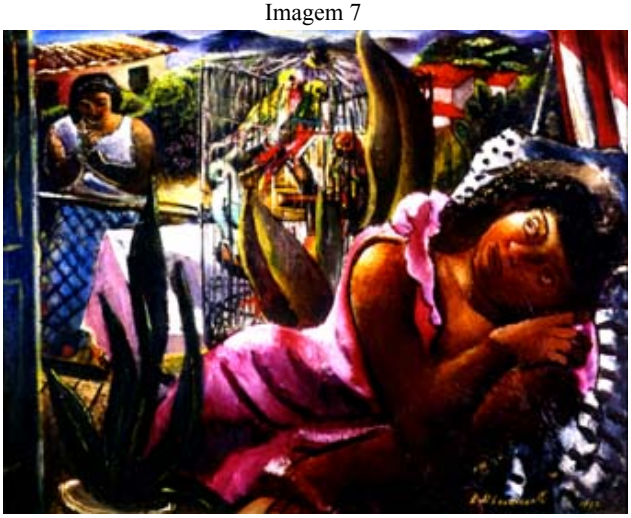
Imagem 5

Roda de Samba
óleo sobre tela - 63 x 48 cm. , 1928

Imagem 6

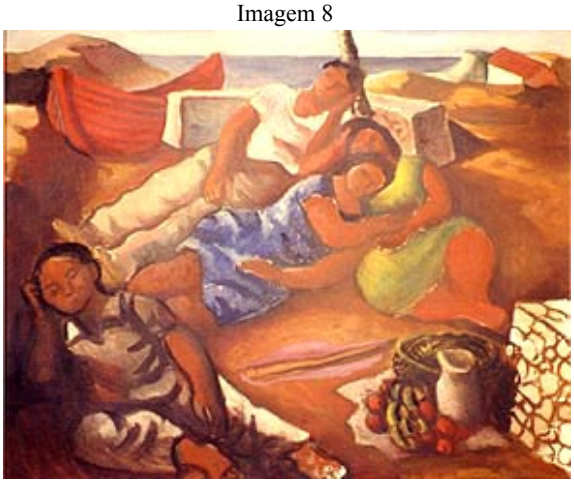
Feiticeiro
guache sobre papel , 1929

Imagem 7



Mulatas e Pássaros
óleo sobe tela - década de 1930

Imagem 8



A Sesta
óleo sobre tela, 50x61cm, Paris, 1938

Uma Reflexão Estética a partir de N'Dalatando. Lembrando Cheik Diop e Viteix

Dilia Fraguito Samarth
(Artista Plástica)
dilianil-samarth@hotmail.com

Resumo: Enquanto artista plástica-estudante, desejamos sensibilizar a comunidade académica, para a tomada de consciência do papel fundamental da arte, enquanto elemento identitário, contribuindo inquestionavelmente para a transformação do mundo. O pensamento traduz-se em matéria organizada, e esta organização marca directamente, segundo modalidades diferentes, todos os estados da Vida do Homem.
Este texto resulta de determinadas preocupações que se prendem com o estudo das relações entre diferentes povos. A isto não é indiferente o local e o tempo do nosso nascimento: N'Dalatando-Angola- Período Colonial. Pretendemos contribuir para clarificar as inter- relações das realidades "Kimbundófonas" e " Lusófonas".
As expressões artísticas constituem uma efectiva ponte entre o passado e o presente e futuro. A sua importância amplia-se, quando culturas de diferentes partes do globo, estão frente a frente, para se respeitarem mutuamente.
Este aspecto da natureza humana, deverá integrar as restantes áreas do conhecimento. Nas obras de arte, materializam-se ideias e conceitos, que nos permitem perceber, a multiplicidade das vias filosóficas de expressão.
É em N'Dalatando, pós-época colonial, que alguns alunos da Virtual Universidade do Quilombo, continuam a questionar os critérios de avaliação e os juízos de valor, absolutamente impostos pelo Ocidente, e que, continuam a condicionar os diferentes modos de ver, sentir, pensar e representar, em N'Dalatando e noutros lugares do planeta. Eliminando esta visão poderemos vislumbrar a multiplicidade de expressões que, embora produzidas em épocas e lugares relativamente afastados uns dos outros, estabelecem entre si, fortes elos de ligação, tanto ao nível dos conteúdos como das formas.

Em primeiro lugar desejo agradecer à organização do Congresso, o facto de nos concederem o privilégio de nele participar.

Na qualidade de estudante e artista plástica, que nasceu num país africano, que na época fazia parte de um dos impérios coloniais europeus, e vivendo no presente, num país do continente Europeu, tentaremos equacionar algumas questões, que se prendem com a História do Homem e com a História da Arte do Homem, no sentido de confrontar dados que integram diversas áreas do saber. Dedico esta reflexão a Cheik Diop (1923-1986), que, recusando o sistema hegeliano da leitura da história humana, imprime pela primeira vez, uma nova ordem para a compreensão da cultura e história africana, colocando a cultura do antigo Egipto na raiz da civilização Africana.

Lembraremos de igual modo Viteix (1940-1993), um dos mais significativos nomes das artes plásticas angolanas. Faremos breves referências ao seu pensamento, plasmado na tese que defendeu em Paris, em 1983. Divulgar algumas das suas ideias poderá certamente, contribuir para uma compreensão mais ajustada da História do Homem e das Histórias de Arte do Homem. Na qualidade de artista plástica, estou certa que o pensamento científico da comunidade académica aqui presente irá contribuir para a Re - escrita da história, partindo da humanidade sobre bases estritamente objectivas.

Todos sabemos que a arte é uma das mais efectivas expressões da cultura da espécie humana, e que cada sociedade , tem a sua expressão cultural muito própria, dependendo da sua antiga, longa e rica história, funcionando como uma eloquente e efectiva ponte, entre o passado e o presente, em direcção ao futuro. Esta ponte torna-se cada vez mais importante, quando pessoas de diferentes partes do mundo, em diferentes momentos, se encontram frente a frente, no sentido de se compreenderem e respeitarem mutuamente. Neste sentido, devemos considerar os passados com respeito e verdade, pois nem sempre assim aconteceu e acontece.

Sendo a Arte tão antiga como o Homem, será que desempenha um papel essencial na vida da humanidade?

A sua compreensão exige um exercício reflexivo sobre a diversidade cultural, pois a Identidade da espécie humana, é feita pelas culturas de todas as latitudes e de todos os tempos. No seu famoso ensaio "*Na Casa de Meu Pai*", Kwame Appiah, ajuda-nos a compreender esta questão, quando em relação à identidade africana dizia que nem a raça, a história e a metafísica, impõem uma identidade. Podemos subentender, que a construção da identidade corresponde a um processo criativo, responsável, consciente e livre. Desta forma a arte, é o resultado de um acto de comunicação através do qual, ideias, sentimentos e emoções são expressos, fazendo com que ela seja de igual modo integrada na construção das identidades.

À semelhança das sociedades Africanas, as sociedades de todos os outros continentes, são o resultado, de múltiplos e heterogéneos contactos, estabelecidos ao longo de gerações entre nós, os humanos e, entre estes e a natureza, neste infinitamente deslumbrante universo.

O processo de desenvolvimento artístico, constituí com a própria vida, uma entidade indissociável. A necessidade de criar, de sintetizar a experiência, é uma força primária da arte, que se tem manifestado, desde as pinturas rupestres no deserto da Namibia, cujos descendentes autorais, estiveram próximos de uma exterminação total, no princípio do século XX, passando por Dusseldorf na Alemanha, Tassili no norte de África, Altamira em Espanha, Tchitundo-Hulu no sul de Angola e tantas outras.

Por razões de vária ordem, foi a Europa que, ultrapassando os seus limites, foi ao continente Africano. Por volta do ano de 430 A.C. veio a lume, uma obra de Herodoto, onde o autor descreve o mundo do seu tempo, dedicando um livro

inteiro ao vale do rio Nilo, chegando a ir a Elefantina, a actual Assuão, a que se refere como sendo a fronteira do Egipto com a Etiópia.

Parece não haver dúvidas de que Herodoto foi o primeiro escritor antigo a mencionar Meroé, pelo seu nome "Bedel es Sudan", "terra de pretos", o actual Sudão. (Shinnie, P.L.1967:13).

No caso de África, consideramos urgente continuar a estudar num âmbito pluridisciplinar e intercontinental, as repercussões do trágico tráfico de escravos, tão geometricamente denominado comércio triangular, ao nível das manifestações culturais e artísticas, no interior e exterior do continente Africano.

Vem a propósito citar Adriano Mixinge, "Angola pudo haber sido el mayor mercado de esclavos del mundo y uno de los espacios más requeridos por los holandeses que disputaban com los portugueses y otros europeos el control del tráfico atlántico de esclavos". (Mixinge, A.: 2003:2)

Ao nível da Europa e da América, são sobejamente conhecidas as vantagens económico-financeiras incomensuráveis, deste execrável tráfico de seres humanos. Consideramos, no entanto, existir um vasto campo de estudo por realizar, acerca das contribuições culturais, científicas, filosóficas e humanas de África, no desenvolvimento Europeu e Americano.

Num tempo em que as utopias da paz universal e do progresso, estão a desaparecer e por conseguinte, os pilares daquilo a que convencionaram chamar "civilização ", parecem estremecer, à semelhança do que acontecera por volta de 1915, é hora de darmos a palavra também aos artistas, pintores, escritores, músicos, bailarinos, poetas, aos pensadores humanistas e aos que falam por aqueles cuja voz permanece no silêncio antigo, mais antigo do que as vozes profundas dos Quilombos.

As artes em geral e, as plásticas em particular, podem ajudar a reeducar o nossa percepção do ser humano, para que se separe de uma vez por todas, da aparência epidérmica, e se centre no humano, livre de todas as coordenadas étnicas.

Em Ideogramas de N'gangi, o seu autor, Luís Kandjimbo, refere que, é de tal forma importante, o papel que os criadores desempenham no desenvolvimento das culturas nacionais em África, que vem expressamente plasmado na Carta Cultural continental".(Kandjimbo, L. 2003:29)

O relevo da contribuição dos criadores, na elaboração de um Nova História do Homem, é de igual forma realçado por Antoni Tapiés, "*ainda há quem acredite, que é o poderoso, o cheio de medalhas, o académico ou o catedrático orgulhoso, quem escreve a História*" e continua, "*Miró , gozou com todos os oficialmente bem pensantes, porque, ninguém demonstrou como ele , o fracasso e a inutilidade de todas as falsas hierarquias, que perdem o tempo a condecorarem-se, e depois têm de correr precipitadamente atrás dos passos dos que realmente fazem o caminho. Porque, uma coisa é os grandes nomes e as grandes leis que aparecem sempre nos jornais, e outra a força da vida que, por mais que se julgue dominada, acaba sempre por vencer*". (Tápies, A. 2002: 114-115).

Todos os artistas e pensadores, deverão virar-se para a filosofia, para as ciências humanas em geral e, para todas as fontes de conhecimento, para que se elabore com honestidade intelectual, a especificidade de todas as maravilhosas e diversas expressões artísticas de todos os lugares deste planeta. Investigação científica metódica, os fundamentos da própria cultura ocidental, relativos à génese humana e Cheikh Anta Diop, colocando em causa, através de uma à civilização, conclui que, é necessário a todos os povos de África, partilhar com todos os povos do mundo, a responsabilidade de elucidar o mundo, que é o Nosso Mundo Comum.

Em geral, na Europa, quando se fala em História de Arte, está a falar-se da história de arte da própria Europa, entendida como resultado da evolução do pensamento Ocidental, como se nunca a Pérsia, a Índia, o Egipto e a Mesopotâmia, tivessem dado o seu contributo!

Contudo, com a presença majestosa das pirâmides do Egipto, o mundo ficou a saber que os egípcios possuíam rigorosas noções de arquitectura, concebendo projectos, fazendo plantas, alçados de habitações, palácios, templos e túmulos, noções de aritmética, agrimensura, sistemas de irrigação, sistemas de numeração e, que foi no Egipto, que os Gregos aprenderam a geometria, à qual deram grande desenvolvimento. Aliás, são sobejamente conhecidas as conclusões a que chegou o arqueólogo britânico, Jonh Boardman, no que diz respeito às fontes de inspiração dos arquitectos gregos, que foi ao visitar o Egipto que os Gregos viram pela primeira vez, construções de pedras colossais assim como colunas talhadas em pedra e decoradas nas extremidades. Foi aproximadamente por volta do fim do século VIII, que os arquitectos gregos começaram a realizar construções imitando o estilo egípcio, ao mesmo tempo adaptando-o às suas formas de arquitectura local.

Parafraseando Luís Kandjimbo, em Ideogramas de N'ganji,: " Perde-se na noite dos tempos o elogio da vida consagrada à leitura e à escrita. Se percorrermos os arcanos da memória colectiva africana, encontraremos no Egipto Antigo, o registo do elogio da vida intelectual no Papiro de Lansing. Nele se imortaliza a tradição pedagógica egípcia e o grande ensinamento eterno dos escribas. Ao saber antigo dos egípcios, codificado nos rolos de papiro, recorreram os filósofos gregos. Com a sua notoriedade, filósofos como Sócrates e Platão, construíram os fundamentos da filosofia ocidental, mas ofuscando as origens da sua sabedoria e da sua erudição." (Kandjimbo, 2003:71)

Apesar disto, a história eurocentrista, apagou a história do desenvolvimento africano no Egipto, como se o conhecimento humano, versos europeu, tivesse brotado, ready made, de "um repentino milagre Grego".

Os próprios deuses do Olimpo, que apareciam como arquétipos da identidade grega, estavam longe de ser puros, tinham sido contaminados, pelas divindades da Ásia e de África.

O hoje ensanguentado "*país entre os dois rios* " Tigre e Eufrates, é para o Ocidente a própria fonte da sua cultura e, a Mesopotâmia sob a dinastia dos Abássidas, tornara-se o coração do império árabe, constituindo os séculos VIII e XII, a época da alta civilização muçulmana, representando a Idade do Ouro do pensamento e das ciências. Embora o Islão tenha estado massivamente presente no Ocidente, tornou-se necessário ocultar esta longa página para fundar a hostilidade em relação ao oriente e aos árabes.

Em 1964, por ocasião do "*Té first Meeting of the Editorial Board of the Encyclopaedia Africana na Universidade do Ghana*" Kwame Nkruma, chamava a atenção para o território periférico a que o continente africano fora deliberadamente remetido, e dizia assim: "*(...)we are remainded of an old Roman saying: " Semper aliquid novi Es Africa". Africa had a noble past wich astounded even the ancient Roman world with its great surprises. Yet, it was only much later, after a millennium and a half of African history, that we are now busily engaged in reconstructing for all the world to know, that racial explotation and imperialist domonation, deliberately foatered a new and monstrous mythology of race which nourished the popular but unfounded image of Africa as a "Dark Continent". In other words, a Continent whose inhabitants were without any past history, any contribution to world civilization, or any hope of future development- except by the grace of foreign tutelage!»* (Nkruma, 1964:1)

Na lógica da estruturação Eurocêntrica da História, houve necessidade de se eliminaram e ignoraram entre muitas outras, algumas civilizações africanas, como Méroé, Ghana, Aksum, Mali, Congo, Monomotapa e Songhai. O próprio Egipto, nunca foi estudado como fazendo parte do continente africano, como refere Cheik Diop: «*L'Egipte est ainsi, arbitrairement, rattaché à l'Orient et au monde méditerranéen géographiquement, anthropologiquement, culturellement*». (Cheikh Anta Diop, 1954:3) Henry Matisse, referindo-se a Marrocos, onde passara o inverno de 1912, não foi capaz de o situar explicitamente no Norte de África. Apesar disso, reconhece que a sua revelação veio do Oriente, o que é o mesmo que dizer que veio de África.

Acontece que, os territórios são construções dos homens e a Europa, foi-se inventando, à medida que inventava a "Sua Suposta África" e o "Seu Suposto Globo". Ainda hoje, a Europa tenta equacionar questões de carácter social, cujas origens mais remotas, se situam nos pressupostos filosóficos que fundaram culturalmente a ideia de Europa, onde estão implícitos a repugnância, a aversão, o ódio pelo Outro.

Desta forma, a invenção da ausência de uma história africana, retirou a possibilidade da construção de uma identidade positiva, quer em relação aos seus habitantes, quer em relação às suas diversas manifestações.

Esta perversa invenção europeia, induziu à ideia de que ela não existia e por isso, não fazia parte do conhecimento a ser transmitido.

O artista plástico Viteix, na página 107, da tese que defendeu em Paris em 1984, falando dos efeitos nefastos da colonização, escrevia: *Nous ne devons pas oublier qu'en Afrique, la colonisation bloqua en général le processus historique du développement des peuples dominés, quand elle ne procedá pas a leur élimination radicale ou progressive*". O mesmo acontecera nos séculos III e II antes de Cristo, quando foram levados para Roma, enormes despojos que engalanavam os cortejos triunfantes dos generais romanos, o que criou um entusiasmo pela arte Grega. O furor de coleccionar e saquear esculturas, pinturas e outras obras de arte da Grécia, caracteriza a primeira fase do contacto dos Romanos com os centros artísticos do mundo Grego.

É com base nesta lógica, que se foram mais facilmente legitimando, as sucessivas destruições humanas, geográficas, espirituais e culturais, com a delapidação sistemática do património africano, e a sua fossilização nos museus ocidentais. Não podemos esquecer que, foram efectuadas muitas viagens para a Europa encher os seus museus com provas da "inferioridade africana". No entanto, Mudimbe põe em causa a veracidade desta afirmação, pois se fosse realmente verdade, que os Africanos não faziam parte da espécie humana, como poderiam ter constituído interesse para o pensamento Europeu?

No Royal Belgian Institute of Natural Sciences, o mundo pode continuar a perceber a real contribuição de África para o desenvolvimento da Humanidade, tendo acesso a uma das mais antigas provas do pensamento matemático, com gravuras lógicas, ISHANGO BONE, pertencendo a uma região, entre o Uganda e o Congo de onde foi levado em 1960, por um geólogo belga.

De igual forma, hoje, no Museu de História Natural de Berlim, uma colecção consiste em cerca de alguns milhares de crânios, pele humana seca, cabelo, moldes de faces em gesso, cabeças, mãos e pés, que ainda estão em caixas desde a segunda guerra mundial.

Enquanto o progresso era celebrado na Europa, o continente Africano, continuava a não figurar, como lugar de produção de conhecimento. As potências coloniais, encarregaram-se de o fazer, chegando mesmo, a exterminar os Hereros, na província de Okahandja, com objectivos de investigação científica. O etnólogo alemão, Felix von Luchan, director do Museu de Etnologia em Berlim, desenhou rigorosamente, as linhas mestras que orientariam os exploradores das colónias alemãs. O livro de instruções, mencionava como empacotar crânios, esqueletos e cérebros humanos, para serem transportados da Namíbia para Berlim, conforme descreve Zimmermann, em Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany. E continua" *A year after the beginning of the war of extermination, Luschan asked Ralf Zurn, the chief of the district of Okahandja: if you are aware of any possible way, in which we might acquire a larger number of Herero skulls, for scientific investigation..(...).*" (Zimmermann, A.2001:29).

Nenhum aspecto da nossa existência poderá ser compreendido na sua plenitude, se não for estudado numa perspectiva honesta, critica, intercontinental e pluridisciplinar, questionando implicitamente a construção Eurocêntrica da História.

No que diz particularmente respeito às artes plásticas, quais os contributos da arte africana ou de elementos provenientes do continente, que ajudaram e ajudam a estruturação da arte europeia?

A História nunca poderá negar que, todos os povos do mundo, cada um com a sua especificidade, contribuiu, contribui e continuará a contribuir, para a evolução do pensamento do Homem. No que diz respeito á Arte, podemos perceber, através de uma leitura minuciosa e crítica, as diversas interferências de elementos Africanos, na estruturação da linguagem plástica europeia.

É por exemplo o caso de Hieronymus Bosch, que viveu entre 1450 e 1516. Observando atentamente a sua obra "O Jardim das Delicias", entre uma infinita variedade de seres, inclui um elefante e uma girafa, o que pressupõe, que os referidos animais foram levados de África para a Holanda, ou que o pintor teve acesso a eles, nalguma viagem realizada ao continente ou através de algum desenho ou descrição verbal.

De igual modo, Albrecht Durer, (1471-1528) pinta em 1508," O Busto de um negro". Este desenho- retrato, foi provavelmente executado no âmbito e como estudo preliminar para um dos seus grandes trabalhos para altares. Mais tarde, em 1515, executa um desenho que se encontra no British Museum, o famoso Rhinozeros, que o Rei D. Manuel de Portugal mandara buscar, assim como um elefante, numa embarcação até Lisboa. O rinoceronte destinava-se a presentear o Papa Leão X. No entanto, o barco com o rinoceronte afundou-se na travessia em direcção a Roma. Em 1521 pinta "A Moura Katharina", que era uma criada negra que Durer encontrou em Antuérpia em casa de um comerciante português.

No século XIX, enquanto os territórios africanos eram violentamente transformados em colónias europeias e as suas populações continuavam a ser devastadas e exterminadas, pelas pretensas missões e campanhas de pacificação, a Europa assistia pomposamente, a manifestações artísticas identificadas com a representação naturalista. Convém referir os preciosos contributos de Voltaire, na sua obra "*Essai sur les moeurs et l'Esprit des Nations*": « *Leurs yeux ronds, leur nez épaté, leurs lévres toujours grosses, leurs oreilles differémment figurées, la laîne de leur tête, la mesure même de leur intelligence, mettent entre eux et les autres espèces d'hommes des différences prodigieuses. Et ce qui démontre qu'ils doivent point cette différence à leur climat, c'est que des Négres et Négresses transportés dans les pays les plus froids y produisent toujours des animaux de leur espèce, et que des mulâtres ne sont qu'une race bâtarde d'un noir et d'une blanche, ou d'un blanc et d'une noire*». O próprio Hegel defendia que, em África, o homem vivia num estado de barbárie e selvajaria, que o impedia ainda de fazer parte integrante da civilização. Com estes fundamentos teóricos, pretendeu o Ocidente continuar a justificar desculpabilizadamente, os crimes contra a Humanidade.

A partir de 1850, com as Exposições Universais e as conquistas coloniais, a ideia de promover um espectáculo de natureza finalmente zoológica, pôs em cena populações distantes em espaços reconstruídos para as circunstâncias, dando a conhecer ao público metropolitano, os troféus das suas conquistas coloniais, ajudando desta forma a legitimar e justificar a missão civilizadora.

Multiplicam-se o número de povos de todas as colónias, que são levados para a Europa, onde são exibidos e apresentados ao público nos *Jardins de Aclimatação*. Com o nome de trogloditas, os povos da Namíbia e do sul de Angola, serviram de objecto de estudo para os cientistas criarem uma segunda categoria racial, os " Bushmen", que em português, significa " homens do bosque", que é o mesmo que dizer, selvagens e animais sem alma.

Com as sucessivas Exposições dos povos colonizados, em vários países ocidentais, permitiu-se a passagem de um racismo exclusivamente científico, para a sua rápida popularização, por todo o Ocidente. Tratou-se do primeiro contacto encenado entre os dois mundos, ainda hoje definidos como "exótico-selvagens" e largas franjas das populações "civilizadas". De Paris à América, passando por Moscovo, estas exposições antropo-zoológicas, sedimentaram profundamente uma relação inter-humana, baseada na Objectivação e Dominação dos Outros.

O acesso a vastas camadas das populações europeias, permitia desenvolver nelas, um sentimento de pertença a uma raça poderosa, a branca, capaz de vencer e exibir as raças inferiores, como acontecia com os animais exóticos, fazendo com África, por exemplo, constituísse a antítese de tudo o que é europeu.

Quais foram os seus efeitos sobre a relação do Ocidente com o Outro e da relação do Outro com o Ocidente?

Continuamos em pleno século XXI, a assistir a esta '*mise en scène*' onde, de uma forma mais sofisticada, se pretende perpetuar a separação entre Civilizados e Não civilizados, legitimando oposições interraciais.

Aliás, a partir de determinado momento, a relação que a Europa estabelece com o continente africano, tratou-se de fazer deste continente o prolongamento da Europa, tanto que se podiam encontrar africanos em estações do caminho-de-ferro, a venderem aos passageiros que vinham do Congo Belga, cabazes de morangos. Este cenário permitia aos europeus, ficarem com a impressão de que os africanos, constituíam o elemento estranho, no interior do seu próprio espaço geográfico.

Já no alvorecer do século XX, artistas como Pablo Picasso, Férnand Léger, André Derain, Henri Matisse, Georges Braque, Henry Moore, revolucionaram a estruturação do pensamento estético ocidental, ao tomarem conhecimento da arte produzida por autores africanos, que continuava a encher os museus europeus, proveniente dos sucessivos e antigos roubos, que foram sendo efectuados durante vários séculos, no continente africano.

A partir de determinado momento, começam a abundar nos museus europeus, obras representativas das diversas culturas africanas, sob a rubrica de religião, culto, costumes, etnografia, objectos exóticos e em muitos casos, apareciam como simples instrumentos de rituais.

Os juízos de valor, eram emitidos por referência à escultura clássica europeia (greco-romana), último termo da evolução, o que conduziu a considerarem-se essas formas de arte, como imagens arbitrárias e degenerações. Contudo, o interesse por essas produções, convenientemente apelidadas de Primitivas, vai influenciar vários movimentos artísticos na Europa, como é o caso por exemplo do Fauvismo, Cubismo, Expressionismo e Surrealismo.

" Os estudos no domínio da História de África, permitem hoje reduzir a importância dos mitos e localizar a arte na perspectiva do Africano. Após tentativas tão difundidas de ligar a arte africana a um conceito mais ou menos funcional ou especificamente religioso, surge uma análise do tipo estético, onde o universo das formas é fundamental". (Gumbe, J. 2003:8)

Apesar desta evidência, nos compêndios de História de Arte, permanece um silêncio premeditado, nunca se encontrando, referências claras e objectivas, à contribuição da produção artística africana, como fonte de rejuvenescimento, que ajudou a provocar, uma ruptura sem par na arte europeia do século XX.

Surge, neste contexto o conceito de modernidade, feito para pensar o Ocidente, por isso foi definido em relação a outras noções, como tradição e clássico, pois trata-se de uma ruptura com essas últimas. A tradição no Ocidente, foi construída como herança greco-romana, e tomou impulso no Renascimento, período em que a Europa se projecta no mundo invadindo e destruindo outros povos.

A descoberta de grutas de pintura em 1856, perto de Dusseldorf na Alemanha, e em 1873, no norte de Espanha, permitiram no entanto, perceber que o Homem existia há muito mais tempo do que era suposto. Desta forma as ciências pré-históricas acabavam de nascer, assim como a etnologia, a antropologia, a arqueologia e outros ramos do conhecimento do Homem.

É nesse tempo de profundas reflexões, a par das manifestações filosóficas e artísticas dos princípios do século XX, que reaparecem aspectos da natureza humana, sepultados durante séculos, com a etiqueta da Divina Superioridade Imaculada da Racionalidade Ocidental.

Apesar de tudo, um dos inúmeros méritos da produção artística do século XX, foi ter colocado em causa o edifício petrificado da supremacia ocidental, e ao mesmo tempo se ter legitimado o poder irracional.

Tornou-se evidente que a matéria é menos material, e o espirito menos espiritual tanto que, o estudo dos processos da matéria e do espirito, que é tão natural no pensamento oriental e africano, passou a ser considerado essencial, por grandes físicos, como De Broglie, Jordan, Bohr e Oppenheimer, que até estudou Sanscrito, língua clássica da Índia, para compreender a complexidade dos fenómenos físicos.

Com um refinado sentido de justiça, alguns artistas europeus, reconheceram a preciosa contribuição da arte africana e asiática, nas suas próprias realizações artísticas, como foi por exemplo Henri Matisse:"*Ensuit vint la connaissance et l'influence des arts de l'Orient. J'ai toujours beaucoup aimé l'Orient vers lequel je suis sans cesse attiré....Il y a beaucoup d'éléments de l'art Oriental qui sont rentrés dans l'art roman. .Ces éléments sont rentrés par Constantinople et Venise, comme à l'époque, toutes les importations de l'Orient. Ces éléments furent d'un bon apport. Les apports, en général, sont toujours bons. Le mauvais est très vite rejeté. Les apports transforment, rajeunissent, enrichissent, ils ouvrent des voies nouvelles et, encore, ils sont un trait d'union*» (Matisse,2004 :150)

Desde o século XV até ao século XX, as potências imperiais, usaram a cultura como arma de submissão, quer destruindo as produções locais dos povos conquistados, para impor os seus próprios valores, quer limitando-se a carimbar a cultura dos povos supostamente vencidos, com o selo da inferioridade.

Quando da sua primeira Revolução Industrial, a Europa, elaborou a noção de um progresso, seguindo uma única e contínua via e, esta noção, que se referia essencialmente ao campo da técnica, foi imediatamente aplicada ao campo social e artístico. Assim, todas as culturas não-europeias, foram classificadas segundo o seu índice de tecnicidade, o que determinou que a um desenvolvimento tecnológico diferente, corresponderia implicitamente, uma inferioridade filosófica, artística e estética.

Conceitos, como «Ocidente» ou «Cultura Europeia», colocados nos antípodas de «Oriente» ou «Cultura Primitiva», derivam de construções artificiais que, em larga medida, encerram uma dimensão fantasiosa e imaginária. Tais conceitos, surgem como forma de eliminar a diferença do «Outro», extra europeu, legitimando-a, através de discursos de natureza vária, incluindo o discurso estético – colonial. Esta figura do Outro é um corolário de superioridade do modelo ocidental. A cultura colonial e o orientalismo, contribuíram para a emergência de uma figura do Outro que existia entre a selvajaria, a traição e a animalidade. Estas diferentes figuras, são a antítese do branco, civilizado e moderno, contribuíram para afirmar o ocidental como o signo da superioridade da sua civilização, da sua cor e do seu modelo. A bestialidade do outro, observa-se também nos limites das suas capacidades intelectuais. Desta forma o " Le Grande Dictionnaire Larousse Universel" de 1865 sublinha que: " *C'est en vain que quelques philanthropes ont essayé de prouver que l'espèce nègre est aussi intelligente que l'espèce blanche. Quelques rares exemples ne suffisent point pour prouver l'existence chex eux de grandes facultés intellectuels. Un fait incontestable et qui domine tous les autres, sont qu'ils ont le cerveau plus rétréci, plus léger et moins volumineux que celui de l'espèce blanche, et comme, dans toute la série de la espèce animal, l'intelligence est en raison directe des dimensions du cerveau, du nombre et de la profondeur des circonvolutions, ce fait suffit pour prouver la supériorité blanche sur l'espèce noir* »

Estes e outros pressupostos, estão de tal maneira vivos e impregnados nas nossas memórias, que condicionam "O Nosso Modo de Ver o Outro " e " O Modo do Outro Nos Ver". Trata-se de poderosos vírus culturais, que contribuíram e continuam a contribuir, para a propagação de nefastas patologias sociais, que infectaram e infectam o nosso planeta.

De tal maneira os preconceitos de superioridade estão enraizados, que ainda hoje (Abril 2008) um prestigiado musicólogo, tecendo comentários a um concerto de uma orquestra alemã, onde se acentuam uns solos de marimba, se refere a este instrumento, como sendo " *um fantástico instrumento, da música do mundo*". Quereria o especialista dizer, que a música que os outros instrumentos musicais produzem são do outro mundo? Serão de igual forma, de outro mundo as produções artísticas africanas? Serão de outro mundo os intelectuais africanos?

Apesar do sistema político, tentar por todas as formas, eliminar as manifestações, que não se enquadravam no sistema político ideológico colonial, em Angola por exemplo, os criadores das diferentes áreas, desempenharam um papel fundamental, na luta contra o domínio estrangeiro. Parafraseando Viteix, «*Au début des années 50 un groupe d'étudiants et d'intellectuels originaires des colonies, fonde au Portugal un Centre d' Études Africaines et Mario Pinto de Andrade, écrit a propos: «était de rationaliser le sentiment d'appartenir á un monde d'opréssion et éveiller la conscience nationale par une analyse des fondations culturelles du continent». La nécessité impérative, d'une affirmation d'une identité culturelle nationale, était vitale pour la lutte politique en Angola. Les valeurs culturelles étaient attribuées au Portugal et à l'Europe, imposées par le racisme et l'obscurantisme colonialiste. Mais, les jeunes intellectuels et artistes, travaillaient déjà sur les valeurs culturelles de la societé africaine. Affirmant qu'ils étaient Africains et non des Portugais assimilés*».

Convém lembrar que os Nazis, sempre concederam um papel importante à arte, encerrando definitivamente a Bauhaus, em 1933, por se tratar de um projecto de "Arte Degenerada".

Importa que continuemos a interrogar-nos continuarmos, sobre as relações que a arte estabelece com o poder político, quais as relações que o poder político estabelece com a arte, qual o papel dos criadores e quais as funções da arte.

No caso de Viteix, a sua pintura não se pode separar, do seu aspecto de contribuição, para a restauração, de uma consciência história. A sua obra é dominada por uma busca constante de personalização da cultura africana, de dignificação da criatividade moderna africana, liberta dos complexos e frustrações que o ocidente nos criou nos músculos, na carne, nos espíritos. Como escrevia Mário Pinto de Andrade em 1975, " *a pintura de Viteix, tem a ambição de traduzir plasticamente a sua visão da nossa sociedade e, usando as armas da pintura, servir através dela o nacional Angolano*"

Reforçando esta função da arte, Luís Silva, dizia ao Jornal de Angola em 1989, que "a vida e obra do pintor, constituía um combate constante. A abolição da escravatura no século passado, a morte violenta do colonialismo, não impede que em certos lugares do mundo, os valores civilizacionais africanos, continuem suspeitos ou não considerados (...). A violação dos seus valores culturais, a destruição das suas manifestações artísticas e religiosas, o desprezo de tudo o que a África possuía por testamento da sua história, foram outras cicatrizes profundas, talvez mais profundas que as chicotadas, as noites nas galeras através dos oceanos, ou ainda as fomes e os trabalhos forçados, sob a chuva, o sol, a geada numa plantação qualquer das ilhas ou das Américas."

Quando surgem os fenómenos estéticos? O que está na origem da criação artística? O que é a arte? A que tipo de objectos, atitudes ou actividades podemos chamar arte? «*Não existe, qualquer definição de arte que seja comum às diversas sociedades. Aquilo que é aqui considerado como uma obra de arte, será apreendido noutro lugar como objecto religioso e, no próprio interior de uma mesma sociedade, nem sempre é fácil delimitar com exactidão, aquilo que pertence ao domínio da arte e aquilo que já não lhe pertence. Onde começa a arte? Um objecto meramente utilitário, quando embelezado com ornamentos decorativos, não será uma obra de arte? Um espectador que não seja Japonês, ao assistir pela primeira vez à representação de um Nô, estará, por ventura, consciente da profundidade de sentimentos e da filosofia que uma tal representação procura comunicar, se de facto nada conhecer da história e da cultura japonesa?*

Uma definição objectiva e concreta, será sempre imprecisa e limitada, pois a arte constitui um vasto campo multifacetado, assumindo aspectos e significados diferentes, consoante a dimensão histórica, cultural e estética de cada época, de cada espaço geográfico, e do universo do sujeito que a realiza.

Em todas as épocas, em todas as sociedades, o conteúdo e a forma da obra de arte são ao mesmo tempo a consciência e o reflexo, por vexes sob a forma de uma contradição dialéctica, de um certo número de crenças, de esperanças, de preocupações, e de aspirações de uma dada sociedade, e de uma época, visto que a arte é, para essa sociedade, simultaneamente, um veículo de comunicação e factor de coesão." (Ola Balogum,1977:38-39).

Se não soubéssemos a quem se referia a obra, achar-lhe-iamos o mesmo valor expressivo, que lhe achamos, sabendo-o?

O que será mais belo? O tecto da mesquita Bakilia no norte do Yémen, um painel mural de uma habitação Maori na Nova Zelândia, ou a Capela Sixtina no Vaticano?

A Torre Eiffel em Paris, a Mesquita de Djenne no Mali ou a Sagrada Familia de Barcelona?

As esculturas de artistas Nigerianos ou as de artistas Ingleses?

Será que a chamada arte moderna europeia, tem alguma relação espiritual e emocional fundamental com a arte dos tais povos primitivos? No caso afirmativo, que será preciso entender por primitivo? As pinturas rupestres de Altamira em Espanha ou as dos Bosquimanes do sul de Angola? Será um Bronze do Benin ou uma cerâmica de Pablo Picasso?

Será primitiva, a própria pintura contemporânea moderna ocidental?

O artista plástico Arshile Gorki, que nasceu na Arménia, e desenvolveu a sua carreira profissional nos Estados Unidos da América, já declarava em 1943: «*Os olhos Arménios das nossas Mães, os Americanos dizem sempre que são ao estilo de Picasso, constantemente os Americanos me querem estudar. Manifestam uma grande incapacidade para compreender a inspiração arménia. Mesmo os nossos antepassados, cuja contribuição para a origem da civilização e arte é tão grandiosa, é desconhecida na América e na Europa*».

A arte Egeia, que fora desconhecida da Europa até ao século XX, nem por isso deixava de existir e os historiadores, consideravam-na demasiado simples e rude, para ter constituído o prenúncio da arte grega, tal como relatavam os poemas de Homero por volta do século VIII antes de Cristo. De igual forma, se pôs em causa a autoria africana de alguns monumentos do Zimbabwe.

Como o poeta T.S.Eliot disse, «Nenhum poeta, artista, pensador, cientista ou pedaço de terra, tenha sentido por si só. Compreendê-los, é relacioná-los com as produções humanas do passado»

Torna-se cada vez mais urgente, entender a arte como resultante sensível, racional, espiritual da actividade do Homem com o meio natural e social e com o próprio Homem, já que, é nesta longa caminhada, que a humanidade vai deixando os seus vestígios, sob a forma das mais diversas obras de arte.

Não seremos nós todos, a consequência testemunhal e viva, das ancestrais e múltiplas relações que a nossa espécie, tem estabelecido ao longo da sua longa viagem por este planeta, que é de todos nós?

Temos consciência que são inúmeros os problemas que se colocam à interpretação da obra de arte. A obra de arte é uma tentativa de atingir o único, afirmando-se como um todo, como um absoluto, mas integrando-se ao mesmo tempo, num sistema de resoluções complexo. Resulta de uma actividade independente, tendo o homem como sujeito consciente, traduzindo uma imaginação livre e superior. A arte, para cumprir uma função realmente útil, tem de ser defendida e estimulada precisamente como uma das formas mais livres de investigação e expressão de ideias, e que entre estas ideias, pode estar muito especialmente a ideia de que o homem, tem de lutar contra a escravatura com que nos ameaça tanta técnica supérflua, que já nos asfixia por toda a parte, e contra todas as doutrinas que tendem a uniformizar-nos e a anular a riqueza e a espontaneidade do nosso espírito.

Para finalizar, desejo que entendam esta participação, como um apelo à comunidade académica aqui reunida, para que reunam investigadores intelectualmente honestos, de todos os cantos do mundo e de todas as áreas do conhecimento, para que em conjunto, escrevam a História do Homem e a História de Arte. Devemos olhar para o presente de olhos nos olhos. Puseram-nos de costas uns para os outros, já há muito tempo.

Termino finalmente com uma citação de Cheikh Anta Diop:

«L'humanité doit rompre définitivement avec le racisme, les genocides, et les diferents formes d'esclavage!

La finalité, est le triomphe de la civilization sur la barbarie. J'appelle à l'avènement de l'ère, qui verrait toutes les nations du monde se donner la main « pour bâtir la civilisation planétaire au lieu de sombrer dans la barbarie.

L'aboutissement d'un tel projet, suppose la dénonciation de la falsification moderne de l'histoire. La conscience de l'homme moderne, ne peut progresser réellement qui si elle est résolue à reconnaître explicitement les erreurs d'interprétations scientifiques, même dans le domaine très délicat de l'histoire, à revenir sur les falsifications de patrimoines. Elle s'illusionne, en voulant asseoir ses constructions morales sur la plus monstrueuse falsification dont l'humanité ait jamais été coupable tout en demandant aux victimes d'oublier pour mieux aller de l'avant.» (Cheikh Anta Diop, 1954: 132).

REFERÊNCIAS

ALPHA I. Sow, Ola Balogum, Honorat Aguessy, Pathé Diagne. (1977) *Introdução à Cultura Africana*. Instituto Nacional do Livro e do Disco, Luanda, R.P.A.

DIOP, Cheik Anta. (1954) Nations Négres et culture de l'antiquité négre égyptienne aux problémes culturels de l'Afrique d'aujourd'hui.

GUMBE, Jorge(2003)Angola. *Tons e Texturas da Angolanidade*.

KANDJIMBO, Luís.(2003) *Ideogramas de NGANJI , Exercícios angolanos de ler e parafrasear*. Novo Imbondeiro, Lisboa.

LIBERA, Alain de. (1997) *Penser au Moyen Age*. Seuil, Paris

MIXINGE, Adriano.(2003) *Elefantes imaginados, elefantes invisibles :la percépción del Arte Africano en Europa, Aproximación a las artes plásticas y literaturas postcoloniales de Àfrica*.

NKRUMA, Kwame Osagyefo. (1964) *Speech at the Opening Sesion of the First Meeting of the Editorial Board of the Encyclopaedia Africana*. University of Ghana.

SHINNIE, P.L .(1967) *Meroé, Uma civilização do Sudão*. Londres

TAPIÉS, Antoni. (2002). *A prática da arte*. Lisboa, Edições Cotovia.

TEIXEIRA, Vítor Manuel.(1983) *Pratique et Théorie des Arts Plastiques Angolais (De la Tradition à une Nouvelle Expression)*. Texto Policopiado, Université de Paris VIII.

ZIMMERMANN, Andrew (2001) *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*. University of Chicago Press.

A fotografia como forma de expressão do olhar infantil

Patrícia Oliveira de Freitas
Univ. Federal Rural do Rio de Janeiro UFRRJ – Doutoranda Univ. Federal Fluminesnse
pfreitas@ufrrj.br

Maria Isabel Candeias
Universidade do Minho - Agrupamento de Escolas Dr. Francisco Sanches.
icandeias@iec.uminho.pt

Resumo: Apresentamos parte de um trabalho que teve como universo de investigação um grupo de estudantes de uma escola pública de Braga, integrados numa turma do 5.º ano de escolaridade. A proposta que foi apresentada a cada criança foi que fizesse cinco fotografias que servissem para mostrar a sua escola. Como se tratava de um grupo de crianças a quem foi diagnosticado dificuldades de aprendizagem e de integração escolar considerou-se importante investigar e compreender os seus modos de ver a escola, a partir do uso da câmara fotográfica como estratégia de guardar e apresentar as suas escolhas pessoais. No total, elas produziram sessenta e cinco fotografias. Em quarenta e cinco registraram apenas os espaços da escola e em vinte decidiram incluir pessoas. Nas caminhadas feitas para o registo das imagens, tornaram-se visíveis as diferentes formas de ocupação específica dos espaços pelas crianças e pelos adultos da escola, apontando por vezes para o rompimento dos limites do predeterminado e favorecendo a criação. No momento em que os alunos actuaram como "fotógrafos", eles valeram-se da astúcia e assumiram, mesmo que momentaneamente, o lugar de actores com liberdade para a gestão desses espaços. A sua maneira cada aluno apresentou uma forma própria de ver, sentir e viver a escola. A fotografia aqui foi assumida como método e também como forma de expressão das diversas leituras e dos muitos olhares possíveis sobre o cotidiano da escola: os alunos sentiram como a sua opinião tinha sentido e os professores compreenderam as relutâncias e os afectos que cada uma das crianças tinha sobre os espaços escolares podendo melhor gerir as opções curriculares.

Iniciando a conversa: Uma metodologia que se teceu ao caminhar

Procurando perceber relações estabelecidas no cotidiano escolar entre as formas de brincar e o conteúdo televisivo, comecei por realizar um estudo ***com*** cotidiano de uma escola pública, de horário integral, do município de Seropédica, no Rio de Janeiro, Brasil. No decorrer da pesquisa, algumas situações me levaram a repensar constantemente a prática da pesquisa e a desconstruir e reconstruir um fazer metodológico que tente se aproximar da multiplicidade de possibilidades e enigmas deste cotidiano.

Assim, os procedimentos metodológicos adotados na pesquisa seguiram "não mais os passos de uma metodologia de pesquisa, mas a abertura para irmos costurando a pesquisa de acordo com o que a realidade nos leva a fazer. *"[...] simplesmente nos abrimos para acompanhar o que aponta ou sugere a realidade a ser investigada e os sujeitos professores e alun@s que, como nós, estão envolvid@s no processo de pesquisa [...]*". Desta forma, afirma a autora *"[...] o método vai sendo co-construído na trajetória, pelos sujeitos pesquisadores[...]*" (GARCIA, 2003, p.206).

Esteban adverte que "são muitas as relações possíveis e não há trajetos predefinidos, lineares, cujos pontos de partida sejam fixos e os pontos de chegada previsíveis. A imprevisibilidade e a invisibilidade tecem o cotidiano, rede em que também se atam previsibilidade e visibilidade" (ESTEBAN, 2003, p.201).

Recorro ainda a PAIS, para ressaltar que:

> a sociologia do quotidiano – das descobertas – segue outras rotas: não rotas preestabelecidas, as que condenam os percursos de pesquisa a uma viagem repetitiva, a uma mobilidade programada, a uma domesticação disciplinada de itinerários que parecem negar os percursos da descoberta e da aventura. (2003, p.53)

No relacionamento face a face com os sujeitos da pesquisa, as crianças da escola, e participando de seu ambiente social natural, torno-me parte do contexto de investigação, modificando-o e sendo modificada por ele. Assim, ao longo do processo de observação fui me dando conta de que a rota predefinida se tornava num roteiro flexível. Essa mudança de percurso foi acentuada pela alteração do próprio foco da pesquisa porque a interacção contínua com as crianças levou à assunção de elas terem a posição de protagonistas.

De sujeitos da pesquisa a protagonistas?

A minha idéia inicial era apresentar o campo empírico da pesquisa, com o andamento do trabalho e com o envolvimento, interesse e a curiosidade das crianças pelos equipamentos que usavam durante os nossos contatos, especialmente o gravador de voz digital e a máquina fotográfica digital, mas decidi socializar com elas essa tarefa, convidando-as a fotografar a escola. Foi grande a minha surpresa ao ver que de alguma forma elas reinventavam algo apreendido com os meios tecnológicos como o computador, a televisão...., e possuíam o domínio da técnica de enquadramento, de focagem..., e mais, cada movimento deles era feito a partir de uma lógica que não era a lógica do adulto, curiosa dos muitos olhares que moravam nos olhares das crianças.

Assim, algo que teria apenas uma função quase que ilustrativa passou a ter uma função constitutiva de um novo desenho da pesquisa e até da mudança do meu olhar para com o pensamento e o trabalho das crianças. Elas não se revelaram

apenas crianças que usavam máquinas. Elas eram crianças que a partir de lógicas próprias e saberes próprios produziam fotos plenas de sentido.

Além mar, a possibilidade de conhecer uma outra escola a partir dos olhares de um grupo de alunos...

A oportunidade da realização de parte da investigação em Braga, inicialmente se apresentava como possibilidade de contato com o grupo de pesquisa e com os referenciais teóricos da área da sociologia da infância. Para além desse investimento, busquei uma aproximação com uma escola bracarense com a intenção inicial de conhecer um pouco as suas características, as rotinas e, claro, os sujeitos praticantes que lá ensinam e aprendem.

A princípio, o que me movia era mais uma curiosidade que pouco a pouco foi se transformando em ação pesquisadora. No princípio do meu estudo não imaginaria ir para a escola sem um planeamento exato do que realizaria lá. Aos poucos, num movimento de me tornar pesquisadora ***com*** o cotidiano, já me permito ir ao encontro do inesperado, do imprevisto e me mover a partir das emergências das questões e dos acontecimentos que me provoquem a pesquisa.

Lembro ao leitor que trabalhava numa perspectiva de pesquisa na qual as etapas estavam previstas, e durante a realização de algumas destas etapas junto às crianças do Brasil, aos poucos fui me deixando levar e seduzir pelo interesse e a curiosidade dos alunos pelos equipamentos que usava na pesquisa. Resolvi permitir-lhes o uso desses artefactos com a intenção de apresentar a escola na tese, o que, de certo modo, gerou uma deriva na pesquisa. Perdi o controle do caminho e do resultado a que chegaria. Os modos de fazer e a multiplicidade de olhares das crianças me encantaram pela riqueza de possibilidades de reflexão e passaram a ser assumidos como pontos de vista privilegiados. Em Portugal, ao contrário do que acontecera no Brasil, outros percursos surgiram a partir do diálogo com a professora que me acolheu em sua turma, na Escola Dr. Francisco Sanches.

Cumpridas todas as formalidades burocráticas junto ao Orgão de Gestão da escola, no primeiro dia em que lá estive, deu para perceber uma grande afinidade com a professora Isabel. Minha relação com ela foi além de um simples contato entre professora e pesquisadora aceite para acompanhar e mesmo propor algum trabalho. Nossa relação foi de diálogo e compartilhamento, ainda que as nossas intenções tivessem matizes próprios. Era, pois, uma situação muito diferente da que vivenciara no CAIC em que minha presença negociada me permitia interagir ***com*** as crianças em sala de aula e fora dela, mas nossas ações não eram incorporadas como conteúdo curricular pelas professoras. Como ocupava o horário destinado às oficinas, fora o momento de exposição das fotografias, o que acontecia durante o processo da pesquisa era da minha exclusiva responsabilidade. Em Braga, a diretora de turma e professora de Ciências e Matemática parece ter percebido, desde o nosso primeiro contato, possibilidades pedagógicas. Aos poucos foi se desenhando uma ação integrada entre uma proposta pedagógica e investigativa que interessava tanto à professora quanto a mim, como educadora e pesquisadora.

O primeiro parêntese que vou abrir procura situar rapidamente o leitor sobre os sujeitos da pesquisa e o cenário da pesquisa em Braga. A ***turma***, conhecida como quinto treze[1] (5º 13), era composta, excepcionalmente,[2] por apenas 13 alunos, sendo 5 meninas e 8 meninos. De entre os alunos, duas meninas têm deficiência auditiva profunda e utilizam aparelhos para compensar a falta de audição, embora de forma pouco eficiente. Trata-se de uma turma correspondente ao quinto ano, sendo denominada *especial*. Tal classificação não está relacionada a crianças com necessidades especiais, mas pelo fato de os alunos estarem num "descompasso" em relação ao ritmo de aprendizagem da maioria dos alunos da escola, o que demanda uma organização especial para atendê-los. Apesar de estarem integrados numa turma do 5.º ano de escolaridade, ainda se encontram, em termos das aprendizagens e do desenvolvimento de competências, no nível do 1.º Ciclo. Segundo a professora[3], a sua turma foi criada de acordo com as orientações dos Percursos Curriculares Alternativos pelo fato de aqueles alunos terem já um percurso longo (pelo menos seis anos no 1.º ciclo em vez dos quatro previstos) e terem sido diagnosticadas dificuldades de aprendizagem e de integração escolar.

A turma 5º 13 é atendida por um número significativo de professores, cada um responsável por um determinado campo do saber: Artes e Ofícios, Educação Física, Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC), Hortofloricultura, História, Língua Portuguesa, Matemática e Ciências. Mantive um contato mais próximo com a professora Isabel que, além de ser responsável pelos conteúdos de Matemática e Ciências é a diretora de turma (DT) desse grupo. Nesse papel ela exerce uma função de coordenação junto aos demais professores, buscando articular os trabalhos em benefício dos alunos. Além de professora dessa escola, é também professora universitária, o que talvez pudesse explicar sua sensibilidade à presença de investigadores em sua sala de aula. Sempre que possível, ela põe em prática uma concepção de *currículo em ação*, recorrendo a aprendizagens e conhecimentos para além de conteúdos fechados, previstos e hierarquizados.

Já no primeiro contato com uma aula dessa turma, a maneira como as atividades foram conduzidas pela professora Isabel me pareceu fornecer pistas de que haveria por parte dela uma forma de ensinar que valorizava/acolhia o ponto de vista dos alunos e os conhecimentos trazidos de fora da escola. Lembro-me de um dia em que a professora indagou os alunos sobre uma partida de futebol do fim de semana que envolvia o time do Porto. Ela questionou se o resultado tinha sido justo. Diante

---

[1] A denominação da turma não tem relação com a quantidade de alunos, ou seja, a presença do número 13 constitui-se apenas uma coincidência, já que se refere à ordem das turmas de quinto ano.

[2] As demais turmas dessa escola têm, em média, 26 alunos.

[3] Essa descrição das características da turma foi elaborada pela professora, quando preparávamos um resumo do trabalho realizado ***com*** as crianças, que foi apresentado num seminário na Universidade de Aveiro.

da resposta negativa de alguns alunos, ela, continuando, perguntou se eles achavam que realmente houvera injustiça ou se sentiam dessa forma pelo fato de serem torcedores do Porto. Em meio aos comentários das crianças, ela acrescentou que era preciso saber argumentar, vendo quem jogara melhor. Em outra situação, a chegada de um aluno com um bichinho parecido com um porco espinho tornou-se o assunto da aula. Falaram sobre: onde ele tinha sido encontrado, qual o tipo de alimentação apropriada para o animal, que doenças podem ser transmitidas por animais.

Além de questões como essas trazidas pela professora ou pelos alunos encontrarem espaço naquela sala de aula, presenciei situações de debate sobre assuntos vivenciados na escola, mas fora da sala ou ainda fora do horário da professora que, ao chegarem ao seu conhecimento, passavam a se constituir tema de reflexão conjunta, como, por exemplo, uma briga entre os meninos e outros meninos de outra turma da escola, ou ainda um complô organizado pelos colegas de turma contra uma das colegas. Nessas ocasiões, conversaram sobre violência, agressividade dentro e fora da escola, inclusive com referência a outras situações envolvendo familiares.

Para além destas situações, ouvi, em sala, algumas vezes, a professora contar aos alunos que tinha recebido "*queixinhas*" sobre o comportamento da turma por parte dos outros professores. Ela lhes dizia não entender por que com ela eles agiam de uma maneira e com os demais professores de outra. Trago essa situação para enfatizar que, talvez, outros professores também tivessem um modo de agir diferente com eles. Pelo menos foi o pude perceber. Havia práticas e concepções pedagógicas diferenciadas, mais diretivas e bancárias, enquanto a professora Isabel buscava uma cumplicidade, um fazer com eles.

Retomando a minha "integração/afinidade" com a professora Isabel...

Se calhar, (para usar uma expressão típica daquele cotidiano) a presença de uma pesquisadora brasileira na sala poderia ser incorporada a esse currículo em movimento. Foi essa a minha percepção. Não penso que ela tenha mudado sua maneira de agir em função da minha presença. Alguns alunos, no dia em que cheguei à turma pela primeira vez, comportaram-se de forma a chamar a atenção. Diante do fato, a professora fez alguns comentários acerca da mudança de comportamento de alguns alunos na presença de visitas. Estes, por ficarem um pouco sem graça, imediatamente mudaram a maneira de agir. Lá, como aqui, essa é uma situação comum no cotidiano escolar, na presença de estranhos.

Ainda no primeiro contato, negociando a maneira da minha participação...

Quando a aula terminou, a conversa prosseguiu. Contei à professora sobre a pesquisa que realizara no Brasil com as crianças do Centro de Atenção Integral à criança Paulo Dacorso Filho - CAIC, ressaltando que, a partir de um determinado momento a pluralidade de pontos de vista das crianças fora assumida e privilegiada. Daí por diante, a minha pesquisa buscava compreender os modos como a escola é percebida pelas crianças a partir do uso da minha máquina fotográfica digital. Ressaltei que o uso das imagens na pesquisa que realizo deixara de ser mera ilustração, aproximando-se da perspectiva adotada por Achutti:

> não interessa ao presente trabalho a já consagrada forma de utilização da fotografia como ilustração, como material de adorno de dissertações e de trabalhos de pesquisa. Interessa sistematizar as potencialidades da fotografia enquanto técnica de pesquisa e, principalmente, enquanto possibilidade de construção de uma forma narrativa eficaz. (ACHUTTI, 1997, p.56)

Na conversa com a professora, comentei não ser minha intenção realizar um estudo comparativo[4] entre a escola brasileira e a escola portuguesa. Mesmo assim, ela sugeriu que realizasse com sua turma uma atividade semelhante, curiosa do que pudesse apreender a respeito dos alunos a partir das fotografias. Depois de um bom bate papo, combinamos que apresentaria a proposta para a turma. Caso eles concordassem, realizaríamos com eles uma atividade semelhante. Ela sugeriu que eles vissem as fotos do CAIC antes de iniciar a produção das imagens da escola. Contra-argumentei que não achava adequado, pois os alunos poderiam ser influenciados de alguma maneira pelas imagens. Ela concordou e combinamos que, só ao final da atividade, os alunos iriam conhecer as imagens produzidas pelas crianças brasileiras sujeitos da pesquisa com o CAIC. Combinamos que não só exibiríamos as produções das crianças brasileiras e portuguesas, como promoveríamos uma conversa sobre as fotos feitas pelos dois grupos. Ela também manifestou o interesse em imprimir as fotos e expor na escola no final do ano letivo.

A respeito da realização de pesquisas ***com*** crianças, acompanho Silveira, quando afirma que muitas *pesquisas vêem as crianças do ponto de vista do adulto, por isso, suas falas e idéias muitas vezes não são consideradas*. A autora destaca ainda que frequentemente *as crianças não têm uma fala considerada como legítima na ordem discursiva. As idéias que elas expressam são quase sempre ignoradas e desqualificadas pelos adultos, como se estas falas fossem algo menores, infantis, e destituídas de razão*. (SILVEIRA, 2005)

Na pesquisa que venho realizando, coincidentemente com a autora, também busco *ouvir as crianças, por acreditar que elas devam falar por si próprias*. Nesse trabalho a criança vem assumido um papel de destaque. Assim, além de ouvir o que elas têm/tinham a dizer a respeito da escola, pretendi privilegiar os seus olhares para a escola. Dessa forma, concordo

[4] Quando digo que não pretendia fazer um estudo comparativo, quero dizer que não pretendia estabelecer comparações entre o modo de fazer dos dois grupos de estudantes. Minha intenção é buscar perceber o olhar de dois grupos distintos e, a partir de questões suscitadas pelos registros de um grupo, ampliar as possibilidades de olhares para a produção do outro grupo e vice versa.

com Sarmento e Pinto, para quem a escuta da voz da criança é condição fundamental no conhecimento da cultura infantil. Mas, para além da recolha da voz da criança e dos procedimentos utilizados para tal, o que se persegue é uma 'autonomia conceptual' que, 'supõe o descentramento do olhar adulto como condição de percepção das crianças e inteligibilidade da infância'. (Sarmento e Pinto, 1997, p.27)

A Escola Dr. Francisco Sanches, alguns olhares...

Trago inicialmente algumas informações sobre a escola a partir do documento que recebi do diretor. Nesse material há uma planta da escola, em que o espaço é apresentado. Pretendo, assim como fiz com o CAIC, mostrar a perspectiva oficial e as dos alunos, ou seja, suas visões não-oficiais.

> A Escola EB 2/3 Dr. Francisco Sanches é uma escola do ensino básico localizada na zona urbana de Braga.... Ocupando uma parte considerável do edifício do Colégio de Nossa Senhora da Conceição, numa disposição de salas distribuídas por três pisos.... Actualmente, embora mantendo ainda o mesmo endereço oficial, tem todavia a sua portaria principal voltada a nordeste, com acesso pela rua do Taxa.... Existem no edificado dos novos pavilhões: a portaria, com guarita de recepção e segurança; um bloco polivalente, identificado pela letra D, onde funcionam a cantina, a cozinha e anexos, o bufete, a sala dos alunos, a papelaria e a reprografia; 4 blocos de salas de aulas, identificados pelas letras A, B, C, e E, de dois pisos cada, integrando o Bloco A recepção, o pbx, a secretaria, uma sala de professores com um bar, três pequenas salas para serviços de apoio aos alunos e aos professores, o CEI (centro escolar de informática), três salas de aula informatizadas, a direcção executiva da escola e a biblioteca. Os outros três blocos, B, C e E, são constituídos por salas de aulas. Um sexto bloco, constituído pelo edifício antigo, com 3 andares, contém, para além de salas de aula e de outra sala de professores, 2 ginásios (um deles adaptado de uma antiga capela do colégio), 2 balneários femininos, um centro de aprendizagem, duas salas de estudo, uma videoteca/mediateca e uma ludoteca. No espaço exterior, onde existem dois campos, um em terra batida e outro alcatroado, para práticas desportivas e de Educação Física, existe um bloco de balneários masculinos. (Projecto Educativo 2005-2008)

Planta da Escola EB 2,3 Dr Francisco Sanches

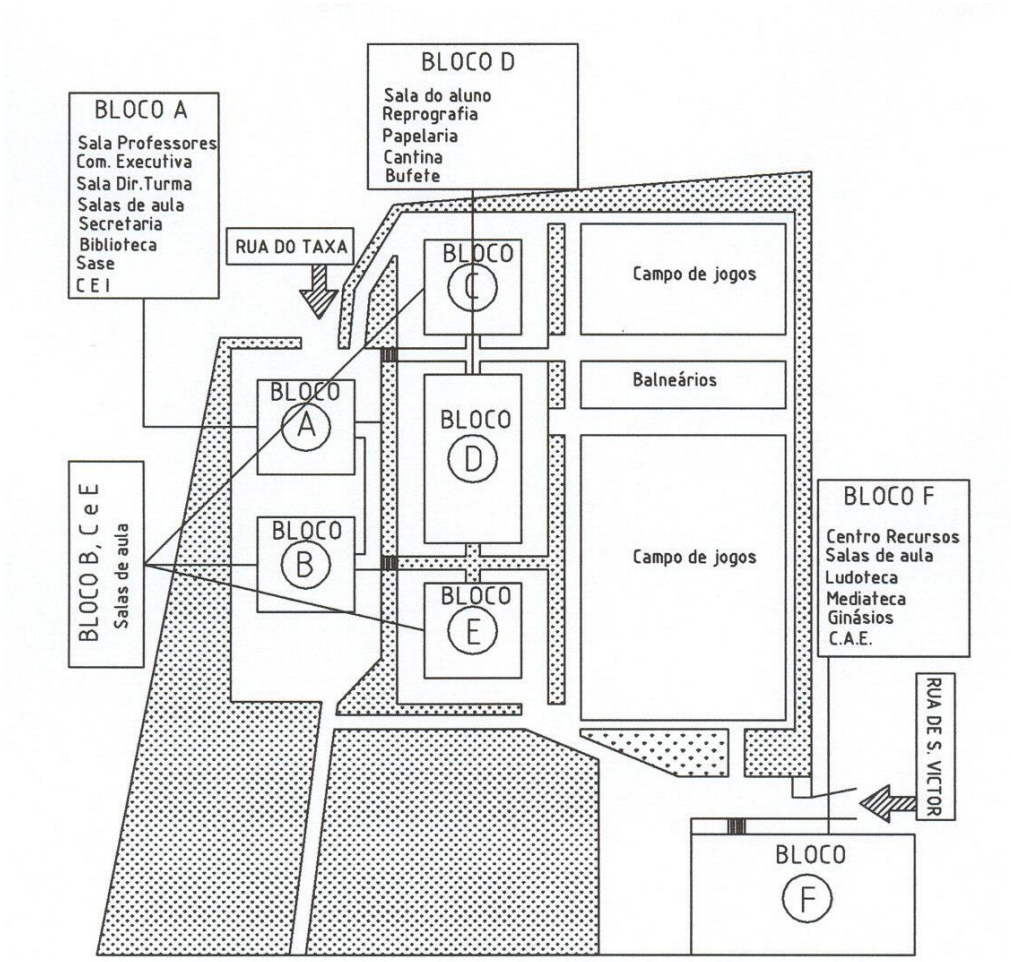


Figura 1 – fonte: projeto político pedagógico da escola.

A produção das primeiras imagens da escola: algumas observações

Existem muitas maneiras de realizar a pesquisa com o cotidiano. A pesquisa que realizei com os alunos de cá e de lá, possivelmente, apresenta uma *inspiração etnográfica*, tendo, como ponto de partida, a *observação participante*. No entanto, atrevo-me a denominar a prática adotada neste trabalho de uma forma diferente, ou seja, a partir de reflexões ao longo do processo de pesquisa, fui percebendo que não se tratava de uma *observação participante*, mas que talvez o melhor seria chamá-la de *participação observada/reflexiva*, uma vez que, embora a bola, ou melhor, a máquina fosse passada para as crianças, a minha presença certamente funcionava/ou como uma perspectiva de controle anunciada para mais ou para menos, em função das circunstâncias. Assim eles participaram, mas sempre em minha companhia, o que, possivelmente, tenha, de um lado, interferido nas suas escolhas, mas, por outro, autorizado suas transgressões. Acresce que as reflexões deles e minhas se deram durante e após a produção das fotos, quando realizamos uma espécie de assembléia com a participação de algumas professoras.

Vale destacar que a maneira como a pesquisa foi sendo conduzida criou uma aproximação da pesquisadora ***com*** os alunos, afastando qualquer pretensão de neutralidade. Feldman-Bianco já fazia esse alerta:

> a utilização de linguagens visuais acentua a necessidade de se redefinir as relações entre pesquisadores e seus sujeitos e ajuda a dirimir oposições reducionistas entre subjetividade e objetividade na pesquisa. Em vez da postura neutra do "observador participante", a pesquisa passa a ser o resultado da interação entre pesquisadores, pesquisados, produtos e contextos históricos (FELDMAN-BIANCO, 1998, p.12).

Dando prosseguimento.... Como fora combinado com Isabel, fui até a escola e expliquei rapidamente a proposta da atividade para os alunos. Eles acharam a idéia interessante e, neste mesmo dia, a professora autorizou a minha saída com dois alunos que produziram as primeiras imagens da escola. Já nas primeiras cenas registradas, percebi algumas semelhanças com as produções dos alunos do Brasil.

Antes de passar a apresentar as imagens produzidas pelos alunos, considero importante destacar que embora, no desenvolvimento da pesquisa, as crianças tenham assumido o papel de apresentar a escola, sob os pontos de vista delas, aqui, neste texto, cabe a mim, como pesquisadora, algumas escolhas típicas do lugar que ocupo, dentre as quais destaco: a opção de incluir todas as imagens produzidas, a organização desde o estabelecimento da ordem de apresentação, o seu agrupamento... Essa tarefa poderia ter sido também compartilhada com as crianças, mas não foi. Embora eu tenha feito escolhas em relação ao ordenamento das imagens, nada garante que a minha sequência será respeitada. Bom que outras possibilidades sejam possíveis, pois, como sinaliza Sontag, "*a sequência em que as fotos devem ser vistas está sugerida pela ordem das páginas, mas nada constrange o leitor a seguir a ordem recomendada, nem indica o tempo a ser gasto em cada foto*". (SONTAG, 2004, p.15)

Os espaços, nos olhares... nos focos... nas lentes dos alunos…

A proposta apresentada a cada criança foi que fizesse cinco[5] fotografias que servissem para mostrar a sua escola. Elas produziram sessenta e cinco fotografias[6]. Desse total, quarenta e cinco registraram apenas os espaços da escola e em vinte delas as crianças decidiram incluir pessoas, não deixando de fora os diferentes sujeitos desse cotidiano. Nas caminhadas feitas para o registro das imagens, tornaram-se visíveis as diferentes formas de ocupação específica dos espaços pelas crianças e pelos adultos da escola, apontando, por vezes, para o rompimento dos limites predeterminados e favorecendo a criação.

Cumprindo o nosso acordo/combinado, as crianças passam a nos apresentar a escola a partir de seus olhares (ou um olhar para atender a um contrato). Acho importante pensar que a proposta de fazer registro, com uma determinada finalidade, talvez tenha, de alguma maneira, interferido nas suas produções. Embora a pretensão seja buscar perceber os olhares dos alunos, devemos considerar o alerta feito por Pilar apud DA ROS:

> o olhar de cada um está impregnado com experiências anteriores, associações, lembranças, fantasias, interpretações etc. O que se vê não é o dado real, mas aquilo que se consegue captar e interpretar acerca do visto, o que nos é significativo. Desse modo, podemos lançar diferentes olhares e fazer uma pluralidade de leituras do mundo. (PILLAR, 2003 apud DA ROS, 2006, p.115)

Os alunos da escola Dr. Francisco Sanches registraram principalmente os espaços da escola, querendo, talvez, assim nos conduzir nesse movimento de apresentação. Para tanto, olhavam, observavam com atenção, pareciam estar em dúvida até que faziam escolhas que também eram avaliadas. Como afirma Leal, citada por ACHUTTI:

> a fotografia é um aprendizado de observação paciente, de elaboração minuciosa de diferentes estratégias de aproximação com o objeto, de desenvolvimento de uma percepção seletiva, de uma vigilância constante e de prontidão para captar o acontecimento no momento do acontecimento. A dupla capacidade da câmara de subjetivar e objetivar a

---

[5] Na escola brasileira cada criança produziu apenas três imagens, quantidade determinada sem a consulta aos alunos. Em Portugal também estabeleci o número de registros que cada aluno faria. Pensando agora, nessa diferenciação, considero que talvez a grandiosidade do espaço da escola e o número reduzido de alunos tenham me influenciado nesta opção, no entanto esse foi um ato não planejado.

[6] No primeiro momento, posteriormente decidimos (eu e Isabel) que cada um faria mais uma imagem.

realidade, a constante consciência de que se é responsável por este processo, por uma técnica de apreensão da realidade, de que se é sujeito deste conhecimento, é um ensinamento epistemológico. (Leal, 1986, p.16)

Tentaremos organizar seus registros pelos caminhos que o lugar propicia. A entrada da escola foi registrada por alguns alunos, e um aspecto chamou a minha atenção, na produção destas e de outras imagens, e refere-se a curiosidades dos alunos em saber se alguém já havia feito um registro daquele lugar. O que às vezes se revelava depois da cena já estar capturada, e às vezes implicava no descarte do registro feito. Caberia discutir o apelo da novidade e da curiosidade, para as crianças.

Ao apresentar as imagens produzidas, tentaremos incluir algumas falas dos alunos durante o processo de produção. No entanto, esclareço que, embora tenha permanecido permanentemente com o gravador de voz ligado, as crianças conversavam pouco durante nossas caminhadas. Levantamos algumas questões que podem ajudar a tentativa de compreensão desse acontecimento. Isso seria: por estarem em grupos pequenos?, pelo pouco tempo de contato comigo e pela falta de intimidade?, uma característica do grupo?, uma manifestação de disciplina européia, um certo respeito ao silêncio? Esse último aspecto nos parece o menos provável, uma vez que eles não demonstravam cuidado com o barulho produzido nos corredores da escola. Assim, algumas falas que traremos nesse texto foram registradas durante a exibição das produções dos alunos, em sala de aula.

No registro fotográfico do espaço escolar - múltiplas possibilidades de expressão

Deixemo-nos guiar pelos registros dos pequenos/miúdos...

"Se podes olhar, vê. Se podes ver, repara" (SARAMAGO)

Figura 2 - João Antonio 19/05/2008.

Figura 3 – Bárbara 19/05/2008.

Alguns alunos registraram a entrada da escola. A respeito das fotografias desse espaço da escola, trago inicialmente a fala da Bárbara, quando ainda não estava com a máquina em seu poder, mas já manifestava o que desejava registrar.

Bárbara: "***Professora*** (se referindo a mim), ***eu posso tirar à beira do Bloco A***"
Pesquisadora: "***Pode***"
Bárbara: "***Assim para tirar a escola toda***"
Pesquisadora: "***Pode***"
Bárbara: "***Posso?***"

Normalmente alunos e não apenas os portugueses dirigem pedidos de autorização às professoras: "***o pode*** ou ***não pode***" se fazem ouvir nas escolas, instituições muito marcadas pela regulação. Talvez aquelas meninas estivessem tomando alguns cuidados por terem me conhecido recentemente, mas também revelassem traços de sua cultura escolar. Intrigou-me esse elo entre as palavras poder e possibilidade que, aliás, possuem uma raiz etimológica próxima. Em conversa com Zaccur aprendi que o verbo latino "posse" tem dupla significação: ser capaz de e ter poder. De um lado a afirmação da potência, da capacidade do sujeito, de outro a afirmação do poder *e, entre os dois, a existência de alguma forma afirmada da possibilidade*.

Voltando à imagem (3) produzida da fachada da escola, pela Bárbara, um diálogo que veio à tona no momento em que víamos as imagens produzidas, especialmente esta:

Professora Isabel: "***Baby***", "***Por que esta, Bárbara?***",
Bárbara: "***Ham***"
Isabel: "***Por que esta foto?***"
Bárbara: "***É porque já tinham tirado?***"
Isabel: "***Não interessa***",
Pesquisadora: "***Ela está perguntando por que você tirou***"
Isabel: "***Por que tu escolheste esta?***"

Bárbara: "***Eu queria tirar a escola toda, mas não dava e então eu tirei assim", "por assim eu mostrava um bocado da escola, a entrada e a saída e as pessoas***"

Ainda durante a exibição das imagens produzidas, alguns comentários foram feitos em relação às fotos da fachada/entrada da escola. Dentre eles, destaco o comentário da professora que se mostrou surpresa com o efeito produzido pela colocação dos aparelhos de ar condicionado na fachada próximo ao nome do Agrupamento. Ela se indagou se ninguém tinha percebido como aquilo deixava a escola feia. Provavelmente nem ela tinha percebido esse aspecto, pois o estacionamento pelo qual costuma entrar fica localizado do outro lado da rua.

Isabel: "***Essa fotografia*** (referindo-se à foto da Bárbara) ***permite perceber como se chama a escola?***"

Vários alunos dizem, ao mesmo tempo, que sim e repetem o nome da escola "***Dr Francisco Sanches***", "***Agrupamento de Escolas Dr Francisco Sanches***"

Isabel: "***É muito engraçado porque essa fotografia mostra não só o nome da escola, mas também que aqueles dois ares condicionados que ali estão ficam extremamente maus.***"

Bárbara: "***Três, três***"

Cândida: "***E não têm nenhuma utilidade para... a não ser para algumas pessoas***"

Bárbara: "***São três***"

Isabel: "***Sim, mas o outro não está ao pé do nome da escola***"

Penso que a fala da professora apresentada acima manifesta uma preocupação com a imagem da escola. Essa é uma atenção que costumamos ter ao retratar e/ou ser retratada/o, ou seja, cuidar do que vai ser registrado, visto, mostrado. Geralmente arrumamos o cenário e também nos produzimos para "sair bem na foto". Atualmente, o uso da máquina fotográfica digital permite conferir o efeito em questão de segundos após o registro, avaliação que, algumas vezes, gera a produção de uma nova imagem para substituir a que não ficou boa. A esse respeito, é cada vez mais comum o uso de programas de computador para tratamento das imagens, o que gera uma discussão sobre a questão da autenticidade da fotografia.

Bárbara, quando questionada sobre a fotografia que havia feito, logo se justifica, mas depois nos conta sua intenção ao produzi-la. Talvez ela esperasse uma repreensão por ter feito uma foto "igual" a outras feitas pelos seus colegas. Para além do que ela capturou ou pretendeu/ia capturar, suas professoras despertaram para outras possibilidades de ver/perceber contidas na imagem. DA ROS mostra esse aspecto, quando diz que "*a imagem porta significados múltiplos, cuja interpretação varia culturalmente conforme o lugar social do sujeito que a lê e da matriz epistemológica que permeia sua interpretação (DA ROS, 2006: 114)*.

Na escola Dr. Francisco Sanches, nas fotos produzidas, os alunos quem sabe tivessem não só produzindo as imagens, mas aproveitando para me dar a perceber, principalmente, as instalações da escola. Como a fala do Toni me fez pensar: "***Essa escola também tem do lado de lá uma traseira, também tem trás***".

Algumas vezes um aluno interferia (ou tentava interferir) na foto do outro, mas minha percepção é a de que, enquanto eu interferia de algum modo por ser a minha fala legitimada, eles pareciam mais contribuir, influir do que propriamente interferir, como este nosso rápido diálogo parece dar a ver:

Toni: "***depois é o Miguel***"

Pesquisadora: "***depois é o Miguel", "o que será que ele vai escolher", "ele está dando idéias para as suas fotos", "e para as dele, o que será?***"

Um pouco depois na vez do Miguel...

Toni diz para o Miguel: "***Tira do bloco A***"

Victor registra o mesmo prédio a partir de ângulos diferentes. Esse aspecto de sua produção foi destacado por um comentário da professora Isabel, que manifestou, numa conversa informal, depois de ver as imagens, o interesse de ter a cópias das fotografias[7], pois elas lhes permitiriam perceber algumas características/interesses dos alunos. Durante a exibição das fotos para a turma, a professora percebeu que a foto, para além da perspectiva escolhida, dava visibilidade a uma pichação na figura 5, o que a levou a indagar:

Isabel: "***Victor, por que fizestes esta foto?***"

Victor: "***Para mostrar a entrada que os professores entram***"

Isabel: "***Eu pensei que estavas a mostrar o AMO-TE ANA***"

Victor: (com o corpo nega a afirmação da professora)

[7] Antes mesmo de a professora declarar seu interesse, pretendia deixar com ela os registros dos alunos. As produções fotográficas dos alunos foram entregues a ela em versão digital e impressa.

Figura 4 – Victor 21/05/2008.

Figura 5 – Victor 21/05/2008.

Tanto a planta da escola, apresentada anteriormente, como as fotos dos prédios parecem nos mostrar uma escola grande. Isso se tornou evidente para mim desde o dia em que lá cheguei. Mas esse tamanho foi percebido de forma diferente, quando os alunos viram as fotos da escola brasileira. Ao término da apresentação das imagens das duas escolas, a professora Isabel indagou ao grupo:

Isabel: "***Agora eu gostava de ouvir a vossa opinião***", "***a professora Patrícia também gostava de ouvir a vossa opinião sobre as fotografias das duas escolas***"
Vários alunos falam ao mesmo tempo: "***fixe***", "***é diferente***"
Pesquisadora: "***O que vocês acharam das fotografias?***"
Patrícia (aluna): "***É diferente, é maior***",
Alguém: "***a escola é diferente, é maior***"
Isabel: "***Não é assim..., cada um na sua vez, com dedos no ar***"
Isabel: "***Portanto, diz lá Francisco o que tu achaste?***"
Francisco: "***É assim, acho que a diferença da escola deles e a nossa é que a deles é maior que a nossa***"
Isabel: "***É maior***", "***ou pelo menos parece ser maior, não é***", "***Não sei se será***"

As duas imagens a seguir, e tantas outras produzidas pelos alunos, parecem mostrar que o mesmo assume diferentes formas dependendo da singularidade do olhar, sentir e perceber o espaço. Assim, o que parece repetitivo assume novos contornos a partir da perspectiva do autor do registro.

As imagens dos prédios e dos painéis neles pintados parecem apontar que "toda foto tem múltiplos significados... fotos, que em si mesmas nada podem explicar, são convites inesgotáveis à dedução, à especulação e à fantasia". (SONTAG, 2004:33)

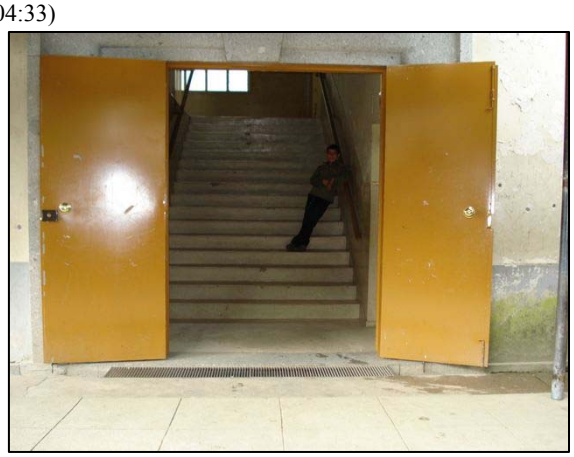


Figura 6 – Ana Cristina 21/05/2008.

Figura 7 – Tiago 28/05/2008.

No registro da escadaria, a aluna parece mostrar o caminho que deve ser percorrido até a sala de aula que fica localizada no último bloco da escola. Ana Cristina, quando foi indagada sobre o motivo da foto, fez um gesto com os ombros indicando que não sabia ou não tinha um motivo específico para produzi-la. Mas entendo, com DA ROS, que não interessa interpretar, mas apresentar uma pluralidade de aspectos, pois:

> retratar, então, não é mais reproduzir, produzir em condições iguais àquilo que a visão, como órgão dos sentidos, retratou, mas sim re-produzir, re-tratar. Constituindo-se numa linguagem, a imagem está associada ao conhecimento e ao conteúdo de experiências vividas, construindo-se ininterruptamente através de re-significações do pensar à medida que o sujeito amplia seu repertório de possibilidades de compreensão e transformação do mundo que o cerca. Os

> procedimentos de registro de imagens pela fotografia não são, portanto, simples apanhados de dados, mas revelam possibilidades de novos devires à educação do sujeito. (DA ROS, 2006, p. 114)

Ao utilizar o buraco da cerca/grade da quadra para colocar a máquina fotográfica, seu gesto parece assumir um movimento de driblar as barreiras que impediam a captura da cena desejada. Ele me fez pensar que:

> quem observa os movimentos de um fotógrafo munido de aparelho estará observando movimento de caça....Os caminhos tortuosos do fotógrafo visam a driblar as intenções escondidas nos objetos....Decifrar fotografias implicaria, entre outras coisas, o deciframento das condições culturais dribladas. (FLUSSER, 2002, p.29)

As fotos da quadra, de longe, de perto….

Figura 8 - Bárbara 19/05/2008.

Figura 9 – João 21/05/2008.

Os jardins, nos seus diversos tons, mas com alguma censura....

Figura 10 - Miguel 19/05/2008.

Figura 11 – Patrícia 19/05/2008.

Nas fotos que tiveram os jardins como cenário, os alunos parecem dar conta de mostrar os diferentes espaços arborizados e com vegetação presentes na escola. Nessas imagens destaco a primeira delas em que o aluno fez um registro de longe, uma vez que ele estava no andar superior e se aproveitou de uma janela para capturar essa cena. Devo informar que de uma outra janela no mesmo corredor era possível avistar um outro jardim, ou o que teria sido um jardim, pois no espaço estavam restos já deteriorados de uma árvore cortada que alguns alunos pensaram em retratar, mas mudaram de idéia, por conta própria ou por interferência dos colegas. Poderia ser um gesto de censura ou mesmo o interesse por registrar outros espaços, ou quem sabe ainda a vontade de nos apresentar uma bela escola, ou de fazê-la SAIR BEM NA FOTO. A decisão desses alunos parece apontar que o registro fotográfico envolve escolhas do que fotografar, mas também do que não enquadrar. Como salientado por Achutti, 2007 a respeito do uso da fotografia na perspectiva etnográfica:

> o ato de fotografar implica uma permanente decisão de inclusão e exclusão de elementos da realidade. Neste sentido se poderia propor, do ponto de vista fotoetnográfico, que as teleobjetivas são lentes de exclusão. Elas são propicias para fazer recortes em meio a situações muito "poluídas", fotograficamente. (ACHUTTI, 2007, p.71-72).

Ainda em relação às fotos (10 e 11) apresentadas anteriormente, embora eu tenha "classificado" a foto de Patrícia como sendo do jardim, ela disse: "***olha, aqui é onde eu fico***" e a professora, complementou: "***Ham, é o teu espaço, tá bem***, ,o que mostra que cada cena capturada apresenta inúmeras possibilidades de leitura. Esse é um espaço em que Patrícia e seus colegas costumam ficar aguardando a professora de Educação Física chegar, pois têm aula com ela no turno da tarde e às vezes se encontram nesse lugar, que fica próximo ao portão tanto para ver a professora chegar quanto para saírem com ela quando se trata de aula de natação, na piscina municipal, que fica aproximadamente a 1 km da escola e até onde vão caminhando com a professora.

Numa imagem feita da parte de trás do espaço da hortofloricultura, João, novamente, utiliza-se do artifício de colocar a máquina no buraco da grade/cerca e registra a horta sem a barreira, mas sem a necessidade de ir até lá dentro. Ele utiliza também o zoom para adentrar um pouco mais sem sair de onde estava. Quem sabe João nos tivesse mostrando que "*Embora torne o mundo mais preciso de informações e conhecimento, a fotografia não é uma cópia quimicamente revelada da realidade, não é apenas seu registro documental e cientifico. É uma realidade revelada, resgatada, atingida e, para alguns, até roubada*". (ANDRADE, 2002: 41)

A imagem a seguir retrata a sala de aula da turma onde os alunos estavam, naquele momento, usando computador... Nesse registro podemos ver a professora que trabalha projetos e também faz o acompanhamento com a linguagem de sinais para as alunas que precisam desse suporte.

Essa fotografia foi a única em que alguém registrou a sala de aula da turma, embora em outras imagens: biblioteca, ludoteca, computadores, quadra, também apresentem espaço de aula. A questão do quase apagamento da sala de aula como algo que deva ser mostrado da/sobre a escola deve ser levada em consideração, ao pensar que os alunos parecem estarem perdendo o interesse por esse espaço, ou ainda, quem sabe, mostrando que a escola e mesmo o processo de ensino aprendizagem ultrapasse esse limite. Recordo que a proposta que apresentei aos alunos foi de apresentar a escola e não a sala de aula.

Figura 12 - João Antonio 19/05/2008.

No registro (figura 14) da aluna Patrícia, percebemos um espaço de transgressão, em que ela parece se aproveitar da máquina fotográfica e do poder por ela conferido para registrar a cantina dos professores, um espaço de trânsito proibido para os alunos.

Percebemos assim, que as crianças puderam experimentar romper com algumas regras, fosse porque estavam acompanhadas da pesquisadora ou, mais do que isso, por fazerem uso de uma autonomia a ser experimentada. Desta forma, transpuseram limites, como, por exemplo, o de ir a espaços não permitidos, como a cantina dos professores.

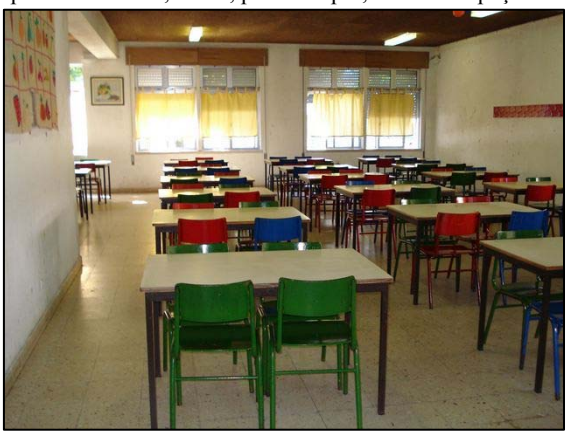


Figura 13 – Patrícia 19/05/2008.

Figura 14 – Patrícia 19/05/2008.

Certeau trata da maneira com as praticantes do espaço agem diante da disciplina:

> se é verdade que por toda a parte se estende e se precisa a rede da 'vigilância', mais urgente ainda é descobrir como é que uma sociedade inteira não se reduz a ela: que procedimentos populares (também minúsculos e cotidianos) jogam com os mecanismos da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-los; enfim, que 'maneiras de fazer' formam a contrapartida, do lado dos consumidores (ou 'dominados'?), dos processos mudos que organizam a ordenação sócio-política (CERTEAU, 2004, p. 41).

Figura 15 – Francisco 28/05/2008.

O gesto do Bruno, nesta foto, parece carregar sua intenção de apresentar um símbolo da escola que talvez não seja de fácil identificação. Destaco que os alunos após terem visto as fotos deles e as dos alunos do CAIC, consideraram que isso era diferente nesta escola, em relação a escola brasileira.

Considerações finais

Na descrição de algumas das fotografias apresentadas, podemos perceber que no registro das imagens as crianças aproveitaram a oportunidade da autonomia que lhes fora concedida, burlando regras e normas estabelecidas na escola.

As fotos feitas pelas crianças permitem pensar que o cotidiano, embora seja visto como repetitivo, rotineiro, ou mesmo o lugar onde nada de novo acontece, nunca é o mesmo. Cada fotografia feita, apesar de capturar o "mesmo" lugar, tinha algo que a tornava única (irrepetível), pois a motivação de cada uma das crianças era única ou pelo menos diversa. Assim, os relatos fotográficos da escola mostraram os modos de usos do espaço por partes dos sujeitos da pesquisa.

Diante destas imagens, e de tantas outras produzidas pelas crianças, busco a reflexão de Certeau sobre as caminhadas para perceber como elas criaram, recriaram, transformaram o espaço por elas praticado. Como afirma Certeau:

> se é verdade que existe uma ordem espacial que organiza um conjunto de possibilidades (por exemplo, por um local por onde é permitido circular) e proibições (por exemplo, por um muro que impede prosseguir), o caminhante atualiza algumas delas. Deste modo, ele tanto as faz ser como aparecer. Mas também as desloca e inventa outras, pois as idas e vindas, as variações ou as improvisações da caminhada privilegiam, mudam ou deixam de lado elementos espaciais... Da mesma forma, o caminhante transforma em outra coisa cada significante espacial. E se, de um lado, ele torna efetivas algumas somente das possibilidades fixadas pela ordem construída (vai somente por aqui, mas não por lá), do outro aumenta o número dos possíveis (por exemplo, criando atalhos ou desvios) e o dos interditos (por exemplo, ele se proíbe de ir por caminhos considerados lícitos ou obrigatórios). Seleciona portanto. (CERTEAU, 2004, p.177-8)

A sua maneira cada um aluno apresentou uma forma própria de ver, sentir e viver a escola. A fotografia aqui foi assumida como método e também como forma de expressão dos vários olhares sobre o cotidiano da escola.

Para por um ponto por enquanto.... convidamos Zanela a nos ajudar na reflexão sobre o nosso olhar e sobre as possibilidades de olhares para a escola trazido pelos alunos.

> nossos olhares, pois, foram e estão sendo educados e, se queremos transcender as restrições que os modelam, é preciso refletir sobre outras possibilidades de educação para além das que cotidianamente somos sujeitos e sujeitados, possibilidades essas que nos permitem reinventar nossos modos de ver, de ouvir, de sentir, de pensar, de viver e conviver. (ZANELLA, 2006, p.143)

Referências bibliográficas

ACHUTTI, L. E. R. (1997) *Fotoetnografia: um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho*. Porto Alegre: Tomo Editorial; Palmarinca.

ANDRADE, R. de. (2002) *Fotografia e Antropologia: olhares fora-dentro*. São Paulo: Estação Liberdade; EDUC.

CERTEAU, M. de. (2004) *A invenção do cotidiano: 1- as artes de fazer*. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes.

DA ROS, S. Z. *et all*. (2006) O ensinar e aprender, a pesquisa e a "sociedade da imagem": apontamentos. In DA ROS, S. Z. *et all*. (Org). *Imagens: intervenção e pesquisa*. Florianópolis: Editora da UFSC: NUP/CED/UFSC, (pp. 101-117).

ESTEBAN, M. T. (2003) Dilemas para uma pesquisadora com o cotidiano. In GARCIA, R. L. (Org.). *Método: pesquisa com o cotidiano*. Rio de janeiro: DP&A, (pp. 199-212).

FELDMAN-BIANCO, B. & MOREIRA LEITE, M. L. (1998) Des*afios da imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais*. Campinas, São Paulo: Papirus.

FLUSSER, Vilém. (2002) *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
GARCIA, R. L. (2003) A difícil arte/ciência de pesquisar com o cotidiano". In GARCIA, R. L. (Org.). *Método; Métodos; Contramétodo*. São Paulo: Cortez, (pp. 193- 208).
PaIS, J. M. (2003). *Vida cotidiana: Enigmas e revelações*. São Paulo: Cortez Editora.
Projecto Educativo 2005-2008. Aprovado em Assembleia de Escola de 14/12/2005.
SARMENTO, M. & PINTO, M. (1997) As crianças e a infância; definindo conceitos, delimitando o campo. In PINTO, M. e SARMENTO M. (Org.). *As Crianças: Contextos e Identidades.* Portugal, Centro de Estudos da Criança: Bezerra, (pp.9-30).
SILVEIRA, Débora de Barros. *A escola na visão das crianças*. GT educação da criança de 0 a 6 anos. http:// www.anped.org.br/reunioes/27/gt07/p074.pdf. (consultado na Internet em 12 de maio de 2006).
SONTAG, Susan. (2004) *Sobre fotografia*; tradução Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras.
ZANELLA, A. V. (2006) Sobre olhos, olhares e seu processo de (re)produção. In DA ROS, S. Z. *et all*. (Org.), *Imagens: intervenção e pesquisa*. Florianópolis: Editora da UFSC: NUP/CED/UFSC, (pp. 139-150).

Intervençom externa e mercado cultural: Criar identidade galega sem fabrico próprio através da literatura infanto-juvenil (Galiza, 1979-1982)

Carlos González Figueiras
Universidade de Santiago de Compostela-Grupo GALABRA
carlos.figueiras@usc.es

Resumo: Esta comunicaçom inscreve-se no projecto FISEMPOGA[1], que tem como objectivo o estudo das ideias fabricadas e da hierarquia, posiçom e funçom dos grupos que as sustentam no processo de emergência do sistema literário galego no período de mudança política 1968-1982[2].

Atenderemos neste trabalho à importaçom de produtos de literatura infanto-juvenil para o sistema literário galego entre 1979 e 1982 e analisaremos o seu grau de autonomia, atendendo para como se solucionam nele deteminados défices projectivos[3], com o recurso a outros sistemas para enfrentar mudanças estruturais da magnitude da entrada da língua galega no ensino, originada polas mudanças acontecidas no campo do poder durante o período. Falamos num sistema literário galego em construçom na medida em que podemos reconhecer, dentro do sistema literário e cultural da Galiza, entre 1979-1982, diferentes redes e grupos de agentes protossistémicos (Torres Feijó 2000) que trabalhavam na consolidaçom de um sistema literário próprio que, embora estivesse na altura ainda mais ou menos longe de atingir um alto grau de suficiência sistémica, quer dizer, de ser capaz de garantir por si próprio a sua sobrevivência e estabilidade, apresentava já um importante valor para a definiçom identitária dentro do espaço social galego.

De outra parte, e partindo de conceitos como tradiçom, produçom e importaçom, desenvolvidos por José Lambert para o estudo das relações internacionais, analisaremos o fenómeno que chamaremos de "intervençom externa" e as suas possíveis repercussões nos sistemas receptores, como podem ser as inovações repertoriais, a proliferaçom de novas tipologias de produtos e géneros ou a apariçom de novos agentes e grupos actuantes em sistemas em emergência que, pola internacionalizaçom do ámbito de trabalho das indústrias culturais, começam a ver ocupados determinados nichos de mercado sem a mediaçom dos seus próprios agentes, grupos ou instituições.

Integrarám o corpus utilizado para esta comunicaçom os livros de literatura infanto-juvenil editados entre 1979 e 1982 em galego, pois a língua é definida polos grupos mais centrais envolvidos neste processo como principal norma sistémica (Torres Feijó, 2004). A literatura traduzida, maioritária para este género durante o período e que nom costuma ocupar posições de centralidade no sistema literário, nom sendo em períodos de crise ou de crescimento (Even-Zohar, 1990: 80), ocupa assim o foco deste trabalho que se centra, particularmente, na traduçom de literatura infanto-juvenil, género à sua vez marginal, por nom estudar-se habitualmente nas universidades, nom ser considerado literatura "real" por muitos produtores e raramente integrar os cánones nacionais pois, embora seja considerado parte integrante do sistema literário, o infanto-juvenil costuma ver-se mais como aparelho do sistema educativo (Zohar Shavit, 1986: 2-3).

Contudo, apesar da hipotética marginalidade da fonte repertorial e do género literário que delimitam a selecçom do corpus desta comunicaçom, o estudo da importaçom de infanto-juvenil apresenta-se-nos como um indicador representativo do grau de autonomia com que o sistema enfrenta determinados processos derivados da sua institucionalizaçom e determinantes para a sua consolidaçom como, por exemplo, a entrada da língua galega no ensino.

---

[1] Acrónimo de *Fabricaçom e socializaçom de Ideias num Sistema EMergente durante um período de mudança POlítica: GAliza (1968-1982)*, projecto de investigaçom financiado polo Ministerio de Ciencia e Innovación do Governo da Espanha desde Outubro de 2008.

[2] Das revoltas estudantis contra a ditadura do General Francisco Franco em 1968 até a estabilizaçom do regime autonómico na Galiza e a chegada ao governo do Estado do Partido Socialista Obrero Español (PSOE) em 1982

[3] Conforme a definiçom de Torres Feijó (2000) representam, num processo de sistematizaçom, 'um vazio que se quer preencher (ou umha presença que se quer substituir), um projecto que se quer realizar'.

O período em foco, está fundamentalmente marcado pola reorganizaçom do campo político na Galiza e no conjunto do Estado espanhol e pola reformulaçom dos seus fundamentos jurídicos, determinante para a transiçom da ditadura do General Francisco Franco para a monarquia parlamentar de Juan Carlos I de Borbón. Esta mudança efectiva-se fundamentalmente na aprovaçom da Constituiçom Espanhola de 1978 (Galiza é reconhecida neste texto como "Nacionalidade Histórica") e na posta em andamento do chamado "Estado das Autonomias" (o Estatuto de Autonomia galego é aprovado em 1980).

Estas mudanças no estado do campo do poder, derivadas da consolidaçom da transiçom espanhola e da criaçom de um poder autónomo galego dotado das suas próprias instituições, acabam por ser determinantes no maior reconhecimento político das identidades periféricas do Estado e, entre outros, das línguas e dos direitos linguísticos da cidadania das diferentes nacionalidades, facto especialmente relevante para a evoluçom do sistema literário galego, devido ao papel identitário que nele joga a língua própria, já anteriomente referida como a sua principal norma sistémica.

A constituiçom de 1978, principal regra do campo do poder para o conjunto do Estado espanhol, reconhece a oficialidade das línguas próprias das Comunidades Autónomas conforme o estabelecido nos seus Estatutos de Autonomia e considera a diversidade linguística do Estado um património cultural objecto de especial respeito e protecçom[4]. Este reconhecimento, começou a efectivar-se com a promulgaçom polo governo galego da etapa pré-autónoma, em 1979, do chamado Decreto de Bilinguismo, disposiçom legal que estabelecia a futura incorporaçom da língua galega como matéria obrigada no ensino, e que desde o ano académico 1979-1980 poderia incorporar-se a ele de maneira voluntária. Finalmente, em 1980 e com a aprovaçom do Estatuto de Autonomia, a língua galega é reconhecida como língua própria da Galiza, co-oficial com o castelhano, que as galegas e galegos tenhem o direito[5] a apreender e utilizar e que será potenciada polos poderes públicos galegos[6].

As mudanças efectuadas no estatus jurídico da língua galega durante este período, acabariam por afectar de maneira determinante a estrutura do sistema literário galego, gerando umha série de necessidades de consumo derivadas da espectativa de entrada da língua no sistema educativo e até o momento inexistentes, como se intui na ausência de umha tradiçom de literatura infanto-juvenil de produçom própria.

Em anteriores trabalhos ligados ao projecto FISEMPOGA (González Figueiras, 2008) apontámos a inexistência de projectos ou dinámicas comuns a diferentes instituições durante o período para a importaçom de produtos de outros sistemas para o sistema literário galego. A importaçom, conforme pudemos comprovar, centrava-se, principalmente, na traduçom de produtos do ámbito do infanto-juvenil, ligados à promoçom da leitura e ao ensino, susceptíveis de apresentarem umha certa demanda social fora do ámbito das elites culturais.

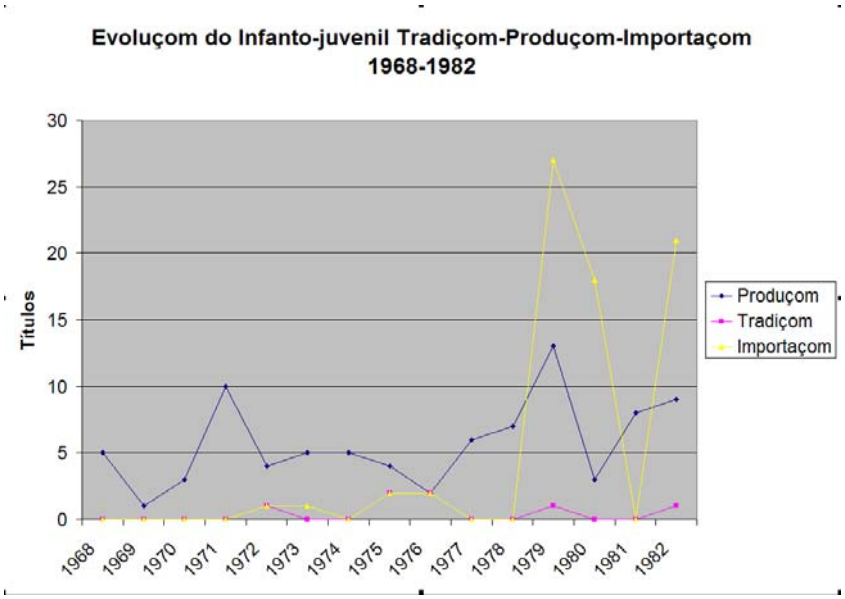


Figura 1
Grupo Galabra – Projecto Fisempoga (elaboraçom própria)

Com os dados que nos fornece a gráfica anterior, podemos verificar que, no período 1979-1982, se produze um importante incremento da importaçom de literatura infanto-juvenil, só travado em 1981 por motivos que ainda desconhecemos, que chega a fazer desta fonte repertorial a principal para este género no sistema literário galego. Assim, e como se pode verificar nas seguintes gráficas, só 23% dos produtos deste género editados durante o período som de responsabilidade exclussivamente galega e só em 40% dos mesmos existe actividade, maior ou menor, de instituções do

[4] Artigo 3, disponível em http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/constitucion.tp.html

[5] Repare-se em que, enquanto o conhecimento da língua galega é um direito para a cidadania galega, conforme o anteriormente citado Artigo 3 da constituiçom, o conhecimento do castelhano é um deber para o conjunto dos integrantes do Estado espanhol.

[6] Artigo 5, disponível em http://xunta.es/estatuto

sistema galego na actividade importadora (em 1982, as editoras galegas traduzem 1/3 do volume atingido polas editoras catalanas, dado similar ao resto do período). Paralelamente, a maior parte dos produtores que intervenhem no sistema galego, no ámbito do infanto-juvenil, som agentes externos (66%), facto que, conjuntamente com os dados anteriores, nos permite concluir que o sistema galego apresenta um reduzido grau de consolidaçom e carece de autonomia para responder por si próprio às necessidades que se derivam da entrada da língua galega no ensino como cadeira obrigatória.

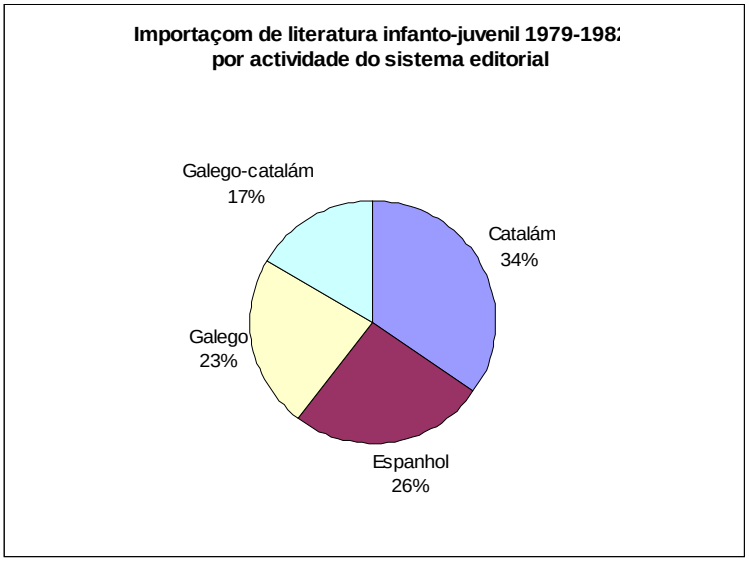


Figura 2
Grupo Galabra – Projecto Fisempoga (elaboraçom própria)

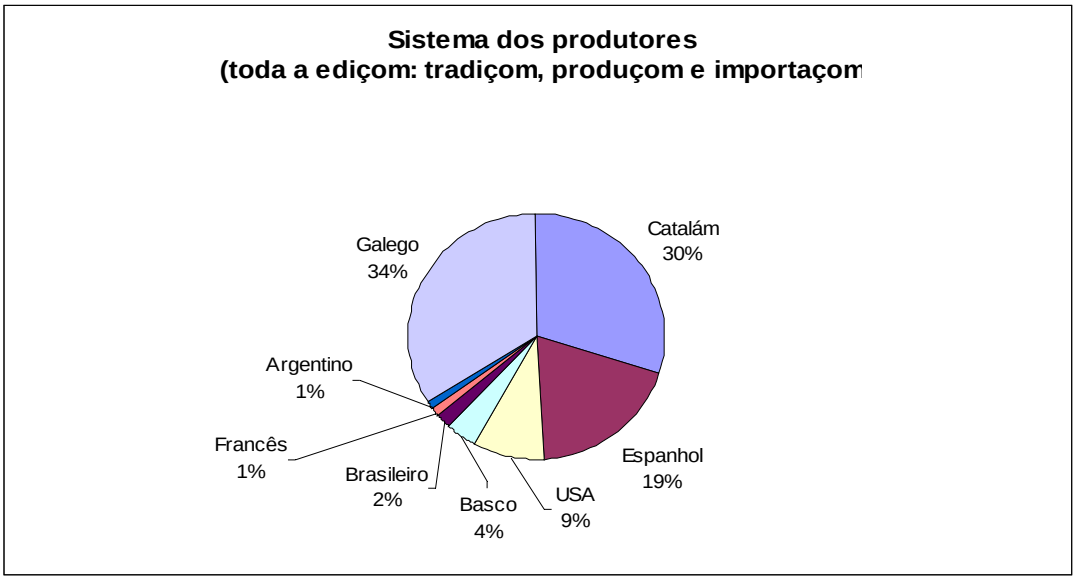


Figura 3
Grupo Galabra – Projecto Fisempoga (elaboraçom própria)

Polo contrário, verificamos umha importante presença de produtores e produtos procedentes do sistema literário catalám, histórico referente de analogia, também em processo de emergência durante este período, mas com umha indústria editorial e um sistema literário mais consolidados e com maior grau de autonomia que o galego. Com a análise do nosso corpus verificamos, por exemplo, que quatro das dez principais editoras activas no processo de importaçom de literatura infanto-juvenil para o sistema literário galego durante este período som catalanas (Argos de Vergara, Timun Mas, Gráficas Cobas e Casals) e que um outro desses projectos mais activos, a colecçom "A Galea de Ouro", nasce da colaboraçom de umha editora galega e umha outra catalana, Galaxia e La Galera respectivamente.

Com a análise da evoluçom durante o período da importaçom por sistema de procedência das editoras, podemos confirmar e ampliar determinadas conclusões a que nos leva a análise dos números do conjunto. Assim, a seguinte gráfica aponta para umha tendência à baixa na importaçom para o sistema galego de produtos infanto-juvenis de todos os sistemas de procedência actuantes na parte inicial do período que, em 1982, se transformará por completo, dando passo a umha importante actividade das editoras dos sistemas galego e, principalmente, catalám.

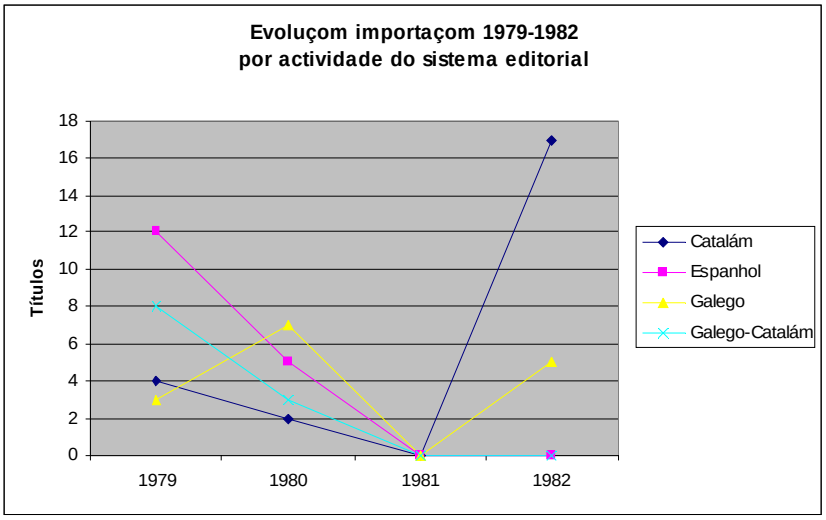


Figura 4
Grupo Galabra – Projecto Fisempoga (elaboraçom própria)

Contrariamente às tendências verificadas anteriormente para as editoras galegas e catalanas, as editoras procedentes do sistema espanhol nom se recuperam, durante o período, da tendência inicial à baixa na sua actividade importadora para o sistema literário galego, facto que aponta para um maior interesse das editoras catalanas nas espectativas de negócio originadas pola demanda existente no mercado editorial galego para a traduçom de alguns dos seus produtos, no capital simbólico que o seu próprio sistema acumula com o aumento das suas exportações, na transferência de materiais para o ensino que contribuam para a normalizaçom da língua galega, anteriormente utilizados com finalidades similares no sistema catalám, ou, e possivelmente em diferente medida, na soma do conjunto destas hipóteses.

Para além da sua maior actividade, as editoras catalanas e galegas som as que importam para o sistema literário galego produtos de autores de mais diversa procedência, enquanto as editoras do sistema espanhol traduzem unicamente produtores espanhóis e norte-americanos. Este facto, que poderia apontar para umha maior programaçom da actividade das primeiras e para o investimento em capital simbólico que essa diversidade de procedências gera para o sistema galego, explica-se com maior facilidade para a actividade das editoras galegas, que poderiam ter, hipoteticamente, interesse em contribuir para fortalecer o seu próprio sistema, e apresenta umha maior complexidade no proceder das editoras catalanas, teoricamente mais interessadas no próprio benefício que no aumento de capital simbólico do sistema galego pola diversificaçom dos sistemas de procedência dos produtos exportados. Contudo, também é certo que estas exportam para o mercado galego, principalmente, e a pesar dessa diversidade, se calhar gerada por motivações meramente mercantis, autores do seu próprio sistema literário e que esta exportaçom se limita a essa procedência quando é produto da colaboraçom entre instituições galegas e catalanas (Galaxia e La Galera), proceder que contribui para o fortalecimento do sistema catalám.

Continuando nesta linha de análise, podemos confirmar também que as traduções das editoras do sistema espanhol se limitam à exportaçom para o sistema galego de produtos integrados em colecções com sucesso comercial no sistema de origem; tomamos como base para esta afirmaçom a falta de diversidade nos autores exportados por estas editoras, que se reduzem a M. A. Pacheco (11 títulos em Altea da colecçom "Eu son..."), Richard Scarry (5 títulos em Montena) e umha única traduçom de Inés Armesto em Alfaguara. Polo contrário, as editoras catalanas participam, com o apoio de Galaxia ou em solitário, na importaçom de 20 autores diferentes, com maior diversidade de colecções e de públicos alvo (crianças nom leitoras, primeiros leitores, infantil, juvenil...); facto que parece ajudar para a interpretaçom apontada no parágrafo anterior de estas editoras apresentarem umha maior planificaçom na sua intervençom no sistema literário galego. No que diz respeito às editoras galegas, podemos apontar a existência de escolhas similares às das catalanas, com a publicaçom de produtores provenientes da sua colaboraçom com este sistema como Renada Mathieu, Francesc Bofill e Rosa Armangue que se particularizam com a importaçom de autores consagrados como Antoine Saint-Exupèry, James Stevenson ou Jack London, com que se inviste capital simbólico para o sistema, ou o contacto com o sistema basco com a ediçom de Asun Balzola, no que podemos interpretar como a vontade de relacionamento com um outro sistema que, embora com menor consolidaçom, funciona para o galego como mais um referente de analogia.

Quanto aos produtores, os mais editados som autores dos sistemas espanhol, catalám, basco e norte-americano e as suas obras som principalmente materiais para primeiros leitores ou crianças a que os adultos lêem livros de contos. A aprendizagem do mundo e valores como a amizade ou o amor som os repertórios temáticos dominantes neste tipo de produtores, coincidentes, senso amplo, com os promocionados polos produtores galegos, embora alguns deles, como Xosé Neira Vilas e Manuel María Fernández Teixeiro, ligados a grupos da esquerda nacionalista galega e presentes em pequenas editoras como Xistral, Galiza Editora ou Celta, se particularizem pola presença explícita da Galiza ou de determinados elementos de galeguidade (língua, espaços, tradições...) nos seus repertórios; contribuindo para o desenho de umha literatura infanto-juvenil comprometida com a construçom de um sistema galego diferenciado do sistema espanhol, reflexo no campo cultural das lutas que se estám a travar no campo do poder. Possivelmente pola escassa auto-suficiencia do sistema e pola

reduzida presença (ou número), sobretudo em editoras centrais, deste tipo de autores, promotores de repertórios ideologicamente vinculados a tendências protossistémicas, os seus repertórios temáticos nom conseguírom afirmar-se no infanto-juvenil galego, e continuam a ocupar umha relativa marginalidade polo seu posicionamento explícita e elevadamente heterónomo a respeito dos seus homólogos no campo do poder, pouco habitual ou legitimável conforme a doxa imperante na literatura infanto-juvenil.

Os dados até aqui expostos podem ajudar para confirmar determinadas teorizações e normas gerais apontadas para a traduçom por José Lambert (1999: 272-274), como a consideraçom deste fenómeno como um binómio de importaçom/exportaçom cultural; os diferentes estádios de desenvolvimento, estabilidade e relações de poder existentes entre sistemas importadores e exportadores quando estas práticas se associam, como é o caso, a diferentes graus de autonomia; a proliferaçom nestes casos de importaçom de antologias ou o risco de absorçom que corre o sistema meta quando estas realções se estabelecem de maneira unidireccional e, principalmente, com um único sistema, que muito habitualmente coincide, aliás, com um referente de oposiçom.

Contudo, este trabalho, permite-nos também estabelecer novas hipóteses a este respeito, com a intençom de complementar as formulações de Lambert para realidades como a que aqui apresentamos, em que o relacionamento intersistémico se produze entre um sistema (neste caso o galego), o seu referente de oposiçom (sistema espanhol) e um referente de analogia (sistema catalám), aqui também principal sistema fonte.

De umha parte, os materiais compilados permitem-nos afirmar que, embora toda traduçom implique o binómio importaçom/exportaçom, neste tipo de casos, em que todos os sistemas em contacto pertencem ao mesmo Estado e incluso dous deles, galego e espanhol, partilham espaço social, a capacidade de incidência de instituições externas no sistema meta é muito mais elevada que numha situaçom de menor contacto ou em que este se produz de maneira menos directa, minimizando-se, por exemplo, as despesas para o transporte e distribuiçom dos produtos ou nom existindo fronteiras ou alfândegas que dificultem a entrada de mercadorias. É por isso que um sistema de elevada auto-suficiencia, como o espanhol, ou um sistema emergente de maior grau de institucionalizaçom que o galego, como o catalám, que contam com empresas culturais nom só capazes de responder às necessidades do seu mercado, mas também de assumir a iniciativa para a exportaçom de produtos próprios para outros sistemas, encontram nesta situaçom facilidades para aproveitar os novos nichos de mercado que aparecem com as mudanças referidas anteriormente no campo do poder. Isto verfica-se, no caso que nos ocupa, na percentagem de traduções importadas para o sistema literário galego sob carimbos de editoras externas, planificadas sem intervençom de estruturas actuantes de maneira estável no sistema receptor.

Assim, podemos concluir que, embora toda traduçom pertença sempre ao mesmo tipo de fontes repertoriais, a procedência da instituiçom responsável da ediçom gera modelos de relacionamento intersistémico muito diferentes. Se aceitarmos que um sistema é menos autónomo quanto mais tenha de recorrer à importaçom de produtos de outros sistemas, parece que a sua autonomia será ainda mais deficitária se as escolhas desses produtos importados se realizarem por agentes externos, participando agentes próprios só na traduçom linguística, na venda e, logicamente, no consumo. Podemos fazer esta afirmaçom porque, neste tipo de casos, nom só se produze a transferência de determinados produtos e dos repertórios e ideias que neles se veiculam, mas também a externalizaçom da decisom a respeito dos produtos a importar, que passa a depender de agentes e instituições do sistema de procedência; facto polo qual podemos falar em "intervençom externa" e nom em "importaçom" para este tipo de relacionamento intersistémico, colocando dessa maneira a ênfase nesta particularidade que achamos determinante para a evoluçom, mais ou menos autónoma, do sistema receptor.

Umha outra das particularidades da situaçom em foco responde ao possível recurso, mais ou menos consciente, do sistema galego ao sistema catalám para minimizar a pressom exercida polo sistema espanhol e reduzir por esta via os riscos de absorçom que originaria o referente de oposiçom como principal fornecedor de produtos para a importaçom; riscos estes nom implícitos no recurso ao sistema catalám, com que se produz um relacionamento intersistémico diferente, que podemos chamar de "entre-ajuda das periferias" (Rodríguez Prado, 2003).

Concluimos assim esta comunicaçom com a consideraçom da intervençom externa como um modelo de relacionamento intersistémico em que instituições e agentes do sistema de origem apresentam maior actividade, para umha transferência pontual, que as instituições e agentes do sistema meta, tornando-se determinantes para as escolhas dos repertórios e ideias transferidos, e em que os riscos de absorçom para o sistema importador se colocam em dependência do seu modelo de relacionamento com o sistema protagonista dessa intervençom externa.

BIBLIOGRAFIA

Even-Zohar, I. (1990). Polysystem Theory. *Poetics today*, 11, 27-96.

González Figueiras, C. (2008). Nacionalizar com mortos, alfabetizar com estrangeiros. Tradiçom, produçom e importaçom em sistemas literários em emergência: o caso galego (1968-1982). *In Actas do IX Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas*. Funchal: Universidade da Madeira (no prelo).

Lambert, J. (1999). Literatura, traducción y (des)colonización. In Monserrat Iglesias Santos (Coord.), *Teoría de los polisistemas*. Madrid: Arco/Libros.

Rodríguez Prado, M. F. (2003). Portugal e Catalunha no sistema cultural galeguista através das publicaçons periódicas no tardofranquismo. *In Actas do VIII Congreso da Asociación Internacional de Estudios Galegos. Barcelona: Universitat de Barcelona* (no prelo).

Shavit, Z. (1986). *Poetics of Children's Literature*. Athens and London: The University of Georgia Press.
Torres Feijó, E. J. (2000). Norma linguística e intersistema cultural: o caso galego. *In Actas del Congreso Internacional de Historia y Cultura en la Frontera – 1er Encuentro de Lusitanistas Españoles*. Cáceres: Universidad de Extremadura (Tomo II, pp. 967-996).
Torres Feijó, E. J. (2004). Contributos sobre o objecto de estudo e metodologia sistémica. Sistemas literários e literaturas nacionais. In Abuín, A. & Tarrío, A. (Coords.), *Bases Metodolóxicas para unha Historia Comparada das Literaturas da Península Ibérica*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, (pp. 423-444).

As artes de Mário de Andrade: o poeta modernista e colecionador de desenhos infantis

Marcia Gobbi
UNICAMP
mgobbi@uol.com.br

Resumo: No Brasil, educação e socialização das crianças pequenas era tarefa da família, exceto para as crianças cujas mães trabalhavam, que iam para as creches. Mudanças nos hábitos e valores das famílias, em centros urbanos, assim como alterações nas relações sociais acabaram determinando uma redefinição das fronteiras entre o público e o privado, incrementando a demanda pela educação infantil.
A concepção de infância foi sendo modificada, influenciada pela pesquisa realizada em campos como a história ou a sociologia da infância. Pesquisas, desde a década de 90, indicam que a criança pequena deve ser compreendida como protagonista de sua vida e que as instituições de educação infantil constituem um espaço privilegiado para o desenvolvimento das múltiplas linguagens e das relações sócio-educativas. O reconhecimento da educação infantil, constituída por creches e pré-escolas, como direito à educação desde o nascimento e sua regulamentação no sistema educacional, por meio da Constituição de 1998 e da Lei de Diretrizes e Bases da Educação, de 1996, legitimou a idéia de compartilhamento de responsabilidade entre família e estado. Entretanto, traduzir os princípios legais em realidade representa um desafio. Em relação ao acesso, a creche atende cerca de 15% da população de 0 a 3 anos de idade, e a pré-escola que cerca de 72% das crianças entre 4 e 5 anos. Em relação à qualidade do atendimento, a distância entre o que a lei prescreve e as demandas sociais, de um lado, e a realidade das instituições de educação infantil, de outro, ainda é grande, principalmente para creche.

Eu sou trezentos, sou trezentos e cincoenta. Os múltiplos Mários esparramados paulistanamente pela cidade, pelos estudos, pela poesia, vão enredando a todos nós em tantas possibilidades de "curiosar" o mundo, explorá-lo e experimentá-lo com todas as suas possibilidades e vivendo intensamente todas as suas faces, compondo a história de um homem inquieto, voraz, fecundo.

Mário de Andrade, ao qual chamei apenas de Mário, é apresentado neste texto, fruto da comunicação realizada no X Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, pelos finos fios de muitas infâncias concebidas em imagens, não exibidas neste texto, dados os limites de tamanho do mesmo. Infâncias que também foram por ele definidas em seus textos literários, e, sobretudo, no diálogo travado por com as artes e, em destaque aqui, o desenho das crianças e seus desenhos de adulto. As artes de Mário de Andrade fazem-se presentes com esse poeta modernista, músico, e também desenhista que estudou e colecionou desenhos de crianças. Em seus atos políticos como Chefe do Departamento de Cultura da cidade de São Paulo, provocou-nos em práticas voltadas para as infâncias em suas especificidades nos Parques Infantis por ele criados em 1935, cargo no qual permaneceu até o ano de 1938, esboçando aspectos da face política do modernismo á época.

São linhas, traçados, imagens que se cruzam tecendo uma trama que ao mostrar-se, revela o encontro de um homem com a criação de desenhos por crianças e adultos em diferentes contextos. Infâncias que ao se tornarem conhecidas proporcionam que se conheçam umas às outras, bem como, aos adultos como aqueles que também podem desenhar contrariando o que tantas vezes presenciamos em nós mesmos: a perda ou roubo dessa nossa forma expressiva. Desenhos-documentos somados aos demais objetos de arte que comportam-se como testemunhos de sua própria vida, de seus interesses e olhares sobre o mundo e não apenas das artes plásticas, a serem apreciados, apreendidos em suas dimensões estéticas e poéticas, muitos deles configurando-se como testemunhos-lembranças tal como afirmado por Melo e Souza ( ).

Uma, entre tantas lições deixadas por Mário de Andrade é o compromisso com as diferentes culturas: traduzido em projetos para apresentar o povo brasileiro a ele mesmo. As crianças, e dentre elas aquelas de pouca idade, constituem um pedaço deste povo, por vezes silenciadas, não ouvidas. Mário de Andrade, em sua coleção de desenhos de meninos e meninas grandes e pequenos, hoje pertencente ao acervo do Instituto de Estudos Brasileiros da USP, valoriza as manifestações infantis nesta busca pela infância, pelas artes visuais, dança, música, e por que não, na busca pela povo brasileiro, por suas identidades tão caras e debatidas entre os modernistas no inicio do século XX.

Entre os *Trezentos, trezentos e cincoenta*, tal como o próprio poeta se define em sua poesia, e que o compõe, ressalto, neste texto, o aspecto do Mário desenhista, colecionador e estudioso dos desenhos das crianças, aspecto ainda pouco estudado de sua vida, somando a isso, uma outra dimensão: o Mário de Andrade desenhista. Embora dentro de um espaço limitado para expressar a riqueza de tais estudos, procuro apresentar aspectos que traduzem sua preocupação com essa forma de expressão das crianças e como, ao desenhar, instiga olhares e práticas dos adultos e adultas que já perderam seus traços, seu desenho, tornando-se apenas alguém voltado para uma forma de expressão artística. As linguagens nos são roubadas...

Com isso, passamos a nos expressar utilizando somente uma delas, quando muito, e quase sempre o que nos resta, as vezes de forma também bastante precária, é a linguagem escrita.

Mário de Andrade, para observar os desenhos criados na infância, desde a mais tenra idade, constrói uma forma de estudo que poderia ser chamada de *etnografia dos desenhos*, a qual não foi sistematizada, encontrando-se em muitos de seus escritos, documentos, anotações e cartas os quais servem como fontes documentais a serem investigadas. Procura conhecer e revelar os assuntos, os traçados, as formas e outros elementos ao descrever, dialogar e levantar dados diversos sobre os desenhos em si, associando a isso a data de criação, o sexo, a idade, a nacionalidade dos pais de quem os criou; também concebia os desenhos como resultados de soluções pessoais das crianças, aproximando-os dos campos das artes, embora não as considere artistas concebendo-a como envolvidas num jogo onde o aprendizado mesclado com a vida cotidiana acontece, tanto quanto brincar, dançar, pintar.

Trata-se, como se vê, de conhecer essa manifestação humana por dentro e por fora, naquilo que pulsa embaixo de nossa pele, como ele mesmo afirmava. Critico de sua contemporaneidade, Mário foi, como se sabe um autodidata, criando seus próprios instrumentos de análise, seguindo-os como indícios que apontariam caminhos para outras descobertas.

Neste texto faço uma apresentação de dois aspectos deste múltiplo Mário de Andrade: os desenhos por ele criados e aqueles produzidos por meninos e meninas com até seis anos de idade. Isto se deve por querer ressaltar a contribuição de Mário para com as discussões travadas até hoje, para construção de uma pedagogia que considere os meninos e meninas de pouca idade como sujeitos históricos e de direitos. Ao apresentar, ainda que brevemente, aspectos do Mário de Andrade desenhista, destaco os desenhos que dialogam com os textos escritos nas inúmeras cartas que enviava a amigos, assim como, os desenhos realizados durante viagens pelo interior do Brasil.

Os desenhos objetos deste estudo, encontram-se no acervo o IEB/USP[1] à disposição de quem deseje pesquisá-los. Há 2160 desenhos de crianças e jovens e 93 documentos escritos por Mário de Andrade que consistem em: anotações suas sobre as práticas das instrutoras[2], pedidos de compras de materiais para os Parques Infantis, regras para os concursos, estudos sobre desenhos, anotações de aulas, cartas. Esses materiais constituíram-se como fontes documentais, indícios a serem perscrutados tencionando conhecer mais e melhor não somente a obra em si, como também aos autores e ainda ao colecionador e desenhista Mário de Andrade.

O acervo dos desenhos das crianças pode ser desdobrado em três conjuntos: os desenhos criados nos Parques Infantis; os recebidos por doações de amigos e criados por filhos destes, os elaborados na Biblioteca Municipal. A construção deste texto parte de estudos voltados primeiramente para os desenhos criados pelas crianças frequentadoras dos Parques Infantis da cidade de São Paulo,evidencio os desenhos criados pelas crianças a propósito da instituição de um concurso de desenhos, como também aqueles criados pelos filhos dos amigos de Mário e por estes doados para compor sua coleção, conhecedores que eram da curiosidade e dos estudos de Mário de Andrade sobre esta forma de expressão plástica das crianças e que compõem os olhares de artista paulistano cuja produção volta-se também para uma preocupação com a infância e suas manifestações desenhisticas e tridimensionais.

Num segundo momento, neste texto, abordo, ainda que com a clareza da brevidade dos comentários, o Mário de Andrade desenhista de paisagens entre cartas dirigidas aos amigos e de paisagens ilustrativas de viagens. Aspecto de sua obra ainda pouco ou nada conhecido.

OS DESENHOS DAS CRIANÇAS PEQUENAS: olhar de artista e a junção do estético ao ideológico nos parques infantis de São Paulo (1935-1938)

É nos espaços dos Parques Infantis criados em 1935 para as crianças filhas do operariado paulistano, que Mário, então diretor do Departamento de Cultura (durante os anos de 1935 a 1938), cria um concurso de desenhos entre as crianças frequentadoras dos Parques Infantis do Ipiranga, da Lapa e do Parque D. Pedro e para aquelas que frequentavam a Biblioteca Municipal. A partir das orientações dadas por ele às instrutoras que trabalhavam com as crianças nos Parques Infantis (concorrência livre, assunto de livre escolha sem nenhuma sugestão ou intervenção alheia), pode-se inferir o quanto Mário de Andrade expressa seu desejo pela liberdade de criação e, mais uma vez, seu gosto pelo estudo dessa forma de expressão plástica.

Ressalto que o concurso idealizado por Mário de Andrade não tinha como propósito uma exposição das produções, o que não significa estar distanciado do intuito de colocar ao público esta forma de expressão das crianças pequenas, que deseja valorizar. Esses desenhos foram expostos em 1988, no MAC-USP e no ano de 2005, no SESC Pinheiros em São Paulo em exposição com curadoria realizada por mim. Acredito que Mário, ao idealizar tal concurso de desenhos estava imbuído,

---

[1] O Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo é uma instituição aberta ao recolhimento de acervos de pessoas de profissões variadas que exercem atividades importantes no campo literário, artístico e cientifico. O maior acervo é o de Mário de Andrade: são 3000 documentos, biblioteca com 17624 volumes e 1200 obras de artes.Constitui-seuma das maiores fontes para estudos sobre o modernismo brasileiro. Como afirma Caldeira (2000), que estudou o IEB em seu doutorado, hoje publicado em livro, esse instituto é, por sua variedade, concomitantemente arquivo, biblioteca e museu de artes visuais. Em 1995, o IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico Nacional) tombou o acervo de Mário de Andrade como forma de reconhecimento de sua importância histórica e cultural para o Brasil.

[2] Instrutoras eram as profissionais que cuidavam das crianças e as educavam nos parques Infantis. Esses cargos eram preenchidos por moças diplomadas pela Escola Normal do Estado de São Paulo mediante concurso de provas e títulos.

como já disse, do contexto histórico e social da época, quando colecionar desenhos, realizar concursos e exposições era talvez mais frequente do que hoje.

Trata-se de um importante momento para se colocarem as realizações das crianças em estado de apreciação e discussão. A contribuição de Mário reside na construção de olhares mais próximos, que mergulhem mais profundamente nas produções, familiarizando-se com elas e com sua presença em vários espaços públicos, de onde tantas vezes são distanciadas. Suas idéias, suas produções circulariam em diferentes universos, passando a compô-los, alterando concepções de adultos que tantas vezes demonstram o desconhecimento ou mesmo o menosprezo pelas criações da infância, sobretudo a dos bem pequenos. Ainda assim, trata-se de investiga-las como indícios não dissociados do contexto social, histórico, econômico, cultural no qual os desenhos eram criados, bem como, participantes e resultados de interesses locais da época.

Na concepção de Mário de Andrade sobre criança, nada melhor do que colocar em público o que estas criavam, para serem vistas como construtoras, e não apenas como consumidoras de cultura: os desenhos poderiam saltar os muros das escolas adentrando os bairros, a cidade, tornando-se visíveis a todos que quisessem apreciá-los fora de seu confinamento. Sua importância, entre outras coisas, encontra ressonância na proposta de documentar a presença e as marcas deixadas pelas crianças pequenas na história, o que como sabemos, não se vê ou mesmo não se considera.

Esta concepção, contudo defrontava-se com modelos escolares impregnados nas pessoas adultas que trabalhavam com as crianças, o que levou o diretor a ser incisivo quanto às orientações dadas às instrutoras. Vale salientar que seu tom enfático exigia a providência de bom material para desenho com papel e lápis de cor para os três parques infantis envolvidos no concurso de desenhos: Parque Infantil da Lapa, Parque Infantil do Ipiranga e Parque Infantil D. Pedro. Vale ressaltar que tais pedidos nem sempre eram bem aceitos por parte das autoridades publicas e temos registros de Jornais do período que criticavam os gastos com a gente pobre da cidade! Ressalto que, entre as orientações do concurso encontrava-se o pedido para que não houvessem sugestões, cabendo as instrutoras dos parques infantis que anotassem qual o nome do concorrente, se era branco, preto ou mulato, o que sugere pensarmos que havia, por parte de Mário de Andrade, uma incipiente preocupação com questões multiculturais.

Mário salientava que os desenhos, premiados ou não, deveriam ficar de posse do instituidor do concurso.- ou seja, ficariam com o próprio Mário de Andrade - reforça-se ai o interesse por um estudo ampliado com um número grande de desenhos reunidos em sua coleção.

Os desenhos foram julgados por um júri composto de três pessoas, que premiou os três primeiros vencedores com prêmios de 100, 50 e 25 mil réis. As crianças tinham o direito de escolher o que queriam comprar com o prêmio, na cidade para onde iriam, acompanhadas pela instrutora. As escolhas das crianças não constam de nenhum dos documentos. Num primeiro momento, foram escolhidos três vencedores em cada um dos Parques e Biblioteca Municipal para, posteriormente, entre estes, escolherem-se os ganhadores.

Entre os desenhos criados nos Parques Infantis, os assuntos muitas vezes se repetiam. As flores aparecem com certa recorrência e apresentam como característica mais frequente galhos finos. Lembram roseiras, talvez as roseiras da "paulicéia desvairada", às quais Mário de Andrade irá referir-se em carta a Anita Malfatti e sobre as quais falará em seu famoso poema. Segundo observações de Mário de Andrade sobre este conjunto de desenhos*: flores e frutos são da quase exclusiva preferência das meninas, como assunto. Não apareceu um só caso de flores isoladas, desenhadas por rapazes. As próprias frutas comestíveis raro os rapazes as representam isoladamente. Em geral, só as representam como complemento de árvores* (1966).

O sexo de quem desenhou é realçado por Mário em seus estudos, o que revela que , já nas primeiras décadas do século XX, para ele, meninos e meninas podem criar desenhos diferenciados e optar por assuntos e traçados diversos. O escritor aponta, com essas observações, para a possibilidade de estudos posteriores que considerem as questões de gênero e desenho, bem como uma preocupação em considerar a etnia e os países de origem natal das crianças e seus pais, como fontes de influência sobre a produção dos desenhos, não se relacionando aos estudos de gênero, ainda ausentes à época.

No verso desses desenhos há uma inscrição que não se pode deixar de considerar: *foi respeitada a expressão da criança quando disse o que fez*, encontrada no verso dos desenhos, prepondera nos trabalhos feitos por crianças de até seis anos, o que nos permite pensar numa atenção maior em relação à sua expressão, considerada "mais livre", numa atitude de valorização estética da produção e, consequentemente, da própria infância dos desenhistas.

A recorrência dessa anotação também autoriza pensarmos que a convivência entre as orientações dadas por Mário de Andrade e a prática já realizada em relação às expressões plásticas das crianças apresentava pontos contraditórios e talvez até divergentes. A escrita surge como algo que legitimará essa prática, relutante entre a transgressão e a reprodução.

O mesmo ocorria quando se escrevia ao lado dos desenhos ou atrás deles o que a criança autora dizia sobre ele; a escuta, ao mesmo tempo favorecida pelas perguntas feitas pelas instrutoras às crianças, revelava através das anotações no verso dos desenhos ou ao lado dos elementos desenhados, uma necessidade de afirmar e reconhecer o que tinha sido realizado pelas crianças.

Ao criar a regra: *é absolutamente proibida qualquer sugestão e muito menos correção das instrutoras ou quem quer que seja aos trabalhos concorrentes*, pode Mário ter induzido as instrutoras a escrever *foi respeitada a expressão da criança quando disse o que fez*; ou seja, buscariam colocar-se em convergência com as idéias do instituidor do concurso.

Trata-se também, não se pode esquecer, da utilização da linguagem que mantinha estreita relação com os aspectos voltados para a renovação estética proposta pelo modernismo, numa relação com os outros aspectos da vida; neste caso, estando ela dentro dos Parques Infantis, local onde creio que, o projeto ideológico do modernismo tenha ganhado outras

dimensões, até mesmo, sob alguns aspectos, materializando-se. Deve-se admitir que muitos dos escritores modernistas estiveram envolvidos em atividades políticas impactantes tanto em suas vidas pessoais, quanto sobre os grupos sociais relacionados às medidas tomadas. Mário de Andrade é um expoente disso e sua entrada no Departamento de Cultura do município de São Paulo com a criação dos Parques Infantis um exemplo disso.

Vale ressaltar que não se trata apenas de reduzir as observações do modernista Mário de Andrade a uma mera consideração da natureza pueril e romântica da infância e suas expressões desenhísticas. Pode-se considerar que, embora de forma ainda não tão sistematizada ou incisiva, há uma consideração das características inventivas dos meninos e meninas, convivendo com um período no qual a história da educação e currículo presente na Escola Caetano de Campos, formadora das professoras que trabalhariam nos Parques Infantis, encontra-se uma forte presença dos estudos da Psicologia, cultivando práticas docentes.

Um jogo interessado tanto quanto brincar de família, como de condutor de bonde (1966,p.70). É como se a criança tivesse recebido da folha, ainda em branco, não pintada, não desenhada, o convite para romper seu silêncio, embora aponte aqui para a percepção do desenho como algo presente no cotidiano, algo que se aprende, se vivencia experimentando também os traços sobre diferentes suportes. Parte de sua coleção é formada por desenhos garatujados, criados por crianças com dois anos de idade, tais produções consistem em marcas, em traços deixados por esses pequenininhos e pequenininhas, que devem provocar olhares e práticas de todos que se relacionam com eles, com os desenhos e com as crianças. Ao rabiscar, a criança joga com ela mesma, com os adultos, com os materiais.

Esses rabiscos ou garatujas como mais comumente conhecidos, consistem em marcas, realizadas como num jogo em que há narrativa, imaginação, inventividade, mobilizadas a partir do convite feito pelos diferentes suportes que serão desenhados e do próprio adulto ou adulta que se relacionará com essa produção e com as crianças produtoras. Tais garatujas ou rabiscos são propulsores de elaboração criativa, constituindo assim uma pesquisa pessoal da criança que elas próprias elaboram.

O que Mário vai sugerir sobre a presença do adulto (que não dirige a criação das crianças para não limitá-la), aparece aqui de maneira diferente: a presença de alguém que vive com a criança, num engajamento criativo que possibilita a criação.

Os estudos de Mário de Andrade sobre os traços produzidos por crianças indicam posicionamentos avançados para sua época. Isso resultou numa rica produção de artigos para jornais, como o *O Estado de S. Paulo e o Diário Nacional* — onde afirmava escrever "coisinhas quase diárias" — bem como anotações de aulas que são, ainda, contribuições importantes para a construção de uma mentalidade brasileira sobre tal produção das crianças (a qual pode, e deve, contaminar todos aqueles que trabalham das mais diferentes maneiras com as crianças e suas criações).

Seu comprometimento e curiosidade tão intensos faziam com que nos jornais da época para os quais escrevia constassem suas reflexões sobre os desenhos de crianças. São geniais? São artistas? São prodígios? Tais questões ocuparam lugar central em seu pensamento em muitos momentos; o autor as estenderia a seus leitores que, com isso, , pode-se inferir, passavam a ter crianças e suas produções na pauta do dia-a-dia, as idéias sobre infância circulavam com os jornais, tornando-se presentes no cotidiano de seus leitores.

Mário de Andrade, com seu acervo de desenhos coletados nos Parques Infantis e fora deles (que é constituído pelos desenhos recebidos como doações dos amigos e os criados pelos frequentadores da Biblioteca Municipal), puxou um fio a partir do qual é possível afirmar que no Modernismo, não apenas no Brasil, mas também na Europa, há um encontro do adulto-artista com a criança por meio da arte. E isso revoluciona as cenas nas quais as crianças passam a ser as protagonistas expressando também uma busca dos adultos artistas pela ruptura com uma estética tradicional que se procurava combater.

Não se trata da descoberta da infância nas artes, mas da possibilidade de aprender com as crianças, seja estudando e exercitando-se no desenho, como fez Mário de Andrade, seja observando suas criações, como fez Paul Klee. A arte poderá desenvolver-se, assim como um ponto de encontro entre o mundo da criança e o mundo do adulto.

Observando as produções das crianças, os artistas modernistas procuram aprender com elas a expressar sua criatividade de formas diferentes das até então conhecidas, numa busca por reencontrar aspectos da infância perdida e torná-los presentes em suas criações de artistas. Como ressalta Flávio de Carvalho, trata-se de "desorganizar o organizado" (apud Lourenço: 1995, p. 112) e, para isso, o caráter transgressor das crianças, que tantas vezes oferece a possibilidade do encanto com o desconhecido, a não-conformidade com modelos oficiais, afirmava-se como imprescindível.Nos primeiros anos da década de 1920 é que Mário começa a desenhar e a colecionar desenhos. Estabelece um diálogo entre sua produção de adulto, que também desenha, com a curiosidade sobre a criança, que também se encontra nos desenhos. Pode-se afirmar que o interesse de Mário de Andrade pelos desenhos das crianças é observado a partir dos textos e documentos deixados por ele desde 1927 até 1941, somando-os às anotações de aulas ministradas na Universidade Federal na cidade do Rio de Janeiro, onde lecionava Filosofia e Historia da Arte[3]. As produções de desenhos das crianças estavam entre os assuntos privilegiados, sendo elas protagonistas num cenário onde as criações de artistas consagrados constituíam o cerne das discussões.

[3] Ao deixar o Departamento de Cultura, Mário de Andrade vai morar na cidade do Rio de Janeiro em abril de 1938. Interromper o trabalho fecundo que realizara nesse Departamento fez com que mergulhasse em tristeza. É nomeado diretor do Instituto de Artes da Universidade do Distrito Federal, encarregado de reger a cadeira de História e Filosofia da Arte. Essa universidade foi criada por Anísio Teixeira em 1935 e finalizou suas atividades em 1939. As anotações de aulas de Mário de Andrade encontram-se compiladas no documento do Grêmio da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, Centro de Estudos Brasileiros, com a data de 1966, e muito orientam os estudos sobre Mário e sua concepção de arte, criança, desenho.

Vale lembrar que não foi com os modernistas que a criança surgiu pela primeira vez como temática nas artes ou mesmo como inspiradora de criações artísticas. No Renascimento, as crianças surgem também na biografia de artistas, trazendo o tema da precocidade com que o gênio se manifestará. Ressalto que a criança-prodígio foi um dos temas abordados por Mário de Andrade. O surgimento do gênio estava atrelado ao desenho de maneira disciplinar adestrando a mão do desenhista. O interesse pelas expressões plásticas das crianças remonta ao século XVI com o artista Giovan Francesco Caroto, com a obra *Fanciullo con Pupazzetto*. Caroto pinta uma criança segurando um desenho que, pelos traçados semelhantes aos desenhos infantis, parece ter sido criado pelo próprio menino que o mostra. No entanto, somente séculos depois, as crianças serão concebidas como aquelas cujas criações podem e devem inspirar alguns artistas, sobretudo devido ao caráter transgressor encontrado em ambos: artistas modernos e crianças (Russo: 1988).

É possível deduzir que o artista começa a desenhar antes de estudar essa expressão plástica de forma mais densa. Mário, ao deixar claro a seus amigos o interesse pelo estudo dos desenhos das crianças, leva-os a colaborar com seus estudos. Enviam-lhe as criações dos filhos ou mesmo de crianças frequentadoras de grupos escolares de cidades mais distantes, como Varginha (guardados por Oneyda Alvarenga).

Mário foi um professor[4] o qual, em relação aos desenhos produzidos por crianças e jovens também, tornou-se aluno, aprendiz que visitava essas realizações e as guardava para observar, contemplar, aprender com elas. Entre os múltiplos Mários encontrava-se o colecionador de obras de arte de artistas brasileiros e estrangeiros – a qual não abordaremos nesse texto - que, de modo concomitante, colecionava desenhos de crianças e jovens para aprender a partir deles[5] e compreendê-los em suas singularidades: um universo novo que se descortinava, sugerindo questionamentos e aprendizagens.

No que toca a seu posicionamento social, sem esquecer da arte e do artista, Mário apresenta a discussão sobre um programa definido, que seria a poética, e uma reflexão desinteressada, de caráter filosófico e especulativo, que entraria no campo da estética (Melo e Souza, p. 1980). Na poética encontra-se a pregação por uma arte combativa, nacional, empenhada, na qual o elemento ideológico se delineia. Na estética dedica-se à discussão sobre a diferença entre a inovação e o academicismo, sobre o estabelecimento de um conceito de estética básico que é o inacabado.

MARIO DE ANDRADE E SEUS DESENHOS: os registros dos olhares

Este texto, a rigor, não se propõe ao estudo sobre a produção de desenhos de Mário de Andrade, sem dúvida um campo aberto a ser explorado. O que desejo destacar, contudo nesta explanação, é a maneira como essa forma de expressão plástica adentrou sua vida de forma tão plena, que Mário de Andrade procurou também expressar-se desenhando, além da busca por conhecer essa linguagem nas crianças.

Conhecer o acervo iconográfico dos desenhos infantis remete-nos a conhecer o acervo de desenhos criados por Mário de Andrade desde os 9 anos de idade, preponderando em sua fase adulta. Leva-nos então, a conhecer o autor de desenhos que busca a mesma expressão nas crianças, como já mencionado.

Letras e desenhos, textos escritos e imagéticos convivem dividindo um mesmo espaço de maneira criativa e antropofágica, em que cada uma das duas linguagens alimenta-se da outra, experimentando, aprendendo, criando, não ofuscando suas importâncias e naturezas, mas ampliando suas capacidades expressivas. Contudo, vale ressaltar que nunca perdia de vista a função social da obra criada o que aproxima-se de algumas das convicções de Mário, cuja preocupação com a finalidade daquilo que criava era, como se sabe, uma constante em sua vida, verdadeiro artista social que era. É possível ponderar que Mário, talvez inspirado e seguindo a linha de Di Cavalcanti aberta em 1921, ao ilustrar o livro *Jardim das confidências*, de Ribeiro Couto, tenha-se exercitado nisso que acabara sendo mais uma forma de manifestação e divulgação da arte modernista: as ilustrações de livros, revistas, jornais, dialogando com os textos escritos.[6]

Em *Cartas a Anita Malfatti* (1921-1939), essa forma de escrever, incluindo também desenhos, surge com grande força. Seu olhar crítico sobre si mesmo brinca ao ironizar o que produz: "isto não é um enigma. São desenhos." (1989, p. 76), escreve logo abaixo do desenho com que compõe a carta de 18 de março de 1924. Talvez o artista revele nessa opção comunicadora uma busca por traços diferenciados que observava e aprendia na convivência com seus amigos pintores os quais lhe serviam de referência. (Não encontrei, nas cartas publicadas de Mário de Andrade a Anita Malfatti, comentários da artista sobre os desenhos de Mário. Mas há um aspecto interessante, um acordo: os desenhos de Anita eram trocados pelos versos de Mário, numa circulação dinâmica entre as produções de ambos. Outra reflexão sobre tal criação híbrida do artista é que, além da convivência do texto escrito com o desenho, este último parece, em alguns momentos, existir para apoiar o que está sendo dito; ou seja, não existe uma competição entre linguagens diferentes; o desenho surge para reafirmar algumas das coisas já mencionadas por ele no corpo do texto, ao contrário do que seria mais comum, colocar palavras ou frases para complementar um desenho. Um exemplo disso é a carta de 1 de dezembro de 1924, quando Mário narra para

---

[4] Em várias das cartas escritas para a amiga Oneyda Alvarenga, o artista expressa sua condição de professor dedicado, amante do exercício da profissão.

[5] Como afirma Staccioli (2002), "é colocar-se nos confrontos do mundo como se suas partes mais singulares — as vistas como mais banais ou naturalizadas — fossem obras de arte" (p. 34).

[6] Fazendo um brevíssimo levantamento, observei que, após Di Cavalcanti, Tarsila do Amaral ilustrará *Memórias Sentimentais de João Miramar*, de Oswald de Andrade, em 1925, e tantos outros, destacando-se Clóvis Graciano como ilustrador, também na ilustração do livro de Mário de Andrade *Piá Não Sofre, Sofre?*, de 1941.

Anita um acidente: caíra do bonde ao tentar tomá-lo em movimento. O escritor desenha dois vagões e ele mesmo espatifando-se no chão em meio a ambos. Escreve próximo ao desenho: "um horror! Assim. De bunda no trilho" (p. 94).

É possível ponderar que Mário, talvez inspirado e seguindo a linha de Di Cavalcanti aberta em 1921, ao ilustrar o livro *Jardim das confidências*, de Ribeiro Couto, tenha-se exercitado nisso que acabara sendo mais uma forma de manifestação e divulgação da arte modernista: as ilustrações de livros, revistas, jornais, dialogando com os textos escritos. Ou ainda anterior a isso, em 1918, quando Oswald de Andrade, poeta e escritor modernista, compõe um grande caderno, tornando-se livro anos mais tarde, intitulado *O perfeito cozinheiro das almas desse mundo*, no qual a prática do desenho entre as escritas, bem como, entre colagens, poemas, manchas de batom, fazia-se presente. Mais do que um diário a relatar aspectos da vida numa garconniere frequentada pelos modernistas, há ali um extenso material a ser perscrutado, como uma caixa de surpresas, resultado das inventividades dos artistas da época. Ressalto ainda que ao fazer um levantamento sobre a produção de desenhos concomitante aos textos de cartas e livros neste mesmo período, observei que, após Di Cavalcanti, já citado, Tarsila do Amaral ilustrará *Memórias Sentimentais de João Miramar*, de Oswald de Andrade, em 1925, e tantos outros, destacando-se Clóvis Graciano como ilustrador, também na ilustração do livro de Mário de Andrade *Piá Não Sofre, Sofre?*, de 1941.

Uma outra fonte importante são os desenhos de paisagens de viagens realizadas pelo interior do Brasil. Embora saibamos que não são retratos fiéis da realidade, trata-se de elementos informativos sobre os olhares de Mário de Andrade para as paisagens, bem como, sobre as próprias paisagens e o contexto social, arquitetônico, histórico da época, bem como, permite-nos inferências sobre a própria história do desenho da primeira metade do século XX no Brasil. É interessante observar que o desenho compunha viagens associados, tantas vezes, a fotografia. Mário de Andrade também colecionou fotografias, nas quais talvez busque os caráteres nacionais à Macunaíma, numa franca expressão de sede pelo país. Nota-se que a presença das fachadas de igrejas ou casas é uma temática recorrente.

Há ainda que destacar as ilustrações para capas de livros e o desenho de mobiliários realizados por Mário de Andrade, sendo esse ultimo, resultado da influência da escola Bauhaus. Esse hibridismo de Mário de Andrade se faz presente, valendo ser estudado já que coloca-nos diante de outros aspectos do modernismo e das artes da época.

A GUISA DE CONCLUSÃO

Que homem é esse que colecionava, ao mesmo tempo, obras de artistas importantes e desenhos de crianças de todas as idades? Que desenhava aparentando um desejo vivaz de turista, ou melhor, viajante a procura do registro de diferentes imagens vistas, num impulso de que nessas inscrições a memória e os estudos posteriores estivessem ali presentificados? Mário de Andrade colocava aparentemente tais produções num mesmo patamar quanto à curiosidade que lhe despertavam. Transformaria essa curiosidade em pesquisa, aulas e política pública no Departamento de Cultura do Município de São Paulo, tendo as expressões artísticas como um dos fundamentos nos Parques Infantis e na cidade de São Paulo, para todos, indistintamente.

É possível considerar nosso poeta modernista como produtor de uma obra extensa, até mesmo monumental. Temos em suas realizações, durante os anos em que esteve à frente do Departamento de Cultura do Município de São Paulo, a utilidade da obra que se fazia presente em seus feitos realizados a partir dela mesma. Obra que estendia seus braços e adentrava a vida paulistana, tornando-a orgânica, pulsante.

Mário inclui-se entre esses cujas propostas voltam-se para os aspectos ideológicos da função social da arte. Não se cala. Em São Paulo, é no Departamento de Cultura que trará com clareza a voz e a prática dessa vertente ideológica. Mário de Andrade posiciona-se entre os artistas que procuravam utilizar suas realizações artísticas no caminho da ação política e social, um pensamento corrente na época. Procura, para dar vazão à necessidade da arte de adentrar vários espaços, popularizá-la e, com isso, revelar sua identidade, sua função.

São marcas tão profundas que constituem nossas raízes históricas de um movimento — o modernismo — cujos instrumentos para sua expressão, talvez até mesmo em sua forma mais intensa, tenham-se constituído nessas propostas e realizações. Quero discordar de Mário de Andrade quando, em suas reflexões, afirma que o movimento modernista não tenha transformado a realidade social brasileira e paulistana. Discordo, e aproveito com isto, para homenageá-lo. Mário, em carta a Manuel Bandeira em 1924, afirma que "a melhor homenagem que se pode fazer a um artista é discutir-lhe as realizações, procurar penetrar nelas, e dizer francamente o que pensa". Eis aqui, nesse congresso uma forma de trazer á baila nossa conversa e voltar a problematizar suas idéias e práticas, naquilo que têm de profícuo, vivaz, pulsante.

BIBLIOGRAFIA

ABDANUR, Elisabeth F. Os ilustrados e a política cultural em São Paulo: o Departamento de Cultura na gestão de Mário de Andrade (1935-1938). **Dissertação de mestrado**. IFCH. Unicamp: 1992.

ANDRADE, Mário de. **Aspectos das artes plásticas no Brasil**. São Paulo:. Martins Fontes, 1967.

_____. **Depoimentos 2** – publicação periódica para debate de arquitetura Centro de Estudos Brasileiros/ GFAU, s/d [mimeo].

_____. **Táxi e crônicas do diário nacional**. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

_____. Do Desenho. In: **O desenho de Lasar Segall**. São Paulo: Museu

Lasar Segall, 1991.
_____. **Cartas a Anita Malfatti**. São Paulo: Forense Universitária, 1988.
_____. As escapatórias do Amor. **O Estado de SãoPaulo**. 16/4/41. In.:MAC-IEB.Catálogo da exposição comemorativa dos 25 anos do MAC e do IEB, 1988.
_____. Cai, cai, balão. In: **Os filhos da Candinha**. São Paulo: Martins Fontes,1963.pp.123-126
_____. 6ª aula. O primitivo e a criança. In: Centro de Estudos Brasileiros.**Depoimentos**. p 67-76.1966.
_____. Piá, não sofre, sofre? In: **Os Contos de Belazarte**. São Paulo.1939.
_____. Tempo de Camisolinha. In: **Contos Novos**. São Paulo. Editora Martins Fontes. 1939.
_____. Da criança prodígio I e II. In. ANCONA LOPEZ, (org.) **Táxi e crônicas no diário nacional**. São Paulo: Duas cidades. 1976. p129-134.
_____. Da criança prodígio III. In: ANCONA LOPEZ, (org.) **Táxi e crônicas no diário nacional**. São Paulo: Duas Cidades. 1976. p.137-138.
_____. Pintura Infantil. In: ANCONA LOPEZ. (org.) **Táxi e crônicas no diario Nacional**. São Paulo. Duas cidades: 1976. p.277-279.
_____. Do desenho. In: Aspectos das artes plásticas no Brasil. São Paulo. 1975. p.71-77.
_____. Da criança prodígio III. In: Ancona Lopes (org.) **Taxi e crônicas no Diário Nacional**. São Paulo. 1976.p.277-279.
ARNHEIM, Rudolf. **Arte e percepção visual: uma psicologia da visão criadora**. São Paulo: Pioneira/ Ed. USP, 1986 (Cap. 4).
BARBOSA, Ana Mae (org.). **Arte-Educação: leitura no subsolo**. São Paulo: Cortez, 1997.
BARTOLOMEIS, Francesco de. Il collore dei pensieri e dei sentimenti le attivitá artistichenella scuola dell´infanzia. In: **nostalgia del futuro**. Edizioni junior. 1998.
BRITES, Olga. Crianças de revistas. In: Educação e Pesquisa. **Revista da Faculdade de Educação da USP**. Jan/jun.2000. p:161-178.
CANDIDO, Antonio. O poeta itinerante. In: **Revista USP**. Dezembro/janeiro/fevereiro.1990.p,157-168.
COMUNE DI PISTOIA. **Educare all´arte: riflessioni sui modi di comunicazione dell´arte contemporânea. Bologna**. Edizioni Junior. 2002.
CALDEIRA, João R.de Castro.IEB: origens e significado – um estudo sobre o Instituto de Estudos Brasileiros da USP. **Tese de doutorado**. FFLCH-USP.2000.
COUTINHO, Rejane G. **A coleção de desenhos infantis do acervo Mário de Andrade**. Tese de doutorado. ECA-USP.2002.
DALLARI, Marco. **Pastrocchi, macchie, scarabocchi: il linguaggio gráfico-pittorico da 0 a 3 anni**. Firenze.La Nuova Itália. 1990.
DEPARTAMENTO DE CULTURA. **Regimento interno dos Parques Infantis**. S/d.
DWORECK, Silvio. **Em busca do traço perdido**. São Paulo: EDUSP. 1999.
FARIA, Ana Lúcia Goulart de. **Direito à infância: Mário de Andrade e os Parques Infantis para as crianças de família operária na cidade de São Paulo** (1935-1938), Tese de Doutorado. USP: Faculdade de Educação, 1993.
FILIZZOLA, Ana Carolina. **Na rua a troça, no parque a troca (os parques infantis da cidade de São Paulo na década de 30).** Dissertação de mestrado. USP: 2003.
GINSZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
GOBBI, M. e Leite. Maria I. O desenho da criança pequena: distintas abordagens na produção acadêmica em diálogo com a educação. In: Leite, Maria Isabel (org.) **Ata e de-sata. Partilhando uma experiência de formação continuada**. Rio de Janeiro: Ravil. 2002. p.93-148.
GOBBI, Marcia A. **Lápis vermelho é de mulherzinha: desenho infantil, relações de gênero e educação infantil**. Dissertação de Mestrado. UNICAMP, Faculdade de Educação, 1997.
_____. **Desenhos de outrora, desenhos de agora: os desenhos de crianças pequenas do acervo de Mário de Andrade**. Tese de doutorado. UNICAMP, Faculdade de Educação,2004.
_____. Desenho infantil e oralidade: instrumentos de pesquisa com crianças pequenas. In: Demartini, Z. Prado, P.D. Faria. A. L. (orgs) **Por uma Cultura da Infância:por uma metodologia de pesquisa com crianças**. Campinas. Autores Associados. 2002.
_____. Crianças nos parques: imagens de infância.São Paulo. **Revista Pro-posições**. Vol.13. nº 2 (38), maio/agosto 2002. p. 143-159.
LEITE, Maria Isabel. **O que e como desenham as crianças? refletindo sobre condições de produção cultural na infância**. Tese de doutorado. FEUNICAMP. 2001.
LEITE, Miriam M. **Retratos de Família**. São Paulo: Edusp, 1993.
MAC-USP/ IEB-USP. **Mário de Andrade e a criança**.In: Barbosa, A . M. Leituras no sub-solo. São Paulo. Editora Cortez, 1997.

Gestão do Conhecimento e Capita Social: Uma proposta metodólogica para o desenvolvimento sustentável local*

Maria de Fatima Hanaque Campos
Universidade Estadual de Feira de Santana
fatimahanaque@hotmail.com

Ana Maria Ferreira Menezes
Universidade do Estado da Bahia
ana_mmenezes@hotmail.com

Resumo: O objetivo é analisar a gestão do conhecimento e capital social enquanto uma proposta metodológica para o desenvolvimento sustentável local. Fez-se necessário, conceituar gestão da informação, capital social e desenvolvimento sustentável. Gestão do conhecimento é um processo sistemático, articulado e intencional, apoiado na geração, codificação, disseminação e apropriação de conhecimentos. O papel do conhecimento na gestão de redes sociais se configura como um mecanismo para geração de conhecimento utilizável, na medida em que possibilita às pessoas estabelecer laços cooperativos com vistas à socialização, externalização, combinação e internalização da informação necessária à organização de coletivos em geral. Gestão do conhecimento integra-se ao conceito de capital social que é identificado como sendo o engajamento cívico e o associativismo que podem proporcionar condições de melhoria do bem-estar da comunidade. Havendo capital social pode-se intensificá-lo através das redes de solidariedade, que possibilitam a disseminação do conhecimento, o que leva a otimização necessária ao desenvolvimento. Desenvolvimento sustentável é o modelo em que se coloque o crescimento econômico sob as rédeas da justiça social e do equilíbrio ecológico, que disciplina a entrada no processo de mundialização, em função da aferição dos resultados internos à região. É necessário que a produção de riquezas caminhe junto com a produção de conhecimentos. Sendo assim, promover o desenvolvimento local mediante a gestão do conhecimento e do capital social, de forma integrada e sócio-referenciada, poderá ser atingido através de ações a serem sistematicamente desenvolvidas, a partir do diagnóstico das principais demandas e prioridades na área de acessibilidade à informação.

Introdução

A convergência das tecnologias de informação e comunicação – ao facilitar e baratear o relacionamento entre as pessoas (físicas ou jurídicas) independente de distâncias, fusos horários e fronteiras – vem acelerando o surgimento de uma nova economia na qual o que agrega valor a bens e serviços baseia-se crescentemente em ativos intangíveis e dinâmicos, tais como: informação e conhecimento, comunicação e cooperação, inovação e rapidez.

Na medida em que este contexto de convergência entre tecnologias de informação e comunicação faz surgir uma nova economia – denominada por Castells (1999) de sociedade em rede, que se baseia no uso intensivo de tecnologias da informação que, por sua vez faz com que as sociedades se transformem e pautem suas economias no conhecimento. O que se coloca como aspecto central dessa nova sociedade é a "caracterização do conhecimento como o ativo de produção mais importante, diante dos ativos tradicionais de mão-de-obra, capital e tecnologia" (ZABOT e SILVA, 2002, p. 11). Assim, nos deparamos com uma sociedade do conhecimento, que se baseia na cidadania e na democracia, na troca e na repartição dos saberes.

Por sua vez, capital social está relacionado aos laços de confiança mútua, redes estabelecidas de cooperação, mecanismos comunitários de coerção e comportamento para a solução de problemas dependentes da ação coletiva. O capital social é, desta maneira, considerado um bem público, resultado de atividades sociais e laços de confiança.

> A confiança promove a cooperação. Quanto mais elevado o nível de confiança numa comunidade, maior a probabilidade de haver cooperação. E a própria cooperação gera confiança. A progressiva acumulação de capital social é uma das principais responsáveis pelos círculos virtuosos da Itália cívica (PUTNAM, 2000, p. 180).

A noção da capital social possibilita a construção de redes – limitadas geograficamente e compostas por indivíduos que compartilham, de forma direta e diária, opiniões, valores e objetivos – cujo resultado pode ser a superação de situações de risco social e atraso econômico. Assim, a possibilidade de construção de redes, principalmente com o uso das tecnologias da informação, podem intensificar a gestão do conhecimento, que por sua vez pode projetar os contornos de outras formas de prosperidade e de eficácia.

Dentro deste contexto, salienta-se o objetivo deste trabalho que é analisar a gestão do conhecimento e capital social enquanto uma proposta metodológica para o desenvolvimento sustentável local. Para atingir este objetivo fez-se necessário, em primeiro lugar, conceituar gestão do conhecimento; em seguida, definiu-se capital social e a construção de redes; posteriormente, passou-se à definição de desenvolvimento sustentável; por fim, salientou-se, nas considerações finais, a

* Artigo elaborado para ser apresentado no X Congresso Luso-Afro-Brasileiro: sociedades desiguais e paradigmas em confronto, a ser realizado entre os dias 04 e 07 de fevereiro de 2009, na Universidade do Minho – Instituto de Ciências Sociais – Braga - Portugal. Este artigo é fruto da pesquisa intitulada "Gestão do Conhecimento e desenvolvimento local sustentável: uma análise do bairro da Engomadeira – Salvador-BA", desenvolvida no âmbito do Mestrado Profissional em Políticas Públicas, Gestão do Conhecimento e Desenvolvimento Regional (PGDR) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

possibilidade de se utilizar a gestão do conhecimento e o capital social como bases metodológicas para se alcançar o desenvolvimento sustentável.

Gestão do Conhecimento

Pode-se identificar a gestão do conhecimento como sendo um processo sistemático, articulado e intencional, apoiado na geração, codificação, disseminação e apropriação de conhecimentos. O papel estratégico da informação e do conhecimento projeta-se sobre diferentes dimensões da vida de modo que as dinâmicas cognitiva, informacional, inovativa e socioespacial tornam-se interdependentes.

Neste sentido, a produção, a socialização e o uso do conhecimento e informações, bem como a conversão destes em inovações, constituem-se como processos socioculturais e suas práticas e relações inscrevem-se no espaço e na própria produção do espaço. No tocante à esfera pública, o conhecimento em si (os espaços sociais de formulação e proposição de políticas) bem como sistemas de conhecimento (como o governo eletrônico) surgem como importantes elementos na configuração de formas mais democráticas de governança e *accountability*.

Segundo Bernardes e Melo (2008, p. 86),

> A aquisição do saber consiste na atividade de captura sistemática do conhecimento. (...) é o processo de extrair informações de uma fonte de conhecimento, que pode ser um especialista ou um conjunto de documentos textuais, as quais podem ser utilizadas posteriormente na execução de uma tarefa particular, por um sistema computacional.

A produção, a socialização e o uso do conhecimento e informações, bem como a conversão destes em inovações, constituem-se como processos socioculturais e suas práticas e relações inscrevem-se no espaço e na própria produção do espaço. O papel do conhecimento na gestão de redes sociais se configura como um mecanismo para geração de conhecimento utilizável, na medida em que possibilita às pessoas estabelecer laços cooperativos com vistas à socialização, externalização, combinação e internalização da informação necessária à organização de coletivos em geral.

De acordo com Silva Filho (2006, p. 1),

> Gestão do conhecimento tem três pilares ou três C's que compreendem *Consultar, Compartilhar e Colaborar*. Vale ressaltar que *Criar* (que poderia ser pensado como o quarto C) está contido nos pilares *Compartilhar* e *Colaborar*, desde que para compartilhar e/ou colaborar é necessário que ocorra antes a criação. Esses três pilares atuam de maneira transversal, exigindo a atuação em três dimensões: *Ferramentas* (ou mecanismos), *Cultura* e *Capital Humano*.

Pode-se observar que, dispor de mecanismos que facilitem o acesso à informação constitui um aspecto chave na sociedade, posto que uma das finalidades da gestão do conhecimento pode ser considerada como a melhora do desempenho da economia, principalmente através do aumento da efetividade da ação pública para,

> preparar cidadãos, organizações não-governamentais e outros atores sociais para atuar como parceiros do Estado na elaboração e na implementação de políticas públicas. (Bem como), promover a inserção social, a redução das desigualdades sociais e um nível aceitável de qualidade de vida para a população por meio de construção, manutenção e ampliação do capital social e do capital intelectual das empresas (BATISTA, 2004, p. 9).

Assim, o papel da gestão do conhecimento na sociedade democrática se reveste de suma importância, posto que pode proporcionar uma inserção social que, por sua vez, pode levar à redução das desigualdades sociais.

O conhecimento também é analisado em termos das condições institucionais (sistemas de inovação) com que sua produção, intercâmbio, difusão e absorção são eficientemente organizados e disponibilizados como forma de assegurar competitividade ao território. Assim sendo, a gestão do conhecimento, especialmente o conhecimento tácito, coloca-se como atividade estratégica para implementação de políticas públicas de desenvolvimento. O uso de políticas públicas de desenvolvimento calcadas na disseminação do conhecimento requer o fortalecimento de institucionalidades relacionadas ao compartilhamento de informações, o incentivo à geração de *links* entre empresas, universidades, institutos de pesquisa e governo e a criação de oportunidades e contextos adequados para o aprendizado.

Pode-se, então, definir "comunidades de práticas" ou "comunidades de conhecimento" como sendo,

> (...) grupos informais e interdisciplinares de pessoas unidas em torno de um interesse comum. As comunidades são auto-reguladas a fim de permitir a colaboração de pessoas internas ou externas à organização [ou comunidade]; propiciam o veículo e o contexto para facilitar a transferência de melhores práticas e o acesso a especialistas, bem como a reutilização de modelos, do conhecimento e das lições aprendidas (BATISTA et. al., 2005, p. 13)

Assim, salienta-se a importância de se reconhecer as especificidades da sociedade do conhecimento, relacionando conceitos como aprendizagem organizacional, desenvolvimento de competências, capital humano e intelectual às diferentes formas do conhecimento e aos processos de circulação, absorção e acumulação, através dos quais o conhecimento passa a ser considerado como ferramenta de inclusão social e profissional e ativo estratégico vinculado a processos inovativos.

Salientado o que vem a ser gestão do conhecimento pode-se, agora, introduzir o conceito de capital social.

Capital Social e a Formação de Redes

A gestão do conhecimento integra-se ao conceito de capital social que é identificado como sendo o engajamento cívico e o associativismo que podem proporcionar condições de melhoria do bem-estar da comunidade. O associativismo fruto de confiança, normas e redes de solidariedade pode produzir relações cívicas virtuosas. Na medida em que haja capital social este pode ser intensificado através das redes de solidariedade, que se transformam em um importante elemento no processo de disseminação do conhecimento, o que possibilita a otimização necessária ao desenvolvimento.

> Nas regiões cívicas da Itália, à diferença de Nápoles, a confiança social sempre foi um elemento básico do *ethos* que sustentou o dinamismo econômico e o desempenho governamental. Geralmente é necessário haver cooperação – entre o Legislativo e o Executivo, entre os operários e os administradores, entre os partidos políticos, entre o governo e a iniciativa privada, entre as pequenas empresas e assim por diante. Todavia, a explicitação dos contratos e da fiscalização nesses casos é amiúde onerosa ou impossível, e a coerção de um terceiro é inviável. A confiança promove a cooperação. Quanto mais elevado o nível de confiança numa comunidade, maior a probabilidade de haver cooperação. E a própria cooperação gera confiança. A progressiva acumulação de capital social é uma das principais responsáveis pelos círculos virtuosos da Itália cívica (PUTNAM, 2000, p. 180).

Assim, a confiança é um elemento fundamental para o estabelecimento da cooperação, que por sua vez provoca o fortalecimento de seus componente horizontais e, ao mesmo tempo, o enfraquecimento de suas redes verticais. Salienta-se, então, que para Putnam a determinação do nível de associativismo se dá a partir do contexto histórico-cultural, já que o processo de acúmulo de laços comunitários e engajamento cívico para práticas associativistas é lento e pressupõe uma cultura específica de determinadas comunidades.

Na perspectiva de autores como Durston, o capital social apresenta-se apenas como um dos componentes para a superação de problemas materiais e imateriais, por exemplo, a erradicação da pobreza extrema. O outro componente é a presença de instituições formais que sejam capazes de dialogar com os atores possuidores de capital social. Nesta perspectiva, é possível a produção intencional de capital social e é plenamente viável "explorar a sinergia entre a 'institucionalidade informal do capital social na sociedade civil com a institucionalidade formal' do Estado" (EVANS, 1996, apud DURSTON, 2003, p. 173).

Por outro lado, Marques coloca muito bem que,

> Em todo o caso, a associação entre capital social e normas de reciprocidade é uma faca de dois gumes, uma vez que se é verdade que se trata de um activo com um enorme potencial para promover comportamentos cívicos, assumindo um papel desenvolvimentista e revelando mesmo um potencial elevado para anular efeitos de crowding-out de certos investimentos públicos, também não é de desprezar o seu papel na geração de conluio, arranjos extra-legais, subornos, violações de pactos e demais manifestações criminosas (MARQUES, 2003, p. 25).

Apesar de reconhecer a possibilidade de o capital social vir a assumir um papel que proporciona os conluios, os associativismos dominados pela desconfiança etc., que Putnam denominou de associativismo vertical, salientaremos nesta pesquisa a relação que se estabelece entre o associativismo horizontal, pautado na confiança e cooperação e as potencialidades desenvolvimentistas. Buscando, portanto, atingir a este objetivo passaremos a pesquisar sobre as redes sociais.

As redes puderam ter um desenvolvimento mais acentuado a partir da introdução do paradigma da tecnologia da informação. Assim,

> (...) a participação em redes está associada ao capital social estrutural (...). O nível de confiança (e expectativa) entre os indivíduos da rede está relacionado com o capital social cognitivo e influencia a ação coletiva do grupo. Em parte, relaciona-se com o acesso à informação tanto no nível local quanto no mais geral, este último associado aos meios de comunicação, ou, em outros termos, às fontes pessoais e impessoais (MARTELETO e SILVA, 2004, p 43).

Ao definir capital social como o conjunto de recursos resultantes do conteúdo das trocas sociais na rede, ele também é diretamente relacionado à capacidade de interação social de um grupo e de seus laços sociais. A confiança entre as pessoas permite a criação e participação ativa de grupos horizontais, formados por pares, que são importantes instituições que ajudam no funcionamento da economia.

A rede social pode ser compreendida, assim, como sendo um campo existente em um dado período, estruturado por vínculos entre indivíduos, grupo e organizações que têm naturezas diversas. A rede, portanto, pode ser vista como composta por diversas camadas, cada qual associada a um tipo de relação e a um dado período. O caráter institucional da rede se dá na medida em que são elas que moldam as ações e estratégias dos atores, dependendo de sua posição, bem como ajudam a construir as preferências, os projetos e as visões de mundo, o que pode ser um diferencial para o desenvolvimento sustentável.

Nas ciências sociais as redes podem ser entendidas como "nós" e conexões entre eles que são representados por sujeitos sociais (indivíduos, grupos, organizações etc.) conectados por algum tipo de relação. Assim, as redes desempenhariam um papel importante na produção da confiança, principalmente na atividade econômica. As redes puderam ter um desenvolvimento mais acentuado a partir da introdução do paradigma da tecnologia da informação.

Ao definir capital social como o conjunto de recursos resultantes do conteúdo das trocas sociais na rede, ele também é diretamente relacionado à capacidade de interação social de um grupo e de seus laços sociais. A confiança entre as

pessoas permite a criação e participação ativa de grupos horizontais, formados por pares, que são importantes instituições que ajudam no funcionamento da economia.

A rede social pode ser compreendida, assim, como sendo um campo existente em um dado período, estruturado por vínculos entre indivíduos, grupo e organizações que têm naturezas diversas. A rede, portanto, pode ser vista como composta por diversas camadas, cada qual associada a um tipo de relação e a um dado período. O caráter institucional da rede se dá na medida em que são elas que moldam as ações e estratégias dos atores, dependendo de sua posição, bem como ajudam a construir as preferências, os projetos e as visões de mundo.

Desenvolvimento Sustentável

O conceito de crescimento deve ser reservado para exprimir a expansão da produção real no quadro de um subconjunto econômico. O crescimento econômico deveria ser acompanhado do bem estar geral da população afetada e assim gerar desenvolvimento econômico. O Crescimento engendra o desenvolvimento desde que seus frutos prolonguem a vida e melhorem o nível de bem estar social das populações desfavorecidas. Contudo, não basta fazer com que o crescimento eleve os padrões de saúde e educação da coletividade; também é imprescindível que isso aconteça sem que sejam comprometidos os recursos naturais das sociedades contemporâneas, o que inviabilizaria o desenvolvimento das gerações futuras.

O desenvolvimento econômico parece advir da valorização simultânea dos recursos naturais e, sobretudo, a valorização das potencialidades humanas. Segundo Joan Robinson (1961), desenvolvimento deve corresponder à ampliação das possibilidades de escolha: não apenas de modelos de automóvel ou canais de televisão, mas, sobretudo das oportunidades de expansão das potencialidades humanas que dependem de fatores sócio-culturais, como saúde, educação, comunicação, direitos e – *last but not the least*- liberdade.

O sucesso econômico de cada país, região ou localidade, passa a depender da capacidade de se especializar naquilo que consiga estabelecer vantagens comparativas efetivas e dinâmicas, decorrentes do seu estoque de atributos e da capacidade local de promoção continuada de sua inovação. Além dos atributos que possui, o esforço de busca e a luta competitiva, centradas no processo inovativo, vão depender de duas dimensões: da capacidade empresarial em promover pesquisa e desenvolvimento e identificar novos produtos ou processos, que assegurem o sucesso econômico (produtivo e comercial) da empresa; e, da capacidade local de aprender, no sentido de se criar uma atmosfera de transformação e progresso, no que Asheim (apud DINIZ, 2000) chamou de aprendizado regional (learning regions) e Keble et al (apud DINIZ, 2000) de aprendizado coletivo (collective learning).

Sen (2000), em seu livro "Desenvolvimento como Liberdade", corrobora a opinião de Joan Robinson ao defender que o desenvolvimento deve ser visto como um processo de expansão das liberdades reais que as pessoas desfrutam. O desenvolvimento econômico não deve ter como objetivo final, apenas, a melhoria de variáveis como o crescimento do PIB, aumento da renda per capita, industrialização, avanço tecnológico ou modernização. São variáveis, obviamente, importantíssimas como meios de expandir as liberdades. Mas as liberdades são essencialmente determinadas por saúde, educação e direitos civis. Depreende-se que a área sócio-cultural deve ter papel prioritário no desenvolvimento de um país, estado ou município.

> O desenvolvimento tem de estar relacionado sobretudo com a melhora da vida que levamos e das liberdades que desfrutamos. Expandir as liberdades que temos razão para valorizar não só torna nossa vida mais rica e mais desimpedida, mas também permite que sejamos seres sociais mais completos, pondo em prática nossas volições, interagindo com o mundo em que vivemos e influenciando esse mundo (SEN, 2000, p. 29).

O tema do desenvolvimento econômico local ganha importância como uma alternativa à crise econômica, que se estabeleceu nos anos 70, e que proporcionou a instauração de mecanismos de intervenção articulada de novos atores sociais e políticos na reorientação da ação do Estado, no sentido de atender aos objetivos de construção da cidadania e da melhoria da qualidade de vida da sociedade (BAVA, 1996). Essa reorientação da atuação do Estado - com divisão clara de funções entre as diferentes esferas do poder público e entre as suas diferentes instituições, privilegiando a participação local e a consolidação de políticas públicas harmonizadas que viabilizem as demandas globais, regionais e locais -, deve estar na pauta principal de um governo central preocupado com questões contemporâneas.

Desenvolvimento sustentável pode ser identificado, assim, como sendo o modelo desenvolvimentista em que se coloque o crescimento econômico sob as rédeas da justiça social e do equilíbrio ecológico, que disciplina a entrada no processo de mundialização, em função da aferição dos resultados internos à região. É necessário que a produção de riquezas caminhe junto com a produção de conhecimentos. Perseguindo-se, assim, entre outras medidas, a regulação dos investimentos públicos e privados, com base no princípio da harmonização das políticas e dos investimentos, de modo a permitir a interiorização do desenvolvimento.

Considerações Finais

Segundo Lévy (1998, p. 19),

> a prosperidade das nações, das regiões, das empresas e dos indivíduos depende de sua capacidade de navegar no espaço do saber. A força é conferida de agora em diante pela gestão ótima dos conhecimentos, sejam eles técnicos, científicos, da ordem da comunicação ou derivem da relação "ética" com o outro. Quanto melhor os grupos humanos conseguem se constituir em coletivos inteligentes, em sujeitos cognitivos abertos, capazes de iniciativa, de imaginação e de reação rápidas, melhor asseguram seu sucesso no ambiente altamente competitivo que é o nosso. (...) Tudo repousa, a longo prazo, na flexibilidade e vitalidade de nossas redes de produção, comércio e troca de saberes.

Gestão do conhecimento entendida como a capacidade da comunidade de captar, gerar, criar, traduzir, transformar, armazenar, disseminar, implantar e gerenciar a informação e transforma-la em benefício e inovação para a comunidade. Gestão do conhecimento que compreenda a integração dos saberes essenciais para a sociabilização do ser humano que abranja justiça, igualdade e solidariedade e que possibilite a uma comunidade ou grupo social se manter por um processo contínuo de auto renovação. Gestão do conhecimento como condição indispensável para socializar os saberes historicamente acumulados, os saberes populares e os saberes da comunidade em que vivem e atuam.

Na medida em que se entenda que o verdadeiro proprietário do capital social não é o indivíduo, mas a comunidade, por intermédio da rede de relações existentes, pode-se salientar que as redes sociais passam a dificultar o surgimento da figura do carona, dificultando, assim, o oportunismo.

Assim, promover o desenvolvimento local mediante a gestão do conhecimento e do capital social, de forma integrada e sócio-referenciada, poderá ser atingido através de ações a serem sistematicamente desenvolvidas, a partir do diagnóstico das principais demandas e prioridades na área de acessibilidade à informação. Este processo deverá gerar uma rede de solidariedade e confiança, a qual proporcionará o surgimento de agentes multiplicadores. Esta rede de solidariedade e confiança, que promove o capital social, possibilitará a ampliação da disseminação do conhecimento, o que, por sua vez, incrementará a produção de riquezas, que deve caminhar junta da gestão do conhecimento, para com isto se obter a justiça social.

Salienta-se, desta forma, a possibilidade de se utilizar, de maneira sistemática e planejada, a gestão do conhecimento e o capital social como requisitos para o desenvolvimento sustentável, na perspectiva de uma sociedade mais justa e inclusiva. Isto pode ser obtido através da valorização da comunidade, ampliando seus sentimentos de pertença.

O resultado desse trabalho será expresso através da criação de um portal, que interagirá com a comunidade no sentido de oferecer serviços e informações úteis para o exercício da cidadania, o que poderá beneficiar o comércio local, fortalecendo o sentimento de pertença. Deve-se implantar um laboratório de informática, telecentro, visando a democratização do acesso à rede mundial de computadores na comunidade.

Referências

Batista, Fábio Ferreira (2004). Governo que aprende: gestão do conhecimento em organizações do executivo federal. Brasília: IPEA. (Texto para Discussão 1022). http://www.ipea.gov.br (consultado na Internet em 26 de março de 2008).

Batista, Fábio Ferreira et. al. (2005). Gestão do conhecimento na administração pública. Brasília: IPEA. (Texto para Discussão 1095). http://www.ipea.gov.br (consultado na Internet em 26 de março de 2008).

Bava, S. C. (1996). Desenvolvimento local: uma alternativa para a crise social? São Paulo : *São Paulo em Perspectiva* 10(3), 53-59.

Bernardes, José Francisco, Melo, Pedro Antônio (2008). Taxonomia para aplicação da gestão do conhecimento na administração pública e privada. Belo Horizonte: Lastro Editora (*Perspectivas em Políticas Públicas*), 1(1), 83-100.

Castells Manuel (1999). A era da informação: economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra. Volume I – a sociedade em rede.

DINIZ, Clélio Campolina (2000). Global-Local: interdependência e desigualdades ou notas para uma política tecnológica e industrial regionalizada no Brasil. ESTUDOS TEMÁTICOS, nota técnica 09. IE/UFRJ, julho.

DURSTON, J. (, 2003). Capital social: parte del problema, parte de la solución, su papel en la persistencia y en la superación de la pobreza en América Latina y el Caribe. In: ATRIA, R. *Capital social y reduccion de la pobreza en la América y el Caribe:* en busca de un nuervo paradigma. Naciones Unidas, Santiago de Chile.

Lévy, Pierre (1998). A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço. São Paulo: Edições Loyola.

MARQUES, Rafael (2003). Introdução: os trilhos da nova sociologia económica. In: PEIXOTO, João e MARQUES, Rafael (orgs.). *A nova sociologia económica*: uma antologia. Oeiras (PT): Celta Editora.

Marteleto, Regina Maria, Silva, Antonio Braz de Oliveira e (2004). Redes e capital social: o enfoque da informação para o desenvolvimento local. Brasília: *Ciência e Informação*, 33(3), 41-49.

Putnam, Robert D. (2000). Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna. Rio de Janeiro: Editora FGV.

Robinson, Joan (1961). Equilibrium Growth Models. *The American Economic Review*, 51, 159-167.

Sen, Amartaya (2000). Desenvolvimento como Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras.

Silva Filho, Antônio Mendes (2006). Gestão do conhecimento: sobre a importância da extração da informação. *Revista Espaço Acadêmico*, 59. http://www.espacoacademico.com.br/059/59silvafilho.htm (consultado na Internet em 21 de julho de 2008).

Zabot, João Batista M., Silva, L. C. Mello da (2002). Gestão do conhecimento: aprendizagem e tecnologia: construindo a inteligência coletiva. São Paulo: Atlas.

A Expressão Dramática / Teatro e o Sistema Educativo

Carla Antunes
Universidade do Minho
cmfapa@iec.uminho.pt

Resumo: O âmbito da nossa reflexão prende-se com a versatilidade da Expressão Dramática /Teatro na formação de Professores do 1º ciclo do Ensino Básico e Educadores de Infância e a diversidade étnico – cultural das escolas portuguesas. As práticas artísticas são um espaço de construção de conhecimento e mais uma forma, entre muitas outras, de aprendizagem sobre os modos como relacionar e inter-agir com o meio físico e sócio-cultural. O professor/educador é um agente participante e decisivo no desenvolvimento curricular, tomando decisões sobre o que é ensinado e como é ensinado, tendo alguma margem de liberdade de acção que não deve descurar. No momento da criação artística, enquanto proponente de actividades, projectos... é autónomo, devendo, por essa razão, ter a capacidade de apelar, também ele, à autonomia dos alunos, estimulando e apoiando as suas propostas, de modo a que desenvolvam capacidades como a criatividade, inovação, iniciativa, planificação, armas fundamentais para uma prática pedagógica reflexiva. Importa, por isso, considerar a cultura do meio envolvente, a cultura inerente ao grupo, a história individual de cada um, de modo a superar bloqueios individuais e desconstruir preconceitos sociais. Nesse sentido, os projectos artísticos de Expressão Dramática propiciam de forma única a convocação de experiências de vida dos intervenientes, valorizando-as de tal modo, que muitas vezes a própria diversidade etno - cultural se transforma em indutora de criação de argumentos. Apresentaremos percursos delineados e percorridos em equipa, os quais permitiram espaço para partilha, discussões e trocas de ideias, o que contribuiu para o enriquecimento dos intervenientes e para a pertinência desta área de saber.

A escola não é apenas um local de aprendizagem de saberes específicos e tradicionalmente mais valorizados. A consciencialização deste facto, por parte de todos os intervenientes no processo educativo (professor, alunos e encarregados de educação) implica uma adaptação curricular e, consequentemente, a aprendizagem de que o respeito pela diferença é o caminho para uma eficaz e saudável partilha de saberes informais e de vivências. Para tal, os projectos artísticos de Expressão Dramática/Teatro propiciam, de forma única, a convocação de experiências de vida dos intervenientes, valorizando-as de tal modo, que muitas vezes a própria diversidade etno - cultural se transforma em indutora de criação de argumentos.

1. O sistema educativo

A educação deve proporcionar ao indivíduo a consciência das suas raízes, permitindo-lhe dispor de referências que o situem no mundo, ao mesmo tempo que lhe deve incutir o respeito pelas outras culturas e a abertura de espírito para o reconhecimento e a aceitação da diferença. Como destaca Delors (1996: 42), "*O conhecimento de outras culturas torna-nos, pois, conscientes da singularidade da nossa própria cultura, mas também de existência dum património comum ao conjunto da humanidade*".

A cultura curricular existente baseia-se na idiossincrasia do professor, na segmentação dos conteúdos, no processo de envolvimento do aluno e na influência dos encarregados de educação com vista ao sucesso. Para o sucesso da inovação curricular todos esses agentes devem ser chamados a intervir, de modo a que todos entendam e aceitem que a escola não deve ser apenas um local de aprendizagem num sentido estritamente cognitivo, mas também um local de aprendizagem cultural.

O currículo é simultaneamente uma realidade e uma intenção resultantes de um determinado contexto, cujo processo de desenvolvimento resultam de práticas que visam responder a situações concretas. É importante haver alguma maleabilidade no tratamento das orientações do currículo nacional, de modo a deixar em aberto a contemplação de abordagens díspares em termos de conteúdos, que permitam a valorização da diferença cultural.

Apple (1999: 63) afirma que a "*coesão*", em sociedades como a nossa, onde existem tantas diferenças sociais e desigualdade de poder, só é possível no reconhecimento dessas diferenças e desigualdades. Por essa razão, defende que:

> "O currículo não deveria ser apresentado como "objectivo". Pelo contrário, deveria subjectivar-se constantemente, ou seja, deveria "reconhecer as suas próprias raízes" na cultura, na história e nos interesses que lhe deram origem.
>
> Nesta conformidade, não homogeneizará nem a cultura, história e interesses sociais nem, tão pouco, os alunos. "Tratamento idêntico", por sexo, raça, etnia ou classe, de modo algum será o mesmo. Um currículo e uma pedagogia democráticos devem começar pelo reconhecimento dos "diferentes posicionamentos sociais e repertórios culturais nas salas de aula e das relações de poder entre eles".
>
> Assim, se estivermos preocupados com um "tratamento realmente igual" – como entendo que devemos estar -, temos que fundamentar o currículo no reconhecimento dessas diferenças que privilegiam e marginalizam os nossos alunos de formas evidentes".

Pacheco (2000: 12) chama a atenção para a necessidade de se clarificar o significado de uma cultura comum, das vantagens e desvantagens da diferenciação curricular e da definição de um perfil do aluno. Entende que só desse modo se poderá entender as "*componentes curriculares regionais e locais, quer como recurso qualitativo da aprendizagem dos alunos, quer como um projecto portador de uma outra organização curricular*".

Entende que a oficialização do currículo nacional facilita o acesso à escola por parte de todos os alunos, o que caracteriza a educação como uma estrutura social com uma *cultura comum que expressa conteúdos, atitudes e valores*, uma vez que a escola tem a *função de socialização global e de educação geral*. No entanto, defende, tal como Aplle (1999), que a existência de uma cultura comum não significa a inexistência de desigualdades junto dos alunos, uma vez que "*não se cumpre nem o mito da escola neutra, em termos sociais e políticos, nem a uniformização da cultura*". Para o autor, o sucesso educativo, no ensino obrigatório, não pode existir se for imposta uma cultura comum como forma de homogeneizar as oportunidades de aprendizagem. A mudança deverá ocorrer "*na proposta de construção de projectos curriculares que tornem possível a reconstrução do currículo em face das dificuldades diagnosticadas*" (op. cit.: 15).

Para tal, o ensino obrigatório deve ter no seu espaço de formação tempos diferenciados de aprendizagem, sem que esta opção signifique uma mera discriminação negativa. A questão do currículo comum e da cultura diferenciada, da componente curricular nacional e componentes curriculares regionais e locais, deverão ser analisadas numa perspectiva de interacção e como um processo dinâmico. Deverá ser acautelada a relação entre o que se ensina e o que é a vida real dos alunos, de modo a que o meio se torne num conteúdo curricular.

A contemplação das diferenças no processo desenvolvido dentro da sala de aula, permitindo a procura de estratégias de acção conducentes a uma eficaz e saudável partilha de saberes e de vivências, estão salvaguardadas na Organização e Gestão Curricular do Ensino Básico, Decreto – Lei 6/01 de 18-1. Este documento visa determinar as orientações para a implementação do currículo nacional, isto é para "o conjunto de aprendizagens e competências a desenvolver pelos alunos ao longo do ensino básico, de acordo com os objectivos consagrados na Lei de Bases do Sistema Educativo" para aquele nível de ensino. Assim, estipula no artigo 2.º, relativo ao Currículo, alínea 3, que:

> "3 – As estratégias de desenvolvimento do currículo nacional, visando adequá-lo ao contexto de cada escola, são objecto de um projecto curricular de escola, concebido, aprovado e avaliado pelos respectivos órgãos de administração e gestão.
>
> 4 – As estratégias de concretização e desenvolvimento do currículo nacional e do projecto curricular de escola, visando adequá-los ao contexto de cada turma, são objecto de um projecto curricular de turma, concebido, aprovado e avaliado pelo professor titular de turma, em articulação com o conselho de docentes, ou pelo conselho de turma, consoante os ciclo".

No artigo 3.º, relativo aos Princípios orientadores, alíneas c), g) e i) propõe:

> "c) Existência de áreas curriculares disciplinares e não disciplinares, visando a realização de aprendizagens significativas e a formação integral dos alunos, através da articulação e da contextualização dos saberes;
>
> g) Reconhecimento da autonomia da escola no sentido da definição de um projecto de desenvolvimento do currículo adequado ao seu contexto e integrado no respectivo projecto educativo;
>
> i) Diversidade de ofertas educativas, tomando em consideração as necessidades dos alunos, por forma a assegurar que todos possam desenvolver as competências essenciais e estruturantes definidas para cada um dos ciclos e concluir a escolaridade obrigatória".

Em termos mais genéricos, vejamos o que diz a respeito dos *objectivos do ensino básico*, o artigo 7.º da Lei de Bases do Sistema Educativo:

> "a) Assegurar uma formação geral comum a todos os portugueses que lhes garanta a descoberta e o desenvolvimento dos seus interesses e aptidões, capacidade de raciocínio, memória e espírito crítico, criatividade, sentido moral e sensibilidade estética, promovendo a realização individual em harmonia com os valores da solidariedade social;
>
> b) Assegurar que nesta formação sejam equilibradamente inter-relacionados o saber e o saber fazer, a teoria e a prática, a cultura escolar e a cultura do quotidiano;
>
> c) Proporcionar o desenvolvimento físico e motor, valorizar as actividades manuais e promover a educação artística, de modo a sensibilizar para as diversas formas de expressão estética, detectando e estimulando aptidões nesses domínios (…).
>
> e) (…) Facilitar a aquisição e o desenvolvimento de métodos e instrumentos de trabalho pessoal e em grupo, valorizando a dimensão humana do trabalho; (…)
>
> h) Proporcionar aos alunos experiências que favoreçam a sua maturidade cívica e sócio-afectiva, criando neles atitudes e hábitos positivos de relação e cooperação, quer no plano dos seus vínculos de família, quer no da intervenção consciente e responsável na realidade circundante;
>
> i) Proporcionar a aquisição de atitudes autónomas, visando a formação de cidadãos civicamente responsáveis e democraticamente intervenientes na vida comunitária;
>
> l) Fomentar o gosto por uma constante actualização de conhecimentos;
>
> m) Participar no processo de informação e orientação educacionais em colaboração com as famílias;
>
> n) Proporcionar, em liberdade de consciência, a aquisição de noções de educação cívica e moral;

o) Criar condições de promoção do sucesso escolar e educativo a todos os alunos".

Desse modo, entende-se que o professor terá uma certa autonomia curricular para *territorializar o programa* no sentido de melhorar a aprendizagem dos alunos. A construção de um projecto curricular traduz-se, assim na construção de um projecto de acção que obriga os professores à reflexão, à negociação e a uma atitude investigativa. Aqui o currículo surge como processo e hipótese de trabalho que pressupõe a leitura da própria realidade, a identificação dos problemas e necessidades e o reconhecimento da utilidade dos projectos e planos de actuação.

O professor é um agente participante e decisivo no desenvolvimento curricular, uma vez que toma decisões sobre o que é ensinado e como ensinar. Por essa razão, e apesar da uniformidade do currículo nacional, os professores têm uma margem de liberdade de acção que não devem descurar.

2. O contributo da Expressão Dramática/Teatro

O ensino deve promover a originalidade, a iniciativa, incluindo para tal actividades artísticas, que despoletem a comunicação e proporcionem aos jovens entusiasmo pelas suas próprias actividades e lhes criem perspectivas em termos de opções de vida. Para tal, importa haver reconhecimento social, pelo que os sistemas de ensino devem ser diversificados, criando modalidades que impliquem as famílias e os diversos actores sociais no processo educativo.

As experiências de aprendizagem que se esperam pela vivência das actividades dramáticas no currículo escolar, têm como objectivo o desenvolvimento de uma série de competências físicas, cognitivas, relacionais, técnicas, criativas e afectivas através do auto-conhecimento, da relação com os outros e com a realidade circundante, na relação de grupo que se estabelece e que é a base de todo o trabalho de Expressão Dramática/Teatro

Em termos de actividades, estas traduzem-se, essencialmente, em actividades de exploração do corpo, da voz, do espaço, dos objectos, permitindo um enriquecimento de experiências lúdicas através do jogo.

De acordo com o *Currículo nacional do Ensino Básico – Competências Essenciais* (Ministério da Educação: 177) e no que diz respeito à Expressão Dramática/Teatro, encontramos a justificação da pertinência de projectos artísticos que dinamizem actividades, através das quais as experiências de vida de cada um poderão ser valorizadas, permitindo a criação de argumentos que se tornarão instrumentos de integração da diversidade etno-cultural:

> "A educação artística é essencial para o crescimento intelectual, social, físico e emocional das crianças e jovens. Sendo a actividade dramática fortemente globalizadora, contemplando as dimensões plástica, sonora, da palavra e do movimento em acção, torna-se uma área privilegiada na educação artística"
>
> "A actividade dramática é uma prática de grupo que se desenvolve a partir de conhecimentos, experiências e vivências individuais que os alunos detêm e que pode propiciar a aquisição e compreensão de novas aprendizagens através da exploração de conteúdos dramáticos. Isto confere-lhe um estatuto privilegiado de elo de ligação entre a escola, a família e o meio, condição essencial para que a aprendizagem ganhe novos sentidos e se reflicta no prazer de aprender.
>
> Nesta ligação ao exterior, as actividades dramáticas podem ainda funcionar como promotoras de uma presença mais activa da família na vida escolar, através de uma participação efectiva na produção de projectos, ou apenas estando, vendo e acompanhando as actividades desenvolvidas. Esta participação encoraja uma atitude mais positiva face ao teatro, à escola e à vida familiar.
>
> As actividades dramáticas proporcionam oportunidades para alargar a experiência de vida dos alunos e enriquecer as suas capacidades de decisão e escolha. Regendo-se por metodologias essencialmente cooperativas, que promovem a colaboração e a interdependência no seio do grupo, são susceptíveis de gerar a reflexão sobre valores e atitudes.
>
> Proporcionam ainda formas e meios expressivos para explorar conteúdos e temas de aprendizagem que podem estar articulados com outras disciplinas do currículo escolar. Através de situações semelhantes à vida real, as práticas fornecem processos catalisadores que podem motivar os alunos para o prosseguimento de investigação e aprendizagens na sala de aula e fora dela"

A Expressão Dramática/Teatro tem como âmbito de intervenção actividades criativas, sendo o ponto de partida a improvisação, pela exploração da espontaneidade e da imaginação que, no caso das crianças, caracterizam os seus jogos e/ou brincadeiras. A inclusão da Expressão Dramática/Teatro no currículo escolar, pode tornar-se um contributo excepcional para a integração de diferentes realidades que, por vezes, parecem tão afastadas e contraditórias.

Os próprios alunos, pelo facto de serem elementos integrantes do processo de criação, poderão, com maior à vontade, expressar os seus sentimentos e opiniões que serão, naturalmente, o espelho da própria cultura em que foram socializados. Lopes (2003: 13) vai mais longe, ao defender que:

> "Os alunos ao colocarem-se no papel de uma personagem, atravessam com ela vários mundos, várias perspectivas, várias realidades. É uma viagem por dentro de personalidades, por dentro de conflitos, por dentro de conceitos, por dentro de épocas, por dentro de valores. Nesta viagem a perspectiva do aluno é confrontada constantemente com a perspectiva de outros. Ao mesmo tempo que vai compreendendo as diferentes perspectivas, vai reflectindo sobre elas. Vai encontrando semelhanças e diferenças entre pessoas, entre locais, entre culturas. Vai assim compreendendo o mundo e descobrindo instrumentos para o criticar" .

O facto de poderem expressar sentimentos, pode proporcionar satisfação individual e auto-estima, podendo contribuir, igualmente, para a criação de condições de aceitação e de convívio entre alunos de origens etno-culturais diferentes. De igual modo, a pesquisa de assuntos variados, ao estimular a reflexão sobre comportamentos e temas actuais e reais, contribui para a integração e percepção da ordem social. Por sua vez, o registo escrito acerca dos assuntos pesquisados incentiva a leitura e a escrita. Reúnem-se, assim, um conjunto de condições favoráveis à interacção e relações interpessoais, conducentes à necessidade de comunicação dentro do grupo, o que passa, naturalmente, pelo uso da linguagem.

A Expressão Dramática/Teatro é uma actividade complexa que implica experiência e preparação, tanto para a implementação das suas actividades, como para o contexto a ser explorado. A variedade de estilos de ensino e aprendizagens pode proporcionar aos alunos um leque de abordagens diversificadas, integradas no *curriculum*, onde os seus pontos de vista são considerados, uma vez que são eles os autores de toda a produção artística.

3. A criação dramática

A formação de professores e educadores deve passar pela sua educação artística, feita em cumplicidade entre estes e os docentes dessas áreas de ensino, em projectos integrados onde ambos desfrutem do prazer de criar. O professor/educador no momento da criação artística, enquanto agente criador, proponente de actividades, de projectos, é autónomo, devendo, por essa razão, ter a capacidade de apelar, também ele, à autonomia dos alunos, estimulando e apoiando as suas propostas, de modo a que desenvolvam capacidades como a criatividade, inovação, iniciativa, planificação, armas fundamentais para uma prática pedagógica reflexiva.

Assim, e a título de exemplo, fazemos referência a alguns projectos desenvolvidos no âmbito da Disciplina de Expressão Dramática, leccionada nas Licenciaturas em Educação de Infância. e em Ensino Básico do 1º Ciclo.

Num primeiro projecto, no 3º ano da Licenciatura em Educação de Infância, coube aos alunos a tarefa de fazer a pesquisa referente a temas por eles seleccionados. Em alguns casos, essa escolha foi feita a partir de temas abordados em disciplinas de carácter mais teórico, nomeadamente, História e Língua Portuguesa. Esse foi o caso do projecto "A Caravela dos Descobrimentos", que implicou um levantamento de eventos, ideias, crenças, atitudes, valores, experiências, lendas de diferentes países, usando, para tal, uma variedade de fontes de informação. Esse trabalho possibilitou a interdisciplinaridade entre as Expressões Artísticas envolvidas, Expressão e Educação Dramática, Expressão e Educação Plástica e Expressão e Educação Musical.

Num outro projecto foi a própria realidade escolar onde os alunos estavam inseridos, nomeadamente, em termos de estágios em Jardins de Infância da rede oficial, ou em escolas oficiais de Ensino Básico do 1º ciclo, que suscitaram o interesse por determinadas abordagens, por se tratarem de temas relacionados com minorias étnicas, como foi o caso de "os Ciganos", ou em temas inspirados em factos políticos e sociais da actualidade. Ambos os casos suscitaram a criação de textos por parte dos alunos, permitindo contextualizar a situação e introduzir informações, destacando sempre o desenvolvimento de uma compreensão e perspectiva da forma dramática.

Num terceiro momento, desenvolvemos um projecto com base no programa da cadeira de opção de Expressão Dramática, do 3.º ano da Licenciatura em Ensino Básico. Tratou-se de um projecto estruturado e desenvolvido com o objectivo de criação de um texto colectivo suscitado por indutores e a sua dramatização. À metodologia de trabalho, directamente relacionada com a realidade com que os alunos, futuros profissionais, se iriam confrontar na sua prática docente, esteve sempre subjacente o trabalho de equipa, num trajecto comum que permitiu partilha e a troca de ideias, proporcionando a compreensão dos pontos de vista dos outros. Nesse processo, todos os momentos tiveram uma importância particular e a sua articulação foi sempre desenvolvida com o fito da qualidade *performativa*.

O desenvolvimento deste último projecto foi suscitado pela realidade encontrada em algumas escolas, através da orientação de estágios. Por sua vez, os alunos intervenientes, enquanto estagiários e futuros profissionais do Ensino Básico, teriam grandes probabilidades de terem a seu cargo, nas suas práticas pedagógicas, crianças oriundas de diferentes países. Assim, a nossa proposta foi a de entrevistarem famílias imigrantes no nosso país e, a partir das suas histórias de vida, elaborem de guiões dramáticos provisórios que deram origem a um Texto Dramático e à sua Representação Teatral.

A dificuldade de comunicação em termos linguísticos e as diferenças culturais tornam-se, muitas vezes, um problema grave em termos de integração na sala de aula e de relacionamento humano desses alunos com os seus pares e até com o professor responsável pela turma. E foram estas dificuldades que suscitaram o nosso interesse no cruzamento de diferentes mundos culturais e linguísticos, fundamentando, assim, a criação de projectos de turma.

É importante o desenvolvimento de estratégias eficazes de integração das crianças oriundas de grupos minoritários nas escolas que frequentam, valorizando a sua língua e a sua cultura e o convívio saudável entre esses grupos culturalmente diversificados. A valorização da diversidade e o seu reconhecimento social deverão ser processos naturais inerentes ao sistema de ensino, o que, para tal, deverá suscitar modalidades que impliquem as famílias e os diversos actores sociais no processo educativo.

Ao longo do processo criativo desenvolvido pelos diferentes projectos, os alunos/actores usam seu potencial dramático espontâneo, criando as suas personagens, inventando novos episódios anexados aos que lhes serviram de mote de inspiração, improvisando.

As nossas propostas de trabalho visam criar nos grupos de alunos/actores, envolvidos nos projectos, disponibilidades para se envolverem em práticas pedagógicas que estimulem capacidades tão importantes como a capacidade criativa, a capacidade crítica, a responsabilidade pela criação do seu próprio mundo de vida e de trabalho. Para tal, pensamos que os recursos expressivos utilizados pela Expressão Dramática/Teatro servem esses propósitos de forma impar, uma vez que, aliada à educação, proporciona aos alunos uma abordagem diversificada em termos de conhecimentos, num ambiente lúdico e de livre expressão de sentimentos, emoções e sensações. Desse modo, os alunos integram-se na vida com a capacidade de entenderem e interpretarem os factos mais relevantes relacionados, quer com a sua própria individualidade, quer com a sociedade da qual fazem parte.

Referências Bibliográficas:

APPLE, M. (1999). *Políticas Culturais e Educação*. Porto: Porto Editora.

DELORS, J. (1996). *Educação: um tesouro a descobrir: relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o Século XXI*.

LOPES, M.S.P. (2003). "Sinto que estou no sonho das nuvens: O percurso histórico-cultural dos diversos habitantes de Santo António dos Cavaleiros, através da expressão dramática", in *Ensinarte revista das artes em contexto educativo*, n.º 2, 8 – 26.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO (2001). Organização e Gestão Curricular do Ensino Básico, Decreto-Lei 6/01 de 18-1.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO (2001). Currículo Nacional do Ensino Básico – Competências Essenciais.

PACHECO, J. A. (2000). "Flexibilização curricular: algumas interrogações", in J. A. Pacheco (org.), *Politicas de Integração Curricular*. Porto: Porto Editora.

"Violência é ele ficar assustado porque a gente é negro"

Margarida Paredes
ISCTE
margarida_paredes@yahoo.com

Resumo: Este poster irá reflectir sobre a VIOLÊNCIA, a partir do conto, CANTO III, ESQUECE do livro CONTOS NEGREIROS, do escritor Marcelino Freire, prémio JABUTI 2006. Na perspectiva definida pelo antropólogo brasileiro Rifiotis "A violência nas suas múltiplas formas, é representada como um domínio da experiência social que permeia as brechas da crise da modernidade e busca alternativas interpretativas para a sociedade contemporânea" . No entanto o discurso contemporâneo sobre a violência parece estar amarrado ao lugar da vítima e engendra um automatismo moral pela negatividade que oblitera também o discurso da própria violência, ou seja, sua qualidade como forma expressiva. A literatura não é obrigada a limitar o olhar que produz sobre o homem e pode utilizar múltiplos discursos para pensar o tempo presente. Vamos utilizar este olhar de viés da literatura para problematizar a violência. Num trabalho banhado pela oralidade, Marcelino Freire dá voz a um colectivo – a gente - que expressa o ponto de vista de quem está envolvido e produz a violência, utilizando a linguagem para expressar o discurso da própria violência. Neste conto, a violência, como forma expressiva, fala do universo particular do sujeito a partir do lugar onde ele experimenta o mundo, o interpreta e se fundamenta. O objectivo desta pesquisa será identificar como o olhar que o autor derrama sobre este fragmento social, pode contribuir para renovar o olhar que temos sobre a violência.

'*Esquece'* é o título de um conto do escritor brasileiro Marcelino Freire, um conto fecundado pela oralidade onde o autor persegue o ritmo e a rima do *rap*. Um conto que o autor denomina '*Canto'* porque a musicalidade inscreve o texto no universo da linguagem poética.

A frase situada na epígrafe '*Todo o camburrão tem um pouco de navio negreiro'* de Marcelo Yuka, um dos fundadores da banda *Rappa*, compara as delegacias da polícia a um navio negreiro. Está enunciado o tom que inscreve esta narrativa na epopeia desumana que foi o tráfico de escravos e que o título do livro '*Contos Negreiros'* abraça.

Marcelino Freire nasceu em 1967 na cidade de Sertânia, Sertão de Pernambuco. Retirante e filho de sertanejos, com um pé na '*senzala'* e outro '*na casa-grande'*, *gostou da 'ideia de fazer um livro negreiro […] à Castro Alves e Jorge de Lima. Um livro 'abolicionista' em pleno século 21'*, segundo declarou ao Caderno C. '*Contos Negreiros'* faz parte de uma "trilogia do oprimido" junto com '*Angu de sangue'* e '*Balé ralé'*

O maior geógrafo brasileiro, Milton Santos, um negro da Bahia, precursor dos Estudos Culturais teorizou sobre as desigualdades económicas e sociais em termos de um *centro* cada vez mais longínquo e da proliferação de periferias (SANTOS 1979). O autor de Contos Negreiros não é negro mas identificando as linhas de diferença racial com outras desigualdades sociais, diz '*também sou periférico. Sei bem o que é isso*.' Deve ser este deslocamento que explica a raiva doce e sofrida que se solta das palavras que o autor escreve e capturam totalmente o leitor.

O "Canto III" Esquece, foi dividido em oito curtos períodos sem pontuação que começam pela expressão "Violência é…". *Violência é o carrão parar em cima do pé da gente*… Narrado na primeira pessoa, o autor dá voz a um colectivo – *a gente*, que expressa o ponto de vista de quem está envolvido com a violência.

Através do viés literário e aceitando a repto do autor, que parece provocar o leitor, ao *utilizar a linguagem para expressar o discurso da própria violência* (RIFIOTIS 1999) vamos aproveitar o texto para pensar uma das maiores inquietações das sociedades contemporâneas - as violências. Utilizamos o termo no plural segundo indicação do antropólogo

brasileiro Rifiotis porque a "violência", um problema que remete para uma abstracção homogeneizada, carregada de negatividade e moralmente condenável, no discurso do senso comum, parece ser atirada para fora da ordem do social, parece não pertencer à ordem social (RIFIOTIS 1999). Para este autor deve-se perceber a pluralidade dos fenómenos que caem dentro do rótulo de 'violência' e passar a falar de 'violências': violência urbana, violência bélica, violência doméstica, violência de género, violência policial, violência desportiva, violência física, violência psíquica, violência simbólica, etc., para assim assumirmos a multiplicidade dos fenómenos envolvidos no conceito. (RIFIOTIS 1999). Como demonstrou Foucault, a violência é um significante sempre aberto a múltiplos significados (FOUCAULT 1971). Para Rodrigues, um discípulo de Rifiotis, as violências são polissémicas e polifónicas, têm múltiplos sentidos e significados. Para este autor a expansão do campo semântico, demonstra a dificuldade de conceitualização e a multiplicidade dos fenómenos agrupados no conceito 'violência' (RODRIGUES 2008), um campo eivado de impasses e dilemas. Na esteira de Simmel que ao estudar o conflito dizia que era uma das formas mais elementares de socialização (SIMMEL 1964) e sem confundir conflito com violência, Rifiotis abre campo à polémica quando diz que há 'positividade' nos fenómenos violentos e conflituosos no sentido da sua produtividade, isto é, o acto violento, seja pelos seus efeitos ou pela indignação que acarreta, gera reacções, ordenamentos sociais. As violências e os conflitos nesta óptica seriam encarados como estruturantes sociais, por isso numa perspectiva genealógica, um problema social e não um objeto analítico. (RIFIOTIS 1997,1999).

Não temos a ambição de definir "violências" nem a pretensão de dar resposta aos questionamentos que se levantam num campo de pesquisa tão amplo e mergulhado em problemas teóricos. Não vamos produzir nenhuma elocução afirmativa como o autor de Contos Negreiros parece fazer, quando diz - "A violência é", vamos apenas lançar um olhar sobre as violências, identificando como o discurso literário e suas representações são construídos e como esta leitura atípica pode contribuir para a nossa própria imagem do campo das violências.

> Violência é a gente naquele sol e o cara dentro do ar condicionado uma duas três horas quatro esperando uma melhor oportunidade de a gente enfiar o revólver na cara do cara plac.

No conto deparamos com dois grupos sociais, o denominado "a gente" identifica os negros, os pobres, os favelados das periferias, enquanto "o cara" ou "o bacana" são os brancos, burgueses e ricos do centro. A clivagem social é introduzida através deste binarismo rígido onde a categoria raça é usada para diferenciar os que têm, dos que não têm marcadores sociais de prestígio nem direitos. Por razões da discriminação herdada do 'momento colonial' o Brasil continua dominado pelo mito da 'democracia racial brasileira', mito que é usado para obnubilar uma realidade social mergulhada em desigualdades.

Sem eufemismos, para o autor de um lado estão os preconceitos da classe média e os privilégios da branquitude, do outro está a violência expressa por quem a produz, os negros, os herdeiros de uma cultura histórica de humilhação e pobreza, a negritude.

O autor dá voz a dois estereótipos de referência em oposição: o da "vitima" da classe média branca que é sistematicamente valorizado e o estereotipo do "agressor" negro e ladrão que evidentemente é sistematicamente desvalorizado. É contra a naturalização destas posições, focadas no sofrimento e indignação da vítima e no comportamento anti-social do agressor, que Marcelino Freire escreve invertendo o discurso recorrente sobre as violências, neste conto.

> Violência é acabarem com a nossa esperança de chegar lá no barraco e beijar as crianças e ligar a televisão e ver aquela mesma discussão ladrão que rouba ladrão a aprovação do mínimo ficou para a próxima semana.

Ao dar voz àqueles que nunca estão autorizados a falar, aqueles que vivem no mundo dos outros, num mundo que existe para os outros (YOUNG 2003), o autor coloca o leitor numa situação de estranhamento, confrontado com um sujeito enunciador que não só pertence à humanidade banida, que está fora da lei, como no discurso moral sobre as violências é o agressor. Indo no sentido contrário da corrente, contra o lugar-comum, o autor não condena, não apela à indignação, nem à vitimização e declara que Violência, do seu ponto de vista é "o cara [do centro] ficar assustado porque a gente é negro". De repente o mundo, onde as maiorias se movimentam, fica de pernas para o ar… quem agride quem? Que conflitos estão enunciados no texto? Talvez este conto possa ser lido como enuncia Stuart Hall como "*uma metáfora de transformação*" *que contém elementos […] do "mundo às avessas" em seu interior, quando redefinidas dentro da perspectiva do "dialógico" podem produzir uma representação inteiramente adequada dos pólos de antagonismo que elas tentam englobar ou representar* (HALL 2006).

> Violência é o carrão parar em cima do pé da gente e fechar a janela do vidro fumê e a gente nem ter a chance de ver a cara do palhaço de gravata para não perder a hora ele olha o tempo perdido no rolex dourado.

Encenando no texto a desigualdade social e o racismo, como vê o mundo esta "gente" que extrapola socialmente? Nesta *mise-en-scène* os 'caras', esses 'outros' são uns 'palhaços' que usam gravata, 'rolex dourado', ar condicionado no 'carrão' e janelas de 'vidro fumé'. É o 'espectáculo' das "mercadorias e suas paixões" segundo Guy Debord. (DEBORD 1974). Um espectáculo onde a magia consumista é sentida como uma violência e humilhação pela 'gente' que não participa nesta festa do consumo. (BRUCKNER 1997). É através do consumo, um dos grandes marcadores das sociedades contemporâneas, que os sujeitos reencantam o mundo (BRUCKNER 1997), constroem representações de si próprios e dos "outros" e se diferenciam socialmente. Quem não tem a possibilidade de satisfazer os seus desejos e diluir as marcas da diferença social, o que faz? Espera a melhor oportunidade para "enfiar o revólver na cara do cara plac", segundo uma das leituras que o conto sugere.

> …como seria bom ter um carrão do ano e aquele relógio rolex mas isso fica para depois uma outra hora.

O encontro entre "a gente" da periferia e do 'cara" do centro consumista dá-se na estrada de um grande centro urbano, durante um engarrafamento. Nesta geometria social, o "vidro fumé", engendra isolamento e define a fronteira entre quem tem carro e quem assalta carro. De lados opostos da viatura, não há duvida que estes sujeitos estão a competir pelos mesmos marcadores sociais.

O medo da criminalidade e o facto da linha da desigualdade social, no Brasil, coincidir com a linha da desigualdade racial, levam o "cara" encolhido no "carrão" atrás do "vidro fumé" a ficar "assustado porque "a gente" é negro".

Só a violência tira "a gente", do mundo invisível onde se movimenta e obriga o 'cara', 'o bacana', refugiado dentro do carrão a percepcionar a sua existência. No texto "o cara" só percebe a existência desta "gente" porque assaltam e atrapalham 'o trânsito da cidade". A invisibilidade dos grupos desfavorecidos socialmente expõe uma forma de violência simbólica (LEITE 2008) e dessa, as maiorias não se queixam, nem se lamentam. Só se queixam quando o ideal de sociedade asséptica e de "risco zero" onde aspiram a viver é alterado (MAFFESOLI 2004) pelas contradições sociais.

> …a gente chega assim nervoso a ponto de bala cuspindo gritando que ele passe a carteira e passe o relógio enquanto as bocas buzinam desesperadas.

O terror institui uma autoridade baseada no medo e na intimidação que salva o sujeito da indiferença, da invisibilidade e da morte social, duas faces da mesma moeda.

> Violência é você pensar que tudo deu certo e nada deu certo porque quando você vê tem um policial ali perto e outro policial ali perto querendo salvar o património do bacana apontando para a nossa cabeça um 38 e outro 38 à paisana.

A prosperidade das sociedades contemporâneas trouxe consigo estas novas categorias de apropriação de grande visibilidade, as quais são vistas como ameaças à ordem dominante. A polícia no texto é assimilada aos "caras" e aparece simultaneamente como defensora do "património do bacana" e como agente de humilhação constante e contínua do "outro" tendo em vista a destruição da sua integridade.

> Violência é a gente ficar com a mão levantada cabeça baixa em frente à multidão e depois entrar no camburrão roxo de humilhação e pancada e chegar na delegacia e o cara puxar a nossa ficha corrida e dizer que vai acabar outra vez com a nossa vida.

> Violência é a gente receber tapa na cara e na bunda quando socam a gente naquela cela imunda cheia de gente e mais gente e mais gente e mais gente.

Foi transferida, para o universo da polícia, da prisão e para o sistema judicial a capacidade de suprimir a desordem social. Um jogo onde quem prende e quem é preso se consubstanciam ao mesmo tempo.

Com este conto, o autor expõe uma multiplicidade de violências. Ao apontar a violência do ponto de vista de quem a produz, muda de universo discursivo e ilumina o outro lado da verdade, rompendo assim com a estabilidade do sistema onde geralmente os "produtores da violência" são investidos da maldade e agressividade e as "vítimas da violência" são investidas de bondade e passividade. No texto recusa o discurso do senso comum como problema moral, indignação ou negatividade e através da situação vivencial torna "a gente" protagonista de uma vida que não pode ser ignorada socialmente. Marcelino Freire naturaliza as violências como fundamento da vida social e forma de sociabilidade. Ao expor a ferida do racismo e a sua ideologia e ao remeter para o "navio negreiro" a génese da cultura da humilhação imposta aos negros desde a escravatura o autor ilumina as raízes das violências, não só o peso das heranças passadas como as práticas contemporâneas de invisibilidade e inferiorização.

Ao expor uma "aquarela borrada" do Brasil a escrita de Marcelino Freire enforma o texto de múltiplos sentidos que questionam o espaço ao qual a escrita se refere.

BIBLIOGRAFIA

Bruckner, P. (1997), *A Tentação da Inocência*, Rio de Janeiro, Editora Rocco

Debord, G (1974), *A Sociedade do Espectáculo*, Porto, Afrontamento

Foucault, M. (1971,1997), *A Ordem do Discurso*, Lisboa, Relógio d'Água Editores,

Hall, S. (2006) *A Identidade Cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, DP & A Editora, P 222-223

Freire, M. (2005), *Contos Negreiros*, Rio, São Paulo, Editora Record

Leite, I. (2008), *Humanidades Insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos* in Educação Em Direitos Humanos, Editora da UFSC, p.89-114

Maffesoli, M. (2004), *A Parte do Diabo*, Rio de Janeiro, S.Paulo, Editora Record

Rifiotis, T. (1997), *Nos campos da violência: diferença e positividade*, in Antropologia em Primeira Mão, p.1-18

Rifiotis, T. (1999), *A Mídia, o leitor-modelo e a denúncia da violência policial: o caso da favela Naval (Diadema)*, in Revista São Paulo em Perspectiva, 13(4), p.28-41

Rodrigues, T. (2008), *Sobre Violências e pedagogias*, in Educação Em Direitos Humanos, Editora da UFSC, p.157-180

Santos, Milton (1979) *O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos*, Rio de Janeiro, F. Alves Editor

Simmel, G. (1964), *The Sociological Nature of Conflict*, in Conflict ant the Web of group-affiliations, New York-London, The Free Press
Young, R. C. (2003), *Postcolonialism, A Very Short Introduction*, Oxford, New York, Oxford University Press

WEBGRAFIA

CadernoC,http://www.fundaj.gov.br/notitia/servlet/newstorm.ns.presentation.NavigationServlet?publicationCode=16&pageCode=726&textCode=7454&date=currentDate,04H19, 11/10/2008

Aspectos Rituais da Criação em Cinema

Lígia Dabul
Universidade Federal Fluminense
ldabul@uol.com.br

Bianca Pires
Universidade Federal do Rio de Janeiro
biabylunas@gmail.com

Resumo: Nesta comunicação apresentaremos alguns resultados de pesquisa sobre a criação artística como processo social, enfocando o cinema e, particularmente, a prática de cineastas na confecção de seus filmes. Levantaremos algumas possibilidades de análise do processo criativo no cinema, utilizando registros autobiográficos e desenvolvendo hipóteses sobre a recorrência de alguns procedimentos ritualizados como deflagradores e constitutivos da criação artística. Para tanto, enfocaremos o *set* de filmagens e a *ação*, situações sociais experimentadas como excepcionais por atores sociais envolvidos, e conformada por um conjunto considerável e intensificado de interações entre os diferentes profissionais voltados para gravações de cena. Por meio dos dados e conclusões às quais chegamos, poderemos dialogar com proposições sociológicas acerca da criação artística, chamando a atenção especialmente para a ausência de trabalhos que consideram a experiência criativa como passível de análise sociológica. Ainda, pretendemos acenar com a possibilidade de estender algumas constatações à quais chegamos na pesquisa para outras modalidades criativas que incluem situações sociais nas quais artistas reconhecem participarem da criação de suas obras.
Palavras-chave: criação artística; cinema; cineastas

Tal como em relação a tantas outras modalidades de produção e de produtos artísticos e culturais, perguntas são muito correntemente feitas nas Ciências Sociais sobre os motores e vetores sociais que animam e perpassam a elaboração de filmes, especialmente os considerados originais ou que atraem o interesse da mídia e de um grande público. Determinações são localizadas nos mais diferentes aspectos, mecanismos e estruturas da sociedade onde os filmes são criados, e supõe-se então que cineastas de certa maneira acompanhariam com seu trabalho essas determinações. Neste trabalho pretendemos levantar possibilidades de análise sociológica da criação em cinema, mas deslocando nosso foco dos filmes para algumas experiências vividas por cineastas durante a sua criação. Essas experiências constituem os materiais a respeito dos quais nos perguntamos sobre como e em que medida o processo criativo consiste ele mesmo em experiência sociologicamente relevante e por isso interessante de ser descrito e compreendido. Nesse caso do cinema, nos deteríamos em sondar e delinear alguns elementos que compõem a experiência criativa de cineastas, numa visita preliminar e rápida, por conta do próprio espaço desse trabalho, ao que para as Ciências Sociais ainda é um campo aberto para muitas indagações.

Nas Ciências Sociais há certo receio no estudo da criação artística a partir do que os artistas experimentam e fazem. É como se a experiência criativa fosse um processo individual, a ser abordado no estrito âmbito do indivíduo. Desse ponto de vista, a sua investigação aparece como natural atribuição de psicólogos e psicanalistas que, por sua vez, com frequência reivindicam como seu objeto no estudo da arte justamente a criação artística.[1] Poucos são os cientistas sociais que se debruçam sobre o processo criativo como matéria da vida social, portanto passível de abordagem sociológica.[2] Dentre esses, Norbert Elias, que não por acaso teve sólida formação em Psicologia, foi dos que mais à vontade se colocaram para descrever e explicar como processos sociais as experiências de artistas ao produzirem suas obras, muitas vezes partindo de e redefinindo conceitos – como a sublimação – nascidos em outras disciplinas que não a Sociologia. Em diversos momentos de sua obra Elias demonstra a não-oportunidade de considerarmos sociedade e indivíduos como realidades separadas, mas como perspectivas ao mesmo tempo diferenciadas e da mesma natureza.[3] Em *Mozart. Sociologia de um gênio*, a descrição do processo criativo dos artistas, a partir do caso de Mozart, é um dos eixos por meio dos quais Elias investiga essa não-oposição indivíduo/sociedade e estabelece que elementos fundamentais da arte são irredutíveis a outra realidade que não a vida social.

[1] Ver, por exemplo, como C. Jung (1991:55) apresenta os seus argumentos sobre a demarcação do objeto da Psicologia no estudo da arte: "Seja o que for que a psicologia possa fazer com a arte, terá que se limitar ao processo psíquico da criação artística e nunca atingir a essência profunda da arte em si."
[2] Uma reflexão mais extensa sobre esse ponto está em L. Dabul (2007).
[3] Em **A sociedade dos indivíduos** N. Elias desenvolve detidamente seus argumentos, situando-os nas discussões da Sociologia a respeito dessa questão.

Ao descrever o processo de criação em arte como processo social, Elias nos fornece um conjunto razoável de perguntas, cuidados e conceitos para uma aproximação de casos específicos, incluindo os de tradições artísticas além da música, a respeito da qual versa mais detidamente no seu estudo sociológico sobre Mozart. Há dimensões sociais da criação artística que perpassariam todos os casos, provocados por fantasias que o artista estimula e ao mesmo tempo controla por meio da sua conversão em fantasias comunicadas ao serem utilizados materiais (as cores, os sons, os ritmos, as imagens, as narrativas etc.) que, por conta de sua trajetória estritamente social, ele deseja e tem efetivas condições de manipular. Perpassando todo o processo criativo, intervém também o que Elias designa de consciência artística, construída pelo artista a partir de sua inserção social, que avalia e situa o que ele está produzindo frente a um conjunto de valores estéticos e soluções técnicas constituídos pelo contato com os produtos artísticos e os artistas com os quais convive.

Ocorre que são numerosas as indicações da existência de faces importantes de experiências criativas de artistas que não podem ser apenas deduzidas dessas dimensões da criação em arte, dimensões que, por seu turno, como indicamos, abrem campo para o estudo da criação como fato social, vêm estimulando o estudo de implicações sociais da criação artística e cuja sondagem tem animado pesquisas. Lidando com material autobiográfico de artistas, tanto íntimos – diários e correspondência íntimos – como os mais propícios ou mesmo voltados para a divulgação de versões sobre a vida de artistas – biografias, autobiografias e depoimentos públicos, percebemos que são recorrentes as referências a estados especiais de criação, *alumbramento, inspiração, revelação*, que cientistas sociais por vezes aproximam do transe[4] e ampla bibliografia associa à experiência muitas vezes vivida pelo artista de *abandono, passagem*, de ser *condutor* de obras que já estariam, em alguma medida, prontas.[5] Muitos artistas registram em suas obras esses estados especiais de criação e o suposto caráter "reprodutor" do seu trabalho.[6] Também entre cineastas encontramos depoimentos relatando essa sensação de *dejà vu*, de "fazer um filme que existe pronto", tal como um pintor sente estar pintando "o que já foi pintado".

Diversos autores indicam que essa sensação de contato com obras aparentemente prontas durante sua criação consiste em experiência de alteridade, de resto característica de todo o processo de criação artística.[7] De toda forma, trata-se de situação extraordinária, vivida como incomum, na qual o fluxo, andamentos e espaços da vida cotidiana são suspensos. Para V. Turner (1974), a categoria *liminal experience* teria grande proximidade com noções ocidentais de experiência artística. Essa experiência liminal, elemento importante do processo ritual, teria correspondência, em primeiro lugar, com a experiência de um espaço e um tempo diferenciados do dia-a-dia, vividos como excepcionais. Há, na realidade, um conjunto razoável de depoimentos de artistas, dentre eles cineastas, sobre o contato com essa excepcionalidade e sua relação com a criação de suas obras. Esses depoimentos muitas vezes são acompanhados de indicações sobre procedimentos, muitas vezes efetuados deliberadamente, que deflagrariam essas situações: *Sento numa poltrona que tem no meu quarto, fecho os olhos e o filme vai passando na minha cabeça. Uma cena, a outra, a outra....*[8]

De fato, se partirmos do que na realidade experimentam os artistas, encontramos recorrente incidência de elementos ritualizados no seu processo criativo, dentre os quais se incluiriam alguns desses deflagradores reiteradamente acionados. Mas mais que elencar elementos que comprovariam que também em relação a cineastas a criação comporta dimensões ritualizadas, trata-se aqui de, ao reconhecermos proximidades entre o processo criativo e o ritual, retornarmos a experiências sociais de criação mais sensibilizados para percebermos e darmos conta de sua natureza social.

A constatação da recorrência generalizada, junto a artistas com as mais diferentes práticas e formações, dessas experiências vividas como excepcionais durante a produção de suas obras, incluindo aqueles estados especiais de *inspiração*, dentre outras consequências para o estudo da criação em arte, chama a atenção para a natureza de seus deflagradores. Há registros das mais diferentes formas de os artistas alcançarem, inclusive deliberadamente, essas situações especiais que identificam com a criação artística. Sentar-se em uma poltrona e "deixar" que cenas de seu filme "passem", colocar a tela em um cavalete e constatar que imediatamente uma pintura "aparece", situar-se em posição de "detetive" para "descobrir" a história que está criando, são procedimentos que, apesar de deflagrados muitas vezes em circunstâncias de solidão, o que na criação em literatura parece consistir na regra, não devem ser necessariamente analisados como experiências estritamente individuais.[9] Na verdade, muitas experiências que deflagram esses estados especiais de criação são interativas, coincidindo com situações em que o artista interage intensamente com outros indivíduos – outros artistas, colaboradores, o público. Em

---

[4] Em L E. Soares (1979) é feita essa aproximação.

[5] Ver em Dabul (2007) descrição de algumas dessas experiências.

[6] Carlos Drummond de Andrade descreve como se daria (e deveria se dar) essa experiência para o poeta: *(...) Penetra surdamente no reino das palavras. / Lá estão os poemas que esperam ser escritos. / Estão paralisados, mas não há desespero, / há calma e frescura na superfície intata. / Ei-los sós e mudos, em estado de dicionário. / Convive com teus poemas, antes de escrevê-los. / Tem paciência, se obscuros. Calma, se te provocam. / Espera que cada um se realize e consume / com seu poder de palavra / e seu poder de silêncio. / Não forces o poema a desprender-se do limbo. / Não colhas no chão o poema que se perdeu. / Não adules o poema. Aceita-o / como ele aceitará sua forma definitiva e concentrada / no espaço. // Chega mais perto e contempla as palavras. / Cada uma / tem mil faces secretas sob a face neutra / e te pergunta, sem interesse pela resposta, / pobre ou terrível, que lhe deres: / Trouxeste a chave? // Repara: / ermas de melodia e conceito / elas se refugiaram na noite, as palavras. / Ainda úmidas e impregnadas de sono, / rolam num rio difícil e se transformam em desprezo. Em correspondência para Murilo Miranda, Mário de Andrade refere-se a essa sensação de que o poema acabado precederia o trabalho do artista: Esse poema, eu gostava dele mas saía sempre dele um mal estar indeciso, uma vaga sensação de que o poema não era exatamente assim. De repente, por acaso, percebi o que era! Uma simples modificação na ordem das partes e agora a coisa ficou pelo menos do meu gosto.*

[7] Ver em Dabul (2007).

[8] Depoimento de cineasta em entrevista.

[9] Há dimensões significativas da vida social não derivadas diretamente das situações de interação, isto é, de contato face a face entre os indivíduos – o que nos permite abordar de um ponto de vista sociológico mesmo experiências vividas como de isolamento. De fato, autores como N. Elias (1994), como vimos, demonstram não haver separações rígidas entre indivíduos e sociedade, boa parte das ações individuais consistindo em ações sociais e formas por meio das quais os indivíduos têm introjetada e *são* a sociedade em que vivem.

algumas tradições musicais que comportam o improviso, essas situações de interação são deflagradoras e informam a própria definição de arte: *O que aprendi sobre ser artista é que aqueles momentos no palco são tudo*, Janis Joplin afirmava[10].

Quando essas situações experimentadas como especiais, que deflagram o processo de criação, ocorrem na apresentação artística – como junto a atores em peças teatrais, a músicos em espetáculos musicais e bailarinos nos de dança – torna-se mais evidente a sua excepcionalidade também para o pesquisador. Mas há aquelas situações incluídas na produção artística experimentadas por artistas como excepcionais, como cortes fundamentais na vida cotidiana, que por essa razão incidiriam sobre sua criação, muitas vezes deflagrando-a, que não coincidem com o evento ou a apresentação do produto artístico. Aqui, interessa-nos uma dessas situações, o chamado *set*, um espaço e um tempo socialmente construídos e concentrados, momento e lugar de intensificação das interações sociais que viabilizam a construção fílmica. Para parte importante dos profissionais vinculados ao cinema, como atores, iluminadores, maquiadores, consiste mesmo na situação central de toda a sua participação na elaboração de um filme. Para cineastas, um momento de ruptura importante em relação ao cotidiano e ao próprio processo de elaboração de seu trabalho.

Interações e excepcionalidade

Quando refletimos sobre a criação artística enfocando o cinema, encontramos uma temporalidade específica, etapas bastante diferenciadas da confecção de filmes. Com efeito, em seus relatos autobiográficos, cineastas indicam que do desenvolvimento do roteiro até a montagem final, as experiências e impulsos criativos são muito distintos. E em cada um desses momentos podem agir de modo variável e experimentar sensações diferentes. A descrição, por vezes detalhada, do que fazem e sentem durante esses momentos, nos leva a configurar três fases principais que associam à criação do filme: o *antes* - todo o tempo utilizado na pesquisa, na elaboração do roteiro e na escolha de colaboradores e atores; o *durante* - a preparação e a captura das imagens e as relações com todos dentro do *set*; e o *depois*, que seria o momento de montagem, musicalização e finalização do filme. Federico Fellini (1986), por exemplo, descreve este último momento como de uma enorme intimidade entre o diretor e o filme, procedendo então quase como um cirurgião durante uma operação, quando são necessários o silêncio e profundo cuidado com a correspondência entre as imagens e sons que foram gravados e o filme que está surgindo.

Essa idéia de solidão e intimidade diante do filme no momento de sua finalização contrasta com o caráter coletivo e público dos *sets* de gravação indicado nos relatos de cineastas. Durante as gravações, é imperativa a interação entre indivíduos envolvidos com as filmagens:

> Gosto de estar sozinho comigo mesmo, refletir. Contudo, só sei estar só no meio das pessoas. Só penso bem se estou com pressa, pressionado, em meio a dificuldades, com assuntos por tratar, problemas a resolver, feras a domesticar. Isto me esquenta, me põe em forma. Nem sempre fui assim. Antes de começar a dirigir, achava assustadora a idéia de ter que criar no meio da confusão. (...) E, agora, cheguei a tal ponto que não consigo produzir se não houver à minha volta uma grande confusão. (Fellini, 1986, p. 48).

Relatos como esse expõem, também para a criação de um filme, a dimensão social, a ação coletiva e a colaboração na realidade constitutivas de todas as modalidades artísticas, ainda quando só temos visibilidade dos chamados artistas e dos objetos, obras e eventos que, aparentemente, teriam produzido individualmente. As interações entre atores e diretores, por exemplo, são apontadas por eles não só como necessárias, mas como deflagradoras do processo criativo. Liv Ullmann (1978) descreve a importância do diretor nas suas atuações, mais que definindo cenas e personagens, suscitando-os nessas circunstâncias, auxiliando-a a encontrar o personagem, as melhores formas de interpretá-lo, o modo como o público se sensibilizaria com ele.

Para Bergman (1988), que de fato dirigiu Ullmann em vários filmes, as interações entre atores e diretores, assim como todas que acontecem no palco ou no *set* de filmagem, são bastante direcionadas, afastando-se completamente de algo como uma "*terapia coletiva*", não havendo lugar para que atores tragam questões pessoais e exteriorizem suas angústias no processo de busca de personagens. O papel do diretor seria o de um organizador e gerenciador geral, que deve então estar envolvido de forma neutra e intensa com o trabalho. Sentimentos pessoais e outros elementos para ele exteriores ao palco ou *set* estariam completamente submetidos à necessidade de conduzir o ator a encontrar o *tom* do personagem. Esse corte enfático que Bergman estabelece entre a vida cotidiana e a atuação do diretor junto aos atores, acompanha ruptura, indicada por ele e diversos outros diretores de cinema, entre o que ocorreria antes e depois do trabalho no palco ou no *set* de filmagem, essa fase pública e coletiva da construção das peças teatrais e dos filmes. Bergman, por exemplo, afirma que, como sua vida pessoal estaria sempre em um completo caos, se trouxesse suas experiências íntimas a cada dia para o palco/*set*, não conseguiria produzir como diretor. Palco e *set* exigiriam dele outra postura, adequada ao que seria seu papel de diretor, demarcando e ensaiando as cenas até que fiquem completamente definidas - frente ao que, aí sim, seria possível pensar em improvisação.

Na realidade, a entrada no *set*, todas as vezes descrita por diretores como experiência excepcional, nem sempre consiste em tensão. Em sua autobiografia, o diretor Akira Kurosawa (1990) refere-se à forte sensação de paz que encontrava ao entrar no *set* de filmagem. Segundo Kurosawa, nessa situação, todas as suas angústias e ansiedades são abandonadas, esquecidas, e davam lugar a grande tranquilidade. A idéia da entrada no *set* como um "*momento suspenso*", "*momento outro*"

[10] J. Joplin (2004:62)

separado do cotidiano e do corriqueiro, tão recorrente nos depoimentos de diretores, e de resto nos de diversos outros atores sociais envolvidos nas filmagens, é muitas vezes identificado ao momento de criação. É como se a própria entrada no local das filmagens suscitasse, interferisse e viabilizasse o processo criativo. E, no caso dos atores, o momento da *ação* aparece como o instante em que não só ele, mas o próprio personagem, passa a existir no *set*, rompendo com a própria temporalidade experimentada ali.

Set e "ação" como deflagradores do processo criativo

Para além da centralidade do espaço e do tempo, e para a concentração de procedimentos técnicos fundamentais para a elaboração do filme, há muitas indicações da existência no *set* de mecanismos que provocam a criação. Charles Chaplin (1989) descreve o surgimento de seu personagem Carlitos, e de como desconhecia até então a maneira como ele seria e como se comportaria:

> Mas, no momento em que assim me vesti, as roupas e a caracterização me fizeram compreender a espécie de pessoa que ele era. Comecei a conhecê-lo e, no momento em que entrei no palco de filmagem, ele já havia nascido. Estava totalmente definido." (Chaplin, 1989, p. 142).

Esta idéia de criação espontânea tem a ver com o contexto em que Chaplin criou Carlitos. Trata-se de um período em que o cinema era marcadamente composto de filmes curtos e em que não existiam roteiros fechados. Eram definidos apenas cenários e tipos de pessoas a serem representadas. Assim, o ator devia criar e atuar a partir de uma imagem muito vaga do personagem e podia usar de sua imaginação mais livremente, até que o resultado final o agradasse.

Mas nessa descrição de entrada no set afloram também uma série de sensações e o sentimento de angústia experimentados pelo ator quando, dirigindo-se ao armário para se caracterizar, não sabe ainda como o personagem será. Essa excitação no momento que precede imediatamente, que talvez deflagre a criação, corresponde a situações descritas pelo diretor Federico Fellini (1986). Deslocando-se para o set, não sabia ainda ao certo o que seria o seu filme ou como iria filmar determinada cena, o que lhe causava grande desconforto e ansiedade. Mas afirmava que, uma vez "*pisando no set*", o filme e as cenas apareciam prontas, como se – também para Fellini - o diretor surgisse dentro dele no momento exato em que entrava naquele ambiente:

> "Não podia deixar de perguntar-me: 'Que vou fazer?' Não conseguia lembrar-me do filme, não conseguia lembrar-me de nada. Senti vontade de fugir. Mas, mal pus o pé no barco, estava dando ordens, pedindo isto, aquilo e mais aquilo; olhando através da câmara. Sem saber de nada, sem ter nenhum objetivo. Nos poucos minutos de viagem, do porto ao barco, tornei-me um diretor exigente, pedante e teimoso, com todos os defeitos e as virtudes que sempre detestei e admirei nos autênticos diretores." (Fellini, 1986, p. 47)

Permanecer no *set* correspondia também, para Fellini, à necessidade de estar rodeado de pessoas. Era através do contato com os atores e com todo o pessoal envolvido na produção que o diretor gostava de criar - fitando rostos em meio à confusão, por meio do improviso e da espontaneidade. Já para Bergman, confusão e improviso configurariam amadorismo – para ele era sempre necessária uma predefinição de todos os componentes do filme antes de registrar as cenas. De qualquer forma, há clara confluência dos relatos de Bergman, Chaplin e Fellini, que apontam a situação de entrar no *set* como deflagradora importante dos seus processos criativos e dos sentimentos e sensações envolvidos neles.

Akira Kurosawa formula de maneira singular a incidência de fluxos criativos e de inesperados afloramentos de personagens. Para ele, o momento da filmagem é único e por mais que escrevesse roteiros e esperasse determinadas atuações e desenvolvimentos definidos dos personagens, a própria interpretação dos atores acabava por transformá-las. Afirma que é dentro do *set* de filmagem que os personagens ganham vida, e que nada seria mais prejudicial a um filme que o diretor tentar cortar e conter ações bem-sucedidas de atores apenas para se manter fiel a um roteiro: *Personagens têm existência própria num filme. O diretor não é livre para lidar com eles. Se insiste em manter sua autoridade perde a vitalidade.* (Kurosawa, 1990, p.259). Segundo Kurosawa, o próprio modo do ator lidar com seu personagem pode levar a modificações cruciais no roteiro original, como quando um vilão é tão bem interpretado que acaba por conquistar a simpatia de todos, a ponto do público torcer por ele no lugar do mocinho.

O *set*, desse modo, consiste em situação social na qual tempo e espaço são estritamente delimitados e configuram-se de forma muito especial – pessoas interagem intensamente, lugares sociais e suas respectivas atribuições (como aquelas de assumir o lugar de diretor) impõem-se, procedimentos e sensações cotidianos são suspensos dando lugar a outras muito diferentes, processos de criação são deflagrados. Além disso, para os atores há no set uma centralidade intensa em torno da "ação", identificada muitas vezes por diretores e atores à apresentação teatral, uma situação para a qual boa parte das atenções e atividades do set converge e na qual as tomadas são efetuadas, as cenas gravadas. A *ação* é iniciada e perpassada por procedimentos ritualizados, que incluem a performance do diretor, o ato de dizer "ação" (e ao final, ao anunciar o corte)[11], e a manipulação concomitante da claquete. A enunciação da "ação", pelo diretor, corresponde a prática específica que situa seu lugar e seus atributos sociais e dos demais participantes das filmagens, situação sugerida por I. Bergman e por F. Fellini, á qual nos referimos mais acima. Liv Ullmann (1978), por exemplo, descreve a "ação" como a situação em que a

[11] Aqui estamos referidos às proposições de J. L. Austin (1994) a respeito da enunciação como ação social.

encenação torna-se realidade. No momento exato em que o diretor diz "ação", para ela, é o personagem quem vive dentro do set. São seus medos e angústias o que a atriz de fato vivencia, como em uma cena em que seu personagem tenta o suicídio:

> "Da próxima vez, há mais pílulas na palma de sua mão. Ela as enfia na boca, bebe. De repente, a mão de Jenny começa a tremer tão violentamente que o copo bate em meus dentes – e enquanto Jenny está tentando suicidar-se, eu sei como se sente. (...) Só deixa de ser teatro quando viro o rosto em direção à parede e não morro." (Ullmann, 1978, p.198).

Palavras finais

Nosso objetivo neste trabalho não foi oferecer proposições acabadas sobre o processo criativo em cinema, nem proceder diretamente à análise do *set* e da *ação*. Tentamos na realidade abrir possibilidades de descrever e compreender a criação como processo social, deslocando nosso olhar de seu produto, o filme, e mesmo da interpretação que espectadores e mídia fazem dele, lançando-o sobre atores sociais que participam de sua elaboração. Pretendemos também ter indicado como a análise das interações sociais que têm lugar durante esse processo de criação pode estimular novas perguntas sobre o que é criar e produzir arte, ao tomarmos, por exemplo, situações sociais como o *set* como sociologicamente interessantes e a *ação* como contendo mecanismos de definição de lugares sociais e comprovando a excepcionalidade constitutiva e viabilizadora da criação. Tomar o ponto de vista sobretudo de cineastas, obtido aqui por meio de seus depoimentos em autobiografias, nos parece medida adequada a uma estratégia de conhecimento sociológico da arte, que tem como um de seus elementos fundamentais a experiência dos envolvidos na sua criação.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Mario. *Cartas de Mario de Andrade a Murilo Miranda*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981.
AUSTIN, J. L. *Quand dire, c'est faire*. Paris, Éditions du Seuil, 1994.
BERGMAN, Ingmar. *Lanterna Mágica*. Rio de Janeiro. Editora Guanabara, 1988.
CHAPLIN, Charles. *Minha Vida*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1989.
DABUL, Lígia. Processos criativos sob o olhar sociológico *in* Revista Ponto-e-Vírgula. Pós-Graduação de Ciências Sociais da Puc-SP. Nº 2. 2007.
DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. Procura da Poesia *in* Poesia completa. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2003.
ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.
ELIAS, Norbert. *Mozart. Sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.
FELLINI, Federico. STRICH, Cristian; KEEL, Anna (Orgs.). *Fellini por Fellini*. Porto Alegre, L&PM Editores Ltda, 1986.
KUROSAWA, Akira. *Relato Autobiográfico*. São Paulo. Estação Liberdade, 1990.
JOPLIN, Janis. *Janis Joplin por ela mesma*. São Paulo, Martin Claret, 2004.
JUNG, C. G. *O espírito na arte e na ciência*. Petrópolis, Vozes, 1991.
SOARES, Luiz Eduardo. O autor e seu duplo – a psicografia e as proezas do simulacro *in* Religião e Sociedade. Nº 4. 1979
TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis, Vozes. 1974
ULLMANN, Liv. *Mutações*. Rio de Janeiro, Editorial Nórdica, 1978.

O Fogo Transatlântico do Encontro de Xangô com a Dança do Bugarabu

Sandra Trindade Mascarenhas
Universidade Federal da Bahia
afrobradance@oi.com.br

Resumo: O cruzamento que identifiquei entre as duas manifestações dançantes, o Xangô e o Bugarabu, atuou como impulso, ou melhor, como 'fogo' para a composição do presente trabalho, observado, percebido e vivenciado pelo meu corpo, a partir das experiências no Brasil, na Holanda e em Gâmbia.

Análises comparativas deste encontro revelaram, além das semelhanças rítmicas e gestuais, o que estas manifestações culturais têm em comum, o fogo da performance, metáfora fundamental para o desenvolvimento da hipótese do caráter transcultural dessas danças. Portanto, fogo e transculturalidade são aqui os focos principais. A transculturalidade é ressaltada, oportunamente, em dois aspectos no decorrer do texto: tanto no que se refere aos deslocamentos culturais que compõem o meu trajeto de vida, quanto às possibilidades de associações transculturais entre as danças de Xangô e do Bugarabu.

A pesquisa tomou corpo no diálogo entre este sujeito/objeto transcultural e as teorias escolhidas, que em seu entorno geraram problematizações, complexidades e urgências desse sujeito/objeto à procura 'permanente' de um lugar. Que corpo em trânsito é este?

A importância acadêmica da pesquisa requer um distanciamento tanto para a produção de conhecimento como para o fazer artístico. Logo, memória, etnografia e performance foram as abordagens que se evidenciaram, 'gritaram', na intenção de expor e dar voz às (trans)ligações e interconexões da referida experiência.

A fase referente à memória abrange os anos de 1995 a 2003, quando convivi, na Holanda e em Gâmbia, com o músico gambiense Fayee Diona e com a dança do Bugarabu - que leva o mesmo nome do instrumento. Fayee constatou a similaridade rítmica entre o Bugarabu e o alujá de Xangô, ponto de partida para a pesquisa. Esta experiência transcultural permeada de obstáculos e satisfações deflagrou nossas diferenças e semelhanças culturais e nos levou a realizar um trabalho singular que, por meio dos nossos alunos e espectadores, conseguiu alcançar culturas distintas na Europa.

O trabalho de campo abrange o ciclo das festas de Xangô no período de 29 de junho a 11 de julho, nos anos de 2005 e 2006, no terreiro do Ilê Axé Opô Afonjá, cujo patrono é Xangô. A ialorixá (mãe de santo) da casa, Mãe Stella de Oxossi foi o grande apoio espiritual para a pesquisa etnográfica.
O fogo, como urgência da memória e da etnografia, resultou na criação da performance, dirigida por Lau Santos, diretor de renome internacional. O movimento está na escrita. O fogo é movimento. A performance é uma atitude. A atitude aqui se expressa no ritmo, no encontro transatlântico de Xangô com o Bugarabu.
Palavras-chave: Xangô, Bugarabu, Fogo, Transculturalidade, Ritual.

Ago! Kawo-Kabiyesilé![1]

Dedicar esse trabalho e pedir licença à divindade das terras iorubanas de Oyó, Xangô, é uma homenagem a este, o rei da justiça e do fogo.

Passeio pelo desenrolar das reflexões de Siegel (1993) a respeito de críticos, dançarinos, cuja idéia de arte se configura como uma fusão de técnicas e idéias, verbais e não verbais, imagens, sensações e sentidos. E o que acontece? A dançarina e a crítica das próprias criações e aprendizados ficam mexidas. É difícil fragmentar facetas que delimitariam: onde está a dançarina? Onde está a crítica? Afinal, observar, dançar, participar e consequentemente transformar, requisita uma atitude crítica que a seguinte reflexão ilustra: antes de tudo, uma brasileira se sentindo [o (a) outro (a)] ao morar na Holanda, de 1995 a 2003. Depois, ao contrário da timidez do crítico que se esquiva de aprofundar-se nas coerências ou entendimentos das danças não-euro-americanas, como nomeia Siegel, eu não sentia timidez. Sentia-me impulsionada, sem melindres, a ir fundo nas identificações e desidentificações que saltavam aos meus olhos e demais sentidos ao observar, experimentar e analisar a dança africana do Senegal e de Gâmbia, depois daquele primeiro encontro com Fayee. Devo dizer que o que escrevo hoje é fruto de uma reflexão atual em cima das atitudes e pensamentos vivenciados no momento da experiência com as danças referidas, a partir de um fazer próprio da dança brasileira. Ao estar lá eu vivi, questionei e argumentei, mas só agora reflito acerca daquelas reflexões e esse fato tem contribuído muito para visibilizar as âncoras e as transformações ocorridas. Eram danças exóticas de uma cultura exótica? Sim, lindas. Eu, fruto da colonização da diáspora, aprendera a olhar a África do outro lado do Atlântico no exotismo de nossos mitos históricos. Mas com certeza, coisas além do exotismo me arrebataram...

Do deslocamento do gesto na dança surge o rastro. O rastro é a constatação do desaparecimento e da efemeridade da dança, que trago para o presente através da escrita. Utilizar os meios formais acadêmicos torna-se oportunidade e lugar precioso, de onde podem emergir as impressões transculturais em ebulição, que foram experimentadas durante os deslocamentos culturais que percorri em que destaco as danças do Bugarabu[2]*, de Gâmbia, e de Xangô, da Bahia, transformadas em expressões culturais, simbolizadas pelo fogo no meu corpo dançante. O lugar do confronto, em outras palavras, as brechas entre a experiência, a observação e a trans-criação acadêmica é o lugar que a subjetividade complexa do meu pensamento aspira estar e corroborar suas valências. Um caminho e não o caminho.* [3]

A pesquisa que abordo nesta Comunicação teceu a dissertação de Mestrado inserida na linha IV, intitulada Performance e Fronteiras da área de Dança, do Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas (PPGAC) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador - Bahia, Brasil. Fui orientada pelo Prof. Dr. Fernando Antonio de Paula Passos. Neste projeto, lanço mão de uma abordagem etnográfica da dança de Xangô em diálogo com a memória da dança do *Bugarabu*. A escrita se compôs de uma apresentação, uma introdução, cinco capítulos, glossário, bibliografia e anexos, tendo como complemento da performance final da defesa pública, dia 23 de maio de 2007, uma 'encenação'.

---

[1] Em ioruba *ago* significa com licença. *Kawo-Kabiyesilé! Venham ver o rei descer sobre a terra!* (VERGER; REGO, 1993, P.222)

[2] O *Bugarabu* é também o nome dado ao conjunto de quatro instrumentos feitos de troncos de árvores, dois maiores e dois menores a fim de corresponderem aos sons graves e agudos que compõem seus ritmos freqüentemente executados no compasso musical de 6/8. Os instrumentos são da mesma altura, em torno de 1 m de comprimento, contudo, seus diâmetros variam estimadamente de 25 a 40 cm ressoando distintamente a cada toque. A mensagem que a música transmite com os instrumentos percussivos ressurge do diálogo 'entre' a pele viva do músico e a pele morta do instrumento. O dançarino, por sua vez esboça a cadência em gestos, ou seja, ele é a materialização tridimensional do fenômeno sonoro.

[3] Os parágrafos destacados com a fonte *Lucinda Calligraphy* referem-se às reflexões sobre memória, tecidas com o verbo no presente, um retorno ao passado.

‘Encenação’ substitui algumas vezes o termo performance no corpo do texto. Este foi um termo utilizado pelo Prof. Dr. Fernando Passos durante a disciplina que ele ministrou no segundo semestre de 2006 no PPGAC (UFBA), intitulada: Ence/nação: “Escrituras Subalternas e os Estudos Pós-Coloniais”. O primeiro motivo de sua utilização nesta escritura diz respeito à encenação que a performance encerra e em segundo lugar, pelo fato de ter detectado que a palavra ‘nação’ oferece um leque diversificado de enfoques na ‘cena’ deste estudo. Aqui nação engendra a própria cena das experiências que vivi, das observações que fiz e do imaginário que criei. As **nações culturais** foram vividas em cada deslocamento e tempo do trajeto feito primeiramente entre as cidades brasileiras, em que destaco, Campo Grande (MS), Londrina (PR), Salvador (BA) e Florianópolis, (SC); em seguida, entre as cidades européias, particularmente Amsterdã, na Holanda, e a região de Senegâmbia no oeste da África, mais especificamente, a cidade de Serekunda e a vila de Donsekunda em Gâmbia, e ainda, a capital do Senegal, Dakar. Entre esses trânsitos assinalo algumas idas e vindas para o Brasil, oportunidades de intercambiar as danças experimentadas na Bahia, em Londrina e Florianópolis. Além disso, tais deslocamentos propiciaram experimentos entre distintas **nações religiosas** desde a infância, que variaram do Catolicismo ao Espiritismo Kardecista e ao Candomblé. Lembro ainda que, em 1997, quando viajei para o Senegal tive a oportunidade de presenciar a cerimônia das práticas rituais de um Natal entre os muçulmanos em Dakar, fato que acrescentou esclarecimentos às observações que fazia da religião muçulmana ao conviver com gambianos e senegaleses em Amsterdã. As referidas nações culturais e religiosas mencionadas acima são inevitavelmente permeadas de questões políticas que conjuntamente conferem especificações à minha vivência, as quais eu passo a chamar nesta cena de **nação corpo**. Ao considerar esses acontecimentos que portam influências políticas localizadas no tempo, ou seja, entre passado, presente e futuro associo a proposição de Benedict Anderson, no livro *Nation and Narration*, de Homi Bhabha para pensar em nação. Para Anderson, o nacionalismo é entendido como um sistema amplo de significação cultural que o precede, visto que a expressão política de um estado nação está sempre ligada a um passado e desliza num futuro sem limites. (ANDERSON *apud* BHABHA, 1990) Além disso, faço uma associação à noção de Bhabha no capítulo Disseminação, do livro *O Local da Cultura*, quando o autor propõe que a localidade da cultura, a nação, gira mais em torno do seu **tempo** do que da sua história. (BHABHA, 1998) A noção de nação de Anderson e Bhabha relacionada ao tempo, é apropriadamente aplicável aos tempos específicos de cada trânsito que percorri, e sob este ponto de vista são considerados como nações específicas que fazem parte do conjunto de elementos analisados neste estudo - cultura, ritual, tempo, memória, território e corpo.

Busco outro olhar para corroborar esta idéia e interconexões que proponho através do parecer do Dr. Renato Ferracini, e também ator do Lume, o grupo de teatro do Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas Teatrais da Universidade de Campinas (UNICAMP). Junto com a Drª Suzana Martins, do PPGAC, Ferracini compôs a banca examinadora da defesa pública e elaborou, de maneira sensível e perspicaz, o seu parecer sobre a dissertação: *OKUTÁ ORUN INÁ OTÁ! O FOGO TRANSATLÂNTICO DO ENCONTRO DE XANGÔ COM A DANÇA BUGARABU*.

> Estou sentado em um hotel, em Santa Teresa – Rio de Janeiro, terra também de misturas – misturas violentas, misturas finas, misturas-contrastes. Também não estou na minha terra-âncora. Como artista cênico tenho que estar-ser – serestar - em cada pedaço de terra em que me encontro. Semear terra em cada pedaço-ilha nesse mundo-amor líquido de Bauman. Isso significa gerar território em cada desterritório. Movimento-ação de reterritório. O Nômade não é uma figura desterritorializada como comumente se pensa. Ninguém mais territorial que um nômade. A diferença é que seu território é o próprio desterritório. Ele se territorializa na própria desterritorialização. Seu território é, assim, uma AÇÃO. E é justamente nesse sentido que Sandra é nômade. Não porque simplesmente viveu em muitos países e em muitos estados, mas porque criou e gerou memórias em cada estada. **Memória-corpo, memórias-sensação, memória-ação**. Seu corpo é uma identidade-líquida sempre em processo. Sempre em devir. E devemos lembrar que o devir não é, nunca, jamais, teleológico. O devir não busca um fim esperado. O devir é experiência do entre. In-Between (no inglês), Ma no japonês. Entre-Mundo em Bhabha. **Sandra é um território nômade corpóreo**. (FERRACINI, R. Rio de Janeiro, 23/04/2007)

E ainda:

> [...] Portanto, no dia de Ogum, no feriado de Ogum termino uma dissertação-memória de uma Sandra-Território-Nômade que somente me faz pensar-sentir um grande obrigado! Obrigado pela coragem de ambos (mestranda e orientador) por trans-pôr na escrita acadêmica a escrita memória de inteligências corpóreas. Obrigado por recriar o ritmo espacial – tão analisado por Dalcroze. Obrigado por reinventar, re-traduzir e questionar o tempo, o espaço, a identidade e a própria memória.
>
> É na memória e no tempo reinventado que o *Bugarabu* e Xangô se encontram. Não no fogo místico, nem no fogo matéria-combustão, mas naquele fogo Sandra que se transforma em água-suor. É nesse fogo-fuga-suor que o território do encontro acontece. É nesse platô criado e gerado que Sandra dança nem *Bugarabu*, nem Xangô, Sandra dança Sandra: mas não uma Sandra identitária, mas uma Sandra diluída. Uma Sandra que fala em nome próprio, destituindo-se ao mesmo tempo, deixando-se ao mesmo tempo, abrindo-se ao mesmo tempo ao outro-dança, outro-corpo, outro-pensamento, outro-academia. (FERRACINI, R. Rio de Janeiro, 23/04/2007)

As palavras de Ferracini emanam seus sentidos quando reflito sobre a criação da escrita e da performance deste trabalho, caracterizada por dois focos principais: a **transculturalidade** das duas danças e do meu percurso, assim como o elemento simbólico comum a elas, aqui percebido como **fogo**. Os dois focos foram desenvolvidos no decurso das análises comparativas e auto-reflexivas da pesquisa, partindo das semelhanças rítmicas e gestuais das referidas danças, que por sua vez indicaram as possíveis ingerências entre si e no meio que circulam, sob uma interpretação própria, enquanto

pesquisadora. Para tanto, foram criados dois cortes temporais: de 1995 a 2003 na Holanda e na Gâmbia e, 2005 e 2006 no trabalho de campo no *Ilê Axé Opô Afonjá*.

Entre demais fatores éticos e estéticos, foi em função do aspecto transcultural que caracteriza meu percurso de vida que as análises evidenciaram a hipótese do caráter de transculturalidade das duas manifestações performáticas. E vivenciar estas danças aguçou a percepção simbólica de fogo através da sensação permanente de nuances térmicas no meu corpo.

Deste modo culminou o objetivo geral da pesquisa: analisar, a partir de uma vivência transcultural, a transculturalidade das danças (Xangô e *Bugarabu*), pela percepção simbólica do fogo. Este fogo gritou a necessidade de escrever e refletir sobre a dança que surge a partir daí. O suporte teórico para esta necessidade da escrita emergiu das reflexões feitas sobre o pensamento de Lepecki e Derrida a respeito das imbricações escorregadias que envolvem as questões da escrita (linguagem), do movimento (corpo) e da feminilidade (LEPECKI, 2004), que foram tratadas ao longo da dissertação. Em primeira instância, pensar na dinamicidade da escrita ficou evidente uma ligação estreita entre escrita e movimento. No decorrer da análise crítica do movimento, foi inevitável perceber o quanto é influente a questão de gênero nestas manifestações culturais, particularmente no que diz respeito à condição da mulher e de sua feminilidade. Estas constatações afloraram tanto como agente, quanto como observadora das referidas culturas. Sendo assim, a feminilidade fatalmente se fez presente em ambas as formas de expressão e comunicação, ou seja, na escrita e no movimento.

Assim, na tarefa de analisar essa experiência transcultural e viabilizar a execução da escrita, realizei desdobramentos metodológicos específicos que propiciassem diálogos, comparações, reflexões e constatações. Em primeiro lugar, comparei a ação ritualística que se manifesta no *Bugarabu* durante o festival que acontece principalmente em Senegâmbia (Casamance), com o trabalho que desenvolvi com o gambiense Fayee Diona, de 1995 a 2003, iniciado em Gâmbia com prosseguimento na Holanda. A seguir, analisei as especificidades rítmicas, coreográficas e mitológicas da dança de Xangô percebidas durante o trabalho de campo no terreiro de candomblé do *Ilê Axé Opô Afonjá*, em diálogo com o aprendizado anterior das danças do *Bugarabu* e de Xangô. Com esses aportes foi possível comparar as particularidades percebidas no fogo, símbolo metonímico comum às duas manifestações dançantes. Similaridades e diferenças foram detectadas ao longo do processo de análise da pesquisa. Ao destacar e refletir sobre a influência da feminilidade para este estudo, eu tinha em mãos as ferramentas úteis para a criação da encenação transcultural que em si é uma afirmação do fogo imanente ao meu corpo dançante que traz os locais, os tempos, as vozes e os 'eus' vividos e observados.

O conhecimento incorporado, a restauração do comportamento e o corpo dilatado são sustentos teórico-práticos e metodológicos oportunos às identificações legítimas deste corpo dançante adquiridas durante a experiência vivida. Além disso, garantiram a convergência dos dois principais focos deste estudo descritos acima.

O conhecimento incorporado é um termo utilizado na Antropologia Teatral e tem uma relação estreita com o conhecimento cultural que adquirimos através de nossas experiências e pesquisas. No livro *Incorporated Knowledge* - **Conhecimento Incorporado** - Kirsten Hastrup diz: "meu trabalho de campo me ensinou que muito do conhecimento cultural é transmitido pelo corpo (mais do que palavras). É o corpo em vida, a pessoa viva, que é o *locus* da experiência". (HASTRUP *apud* Leabahart, (orgs) tradução minha, 1995, p.3).

No livro **A Arte Secreta do Ator**, de Nicola Savarese e Eugênio Barba, o criador da Antropologia Teatral, no capítulo Restauração do Comportamento, Richard Schechner diz:

> [...] O **comportamento restaurado** tem "vida própria". A 'verdade' original ou 'fonte' do comportamento pode estar perdida, ignorada ou contrariada, mesmo quando está sendo respeitada. Como a sequência de comportamento foi feita, achada ou desenvolvida pode ser desconhecida ou ignorada, elaborada, distorcida pelo mito e tradição. Originando-se como um processo, usada no desenvolvimento dos ensaios para fazer um novo processo, uma representação, as sequências de comportamento não são processos em si, mas coisas, itens, 'material'. (BARBA; SAVARESE, 1995, p. 205)

A partir desta noção de restauração do comportamento, expressão surgida do pensamento associativo de Schechner (1985) entre teatro e antropologia, eu detectei a percepção deste corpo dançante descrita nas seguintes palavras que a foto abaixo ilustra:

Nas pernas, ficou a leveza do pulo; no tronco a concentração da expressividade e a pulsação, na medida exata de energia que explode, mas não se desperdiça, porque cabe aos braços e, com efeito, às mãos, soltar o último resquício do movimento, como labaredas de fogo, para o qual a cabeça responde (co/responde), se solta.

Sandra Mascarenhas, divulgação, Amsterdã, 2000. Foto: Fabíola Morales

Barba colocou suas idéias e cartas na mesa para serem engolidas, digeridas, transformadas ou expelidas pelos curiosos e interessados. Dentre outras noções, o **corpo dilatado** é uma expressão polêmica no campo das artes cênicas que adotei em minhas investigações por perceber, no plano sensório-motor enquanto danço, as palavras de Barba quando se refere àquela "desorientação que me faz sentir vivo, aquela repentina dilatação dos sentidos". (BARBA, 1994, p.119). É quando, em especial com a dança de Xangô e do *Bugarabu*, percebo o fogo no acelerar do coração, no aumento da temperatura do corpo em intensidade crescente até alcançar a sensação de dilatação de todos os meus sentidos.

O valor dessas noções não é único, nem absoluto, mas indubitavelmente elas estão arraigadas à especificidade inicial desta experiência e foram desenvolvidas no decorrer da escrita, após serem contextualizadas nessa trajetória transcultural. As constatações dialéticas dessas expressões culturais iniciaram com as sensações da dança de Xangô apreendidas na Bahia, que correspondiam à nova experiência com a dança oeste africana do *Bugarabu*, pulsando no meu corpo que recém chegava à Amsterdã, na Holanda, em agosto 1995. Nessa mesma época passava por um aprofundamento nas teorias e práticas da Antropologia Teatral, iniciado durante a participação na XIX ISTA (Escola Internacional de Antropologia Teatral), em Korsväg, na Suécia, em maio do mesmo ano, depois da ISTA de Londrina no ano anterior, em 1994. Era um caldeirão de experimentos complementares em ebulição! Pelos princípios indicados por Eugênio Barba, pude reconhecer o conhecimento incorporado, presente na expressão do meu e de outros corpos, em especial os africanos de Gâmbia e Senegal, com quem mantinha maior contato.

Com este percurso reingressei no universo acadêmico, tomando como ponto de partida uma abordagem transdisciplinar para o estudo. Busquei aporte no meu percurso em dança e nos aprendizados baseados na Antropologia Teatral, e amparo nos conhecimentos adquiridos nos Estudos da Performance, que abriu portas para outras áreas do conhecimento como os Estudos Culturais, a Teoria Crítica e os Estudos Pós-coloniais. Por sua vez, a Etnografia foi uma das contribuições mais diretamente ligadas ao trabalho de campo realizado no *Ilê Axé Opô Afonjá* para a execução da pesquisa teórico-empírica.

Os horizontes filosóficos foram fustigados pela subjetividade das associações simbólicas e das reflexões vislumbradas pela experiência vivida de dança, em cruzamento com o trabalho de campo realizado no *Ilê Axé Opô Afonjá* e com o ritual da colheita do arroz de Senegâmbia que se manifesta no Bugarabu.

Complementar à abordagem transdisciplinar, um desses horizontes filosóficos que lancei mão foi a Fenomenologia da Percepção de Merleau-Ponty - uma teoria que enfatiza a relação vivida do sujeito com o mundo: "o mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras. (Merleau-Ponty, 1999, p.18)

Com a simbologia de Jacques Lacan [4], utilizei o efeito poético de uma analogia que se refere ao **Real**, onde a performance primeira que aconteceu no instante inesperado de sua execução se transformou em pesquisa. Depois ao **Imaginário** das culturas transatlânticas, da Bahia à esquerda e da Senegâmbia à direita, com o oceano Atlântico 'entre' elas, assim como eu, da mesma maneira, me insiro 'entre' elas. Oceano esse, que foi o caminho da legitimação dos povos da

[4] [Lacan] fala de três registros de subjetividade: o Real, o Imaginário e o Simbólico [...] [O Real] é a experiência primeira de tudo, anterior à tentativa de representá-la em qualquer sistema de símbolos [...] O registro do Imaginário não é só o reino de imagens ou de fantasia, embora seja definitivamente associado com ilusão. Ele é aproximadamente equivalente à experiência diária, mas a ilusão é que trata do Simbólico (cuja função é ordenar a experiência diária) como se ele fosse real e natural. (LACAN *apud* PALMER, tradução minha, 1997, pp. 82, 83)

diáspora negra trazidos para o Novo Mundo, lugar com culturas subalternas em movimento constante e, portanto entrecruzadas e transcriadas indefinidamente. E por último ao elemento **Simbólico** do fogo. Uma associação simbólica, produto de associações abertas a serem analisadas a seguir.

De um lado temos o Orixá Xangô, considerado na mitologia do candomblé como a divindade do fogo, do calor, da determinação, do vigor, da justiça. Segundo Mãe Stella, Orixá é força vital e corresponde aos elementos da natureza: água, terra, fogo e ar. O corpo é um templo para quem faz parte do candomblé, pois somos formados por partículas desses elementos e logo, por correspondência, temos incutido em nós todos os orixás, independente da nossa crença, raça ou condição social. Palavras da *ialorixá*: "O fogo é a vida por excelência. Está presente em nossa temperatura e nas nossas emoções. Esse calor, esse fogo é representado pelo orixá Xangô" [5]. (Pretto, 2002, p. 28)

Sobre a dança e o ritmo de Xangô trago um pouco das sensações experimentadas no trabalho de campo transcrito para a etnografia, parte da pesquisa - Ciclo das Festas de Xangô, 11 de julho de 2006 – Festa de *Iyamassé* (mãe de Xangô – terra):

As variações binárias da música expressa pelos atabaques e por sua dança são simples, mas requisitam uma malemolência sutil para mostrar sua graça e sua força. O ritmo acelera aos poucos e num contratempo mais exigente dos seus pés, seus braços exibem o machado de duas lâminas, o oxé de Xangô. Ou melhor, seus braços são os machados de duas lâminas que demonstram o seu caráter tempestuoso de justiça. O elemento fogo na sua dança se dá de forma crescente, conforme demanda o ritmo chamado de alujá, o qual impele à aceleração dos movimentos até sua expressão máxima de rapidez e vigor, representando o trovão e o raio. Mãe Stella e um Obá de Xangô agitam os xerês[6] para acompanhar sua dança. O som dos xerês faz lembrar os guizos amarrados nos punhos de Fayee. É um som que nos envolve. Xangô circula por diversos pontos da sala, mas como um imã se dirige preferencialmente aos alabês (músicos) que tocam os atabaques.

Os alabés não querem parar de tocar. Eu não quero sair do barracão. O alujá me toma, não consigo sair do lugar. Paro na frente dos tocadores e observo. Meu coração acelera e minha temperatura aumenta. Quero dançar. Contenho-me. Danço por dentro. Pai Dario ameaça uns passos certeiros no ritmo e mínimos na sua inscrição no espaço. Adrianinho está entusiasmado, sai de uma percussão à outra. A troca entre os músicos é tão harmônica que na música nem se sente. Não há quebras. Olho para as mãos de Adrianinho batendo forte no couro. Elas soam como despedida. O alujá esquenta. Essa sensação confirma a similaridade rítmica do alujá e do Bugarabu que inspira fogo e explode em movimento. Concentro essa sensação na batida rítmica sutil do meu pé direito. De repente, acabou. Desapareceu.

Rumo à porta de saída eu vejo Xangô entrando acompanhado de uma senhora. O coração dispara. Derreto por dentro. Peço a benção. Estamos frente a frente. Xangô me abraça. No calor desse abraço seu suor umedece a minha pele e eu compreendo o fogo que se transforma em água...

Do outro lado temos o *Bugarabu* que se manifesta no ritual da colheita do arroz do povo *djola*, durante o festival chamado *Lebounaye*, que acontece principalmente na região de Sindian e de Bignona em Casamance, localizada no sul do Senegal, parte do país chamada de Senegâmbia. O *Lebounaye* é uma festividade que se prolonga por três dias, e se desloca durante dois meses, de vila em vila, de bairro em bairro, Ele se realiza ao redor da fogueira. Em cada vila, um mestre de cerimônias é escolhido pelo conselho dos mais velhos, para organizar a preparação e os vários aspectos do ritual, tais como: a colheita do arroz e as oferendas do povo da vila. Sua filha, como símbolo de fertilidade, se tornará a rainha do *Lebounaye*. Para explicar as peculiaridades desse instrumento e dança, denominados de *Bugarabu*, transporto-os para *Amsterdã*, local e contexto onde os encontrei pela primeira vez.

É um dia frio de agosto. Estou perambulando pelos canais que embelezam e criam a atmosfera peculiar de Amsterdã. Ao atravessar o canal do Kosteverlorenkade [7], ouço o som de uma percussão vindo do outro lado da rua. Retorno e sigo em direção à música que se aproxima a cada passo que dou em direção àquela construção antiga. O som intensifica seu

---

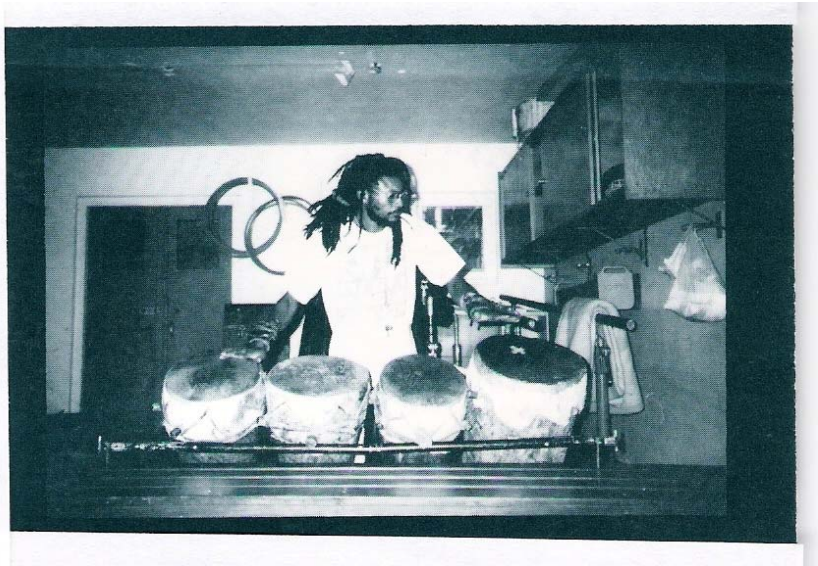
[5] "Xangô, na etimologia iorubá deriva de Shan (bater com violência) e go (desconcertar)". (LIMA, 2004, p. 27) E para Ildásio Tavares, no capítulo III – "O nome que não se nomeia" - do livro intitulado *Xangô*, "'Xan' é crepitar, raiar, coriscar (TAVARES, 2002 pp. 40, 41, 42)

[6] O *xerê* é um instrumento de cobre, podendo ser de prata quando utilizado para o culto de Xangô *Airá* ou mais tradicionalmente, de cabaça com um cabo de madeira. Ele é um símbolo fálico utilizado em vários rituais do culto a Xangô, como a fogueira, a roda de Xangô, além de se inscrever nos seus poderes mágicos. Ele reproduz o barulho da chuva e quando tocados juntos soam como as tempestades, fertilizando e fecundando as entranhas da terra. (LIMA, F.2005, p.43).

[7] *Kost verloren kade* é o nome deste canal.

volume e invade os meus sentidos. Ao abrir a grande e antiga porta de madeira do Gebouw Kostgewonnen [8]*, encontro a sala onde ecoa a música contagiante da percussão.*

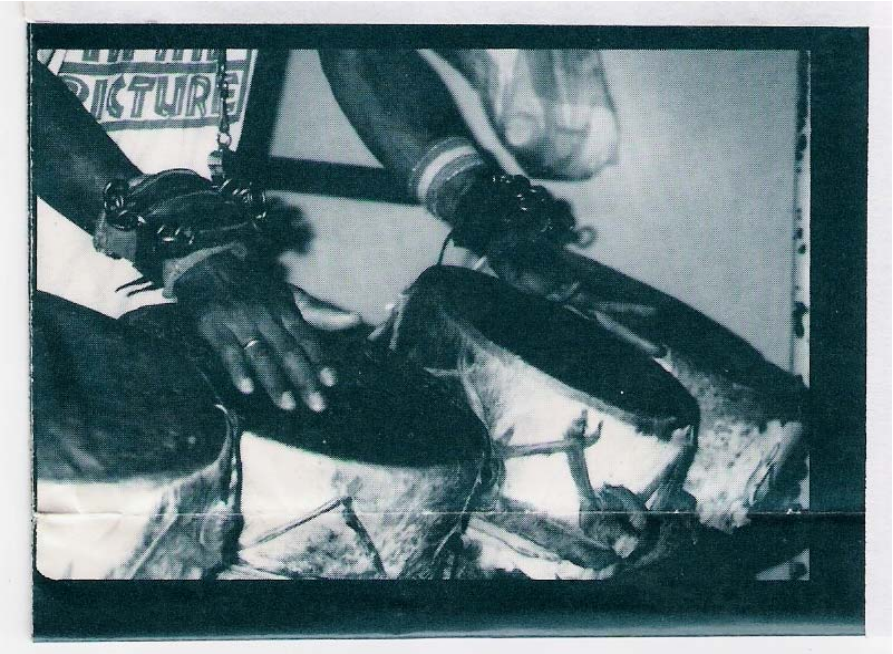
Os músicos são quase todos negros. Um rastafári está no centro do grupo de músicos. Seu corpo, levemente envergado sobre quatro tambores, vibra sem parar. Suas mãos pulsam como o coração da música e dão a base rítmica que reverbera no movimento de sua cabeça, acompanhando com os olhos atentos, os outros músicos e os dançarinos. Transmite uma postura de maestro. Os quatro instrumentos grandes de percussão estão presos a uma armação de ferro dispostos sobre um tapete cinza.



Fayee tocando o *Bugarabu* no *Gebouw Kostgewonnen*, *Amsterdã*, 1995.

O maestro tem amarrado nos dois pulsos, uma espécie de guizos, que complementam o ritmo rápido, síncopado e cíclico da música. Na cena que vejo, percebo instrumento e músico como extensão um do outro, ou seja, instrumento-músico, músico-instrumento, através das palmas gordinhas das mãos e dedos afilados nas pontas, daquela 'figura' acariciando de forma peculiar os quatro couros, cujos tamanhos são distintos. A intensidade e qualidade rítmica com que suas mãos diferentemente tocam os tambores, fazem ecoar destes, respostas sonoras distintas e penetrantes. Um bate papo de peles. Pele de vaca com pele de gente. Pele morta com pele viva. É exatamente o lugar, o estado, 'entre' as peles, que os une.

[8] *Gebouw Kostgewonnen* = edifício residencial/cultural de ocupação alternativa (Tradução minha)



Amarrados nos pulsos de Fayee estão os guizos (*siwagness*) a que me refiro no texto acima. *Gebouw Kostgewonnen*, *Amsterdã*, 1995.

Nessa fissura está a magia que, ao reverberar no ar penetrou nos sentidos das pessoas presentes, atravessou as paredes, chegou à rua e me atraiu para aquela sala. E esta magia se instala em meus sentidos e alarga a percepção sensorial mobilizando minha audição e visão, à espreita de captar as mensagens indecifráveis que a música e a dança despreocupadamente transmitem. Uma travessia territorial arrebatada pelo fator cíclico do ritmo, momento único inscrito na memória.

O som me inebria e recordo a sensação de dilatação dos sentidos ao observar os Orixás, particularmente Xangô nas festas de Candomblé e na apresentação de Augusto Omolu, representante do Brasil no Theatrum Mundi, no lago Igapó, em Londrina.

Meu corpo se dilata.

Bem próximo ao músico que toca os quatro instrumentos tem um negro magro e alto em pé, e com duas madeiras [9] *nas mãos dá a pulsação constante do conjunto sonoro. Entre os dois, um professor de sorriso largo, desempenha o papel duplo de dançarino e músico, ensina e toca. Ora, ao lado dos alunos explica os movimentos em inglês, em vias de arranhar o holandês. Ora, está sentado tocando e marcando com suas mãos no couro do djembé*[10]*, os momentos enfáticos da dança, os pulos ou a marcação da pulsação dos pés no chão. Fala uma linguagem específica de dançarino-percussionista, ou seja, corresponde ao toque enquanto dança e corresponde à dança enquanto toca. Dá cor à música e à dança. Os detalhes das pisadas do seu pé largo acariciam e tiram um som estalado do chão, pés que falam, tocam e cantam juntos com a pele viva do maestro acariciando a pele morta dos quatro instrumentos, num ciclo que parece interminável. A comunicação entre eles expressa sintonia. Percebo que tem gente de vários lugares do mundo. São profissionais? Não creio. E a dança, de onde é? Africana, posso até reconhecer, mas de que país será?...*

Os dançarinos estão dispostos em duas filas, de frente para os músicos e com os joelhos e cotovelos dobrados mantêm seus troncos inclinados para frente. Os pés se arrastam no chão, acariciam o chão. O direito dá um passo para a direita e o esquerdo vem num breve encontro

---

[9] Essas duas madeiras são os *claps* tocados pelos dançarinos e dão um colorido místico especial à composição musical, marcando a atmosfera da música e da dança do *Bugarabu*. Os *claps*, como eu vim a conhecer no trabalho de campo em Gâmbia, são tirados do caule da folha da palmeira de vinho (*palm wine*), cortados em pedaços de 20 cm, e para tirarmos o som estridente adequado, batemos paralelamente com as costas das suas concavidades. (MASCARENHAS, S. 2007)

[10] "O *djembé* é um instrumento tradicional dos mandingas. Esculpido em um tronco em forma de cálice, de aproximadamente 60 cm, sobre o qual se estica uma pele de cabra, antigamente de antílope. Ele é tocado com as duas mãos, mais freqüentemente em pé, e com a ajuda de uma tira que prende o *djembé* ao corpo do músico. Certos músicos fixam um objeto metálico ao redor do couro para engrandecer o som". (Tradução minha) http:// www.kassoumay.com

a esse. Retorna para a esquerda e agora é a vez do pé direito ir de encontro ao esquerdo e retornar. E assim sucessivamente. Os braços abertos, os cotovelos dobrados e as palmas das mãos voltadas para baixo acompanham o movimento de vai e vem dos pés. Até que um toque de assovio do professor anuncia uma mudança na sequência de movimentos. Mantendo as duas fileiras, os dançarinos da direita se viram para a esquerda e os da esquerda para a direita ficando assim frente a frente. Os olhares, cúmplices da precisão rítmica arriscada na execução daquela pausa de movimento, se encontram numa fração de segundos. Instantes em que o som fica suspenso no ar, os corpos parados insinuam a imagem de uma foto e os olhares são cúmplices desse momento. O músico que tem as madeiras nas mãos recomeça a pulsação estalada que estas produzem, organiza o tempo e reinicia o discurso musical cíclico que todos desfrutam.

A sequência sonora que invade o espaço e o tempo a partir de agora impele àqueles corpos, movimentos de pernas e braços, fortes e vigorosos. Principalmente quando começa a improvisação, no final da aula. Neste instante, eles se espalham pela sala, em forma de círculo junto aos músicos e cada um carrega as duas madeiras nas mãos. Com elas dão a marcação do tempo para quem entra na roda e se dirige aos músicos na continuação do diálogo entre corpos e músicos, onde perguntas e respostas são concomitantes. Neste movimento de aproximação, o ritmo da música e dos pauzinhos vai acelerando em harmonia com o dançarino até atingir o ápice. A sensação que o intervalo desse fenômeno rítmico transmite, ou seja, entre a aceleração e o ápice, é de algo interminável. Algo que extrapola os limites corporais até acontecer, uma vez mais, aquela parada brusca que permite aos olhos alegres conversarem no silêncio.

De repente, salta um dançarino no centro do círculo. Ele desenha no ar movimentos precisos e fortes, com os braços e com as pernas quase sempre dobrados, enquanto o tronco mais rígido demonstra ser o suporte das intrincadas evoluções. O calor aumenta... Seus olhos arregalados para os músicos puxam os olhares e atenção de todos para ele. Os outros dançarinos dobram o tempo de batida das madeiras, impingindo a aceleração dos seus movimentos até a exaustão!... Ele segura e suspende o movimento no ar. A pausa apresentada na coreografia e nas improvisações se repete. Entra outra pessoa, e outra e mais outra...

Tenho vontade de me jogar, mas não vou, prefiro observar. A memória traz a lembrança de Rosângela.[11] *Conseguir entrar no círculo da dança é conseguir entrar no círculo da vida, na circularidade do ritmo. Esquento por dentro. Fico entre as brechas, incerteza de ir ou de observar. Afinal, é a primeira vez que estou aqui. Preciso de um tempo de aclimatação, ou quem sabe, de um impulso repentino.*

Um devaneio... Percebo que ali não sou negra, nem branca, pensando em peles identifico o diferencial da minha pele vermelha, o visual e o comportamento de todos são heterogêneos e se complementam. Lembro do papo com minha avó sobre cores, peles, quando tinha dez anos lá no Mato Grosso. Longe agora, no tempo e na distância, porém visivelmente perceptível, exatamente por diferenciar daquele contexto, me sinto estrangeira, me sinto parte e me sinto a parte.

Prossigo observando. E é quando tenho uma sensação de fogo, de queimar, de ser fogueira, que me suplanta e me impinge a superar limites invadindo o espaço e eu mesma que observo. Danço na imobilidade... [12]*A aula acaba. Acontece o cool-down, o acalmar-se entre suspiros e suores. Tenho certeza que vou voltar.*

A afirmação do elemento metafórico fogo na mitologia referente a Xangô assegura uma análise comparativa com a memória do *Bugarabu*, 'Entre' os dois, existiu a vivência empírica com os ritmos das duas manifestações dançantes que

[11] Rosângela Silvestre, minha primeira professora de dança Afro-brasileira em Salvador. (MASCARENHAS, S.2007)

[12] Esta é uma situação que associo a duas circunstâncias de um momento posterior: a primeira se refere aos mais ou menos 6 anos que trabalhei como modelo para escultores, desenhistas e pintores na Holanda quando dançar na imobilidade passou a ser um exercício constante; a segunda é resultante da primeira, pois, ficar parada, imóvel propiciou praticar alguns dos elementos da Antropologia Teatral, (BARBA, 1994) tal como a energia suspensa no ar, intervalo de tempo no qual, a percepção de equilíbrio, de peso e dos esforços musculares, evidenciavam o estado de dançar na imobilidade.(MASCARENHAS, S. 2007)

deixou uma sensação corpórea de calor que se repete na efemeridade da dança, a sensação de fogo. Nesse instante efêmero, os canais sensitivos se abrem na percepção do calor e da força energética que os movimentos e a aceleração rítmica do Xangô e do *Bugarabu* trazem.

Como estratégia de organização do trabalho urgido por esta transdisciplinaridade, optei por manter um diálogo contínuo com os autores desde a apresentação e a introdução, até os anexos e as considerações finais, incluindo os quatro capítulos anteriores. A intenção foi a de garantir o **suporte teórico** e as **auto-reflexões** ao longo do corpo do texto. Eles estão diluídos na concepção de toda a criação da escrita. Essas ferramentas foram relevantes para o exercício de reflexão crítica, necessário à composição da pesquisa.

Aspectos que caracterizam a escritura foram se desenrolando durante as investigações teóricas, as experimentações corporais, a análise de material fotográfico e do trabalho de campo e os ensaios. Nos entremeios da análise de dados percebi que confrontos e comparações entre as duas danças saltavam diante dos meus olhos e se faziam presentes. Este fato confirmou a urgência de viajar na memória do Bugarabu, observar e etnografar a dança de Xangô no *Ilê Axé Opô Afonjá* e por fim, expressar essa mescla na encenação para então fazer as considerações finais.

A introdução recebeu o nome de – **O caminho do fogo transatlântico**. Ela traz consigo momentos pontuais da minha vida, relacionados com o trajeto na dança e na vivência transculturais, onde ressalto algumas passagens que prenunciaram a existência do fogo, elemento que justificaram os motivos e os objetivos da pesquisa.

Num segundo momento, no Capítulo I (**Da Centelha ao Fogo: Memória**) essas passagens foram esmiuçadas, a partir do grau de sensação de calor no corpo que esses momentos específicos traziam e trazem na memória, desde sua condição simbolicamente chamada de centelha (no balé) até culminar no fogo, característica das danças aqui abordadas. Tais prenúncios do fogo foram úteis para a criação de um diálogo com pontuais considerações teórico-conceituais sobre: **Performance, Antropologia Teatral e Arte Africana**. Ao narrar essas passagens, percebi que estava diante de um embate entre a complexa subjetividade da pesquisa e a objetividade que o 'modelo' de dissertação acadêmica prescreve. Com o propósito de manter uma relação coerente com o estilo acadêmico e conciliá-lo com as criações (trans) subjetivas da escritura que ora proponho, às vezes não adaptáveis ao manual de 2003 utilizado, adotei uma prática. Conforme indicado anteriormente, utilizei a fonte *Lucida Calligraphy*, semelhante à minha letra manuscrita, sempre que transportei para o momento presente, passagens deste trajeto, assim como em momentos de reflexões acerca das mesmas.

Ao mesmo tempo, a auto-reflexão sobre a memória e a tentativa de presentificá-la na escrita, foi um recurso metodológico que fustigou uma análise teórico/crítica no decorrer da pesquisa e do trabalho de campo, levantando outra das questões cruciais a ser vasculhada sobre o sujeito/objeto que aqui represento: ora sujeito, ora objeto, ora sujeito/objeto.

O segundo capítulo foi intitulado **Reflexões da Memória do Bugarabu**. Sinalizei a memória do *Bugarabu* e a percepção da experiência vivida com esta dança, na Holanda, na Gâmbia, no Senegal, e na volta a Salvador, cujo trajeto, desvelou transformações marcantes inscritas e transcriadas no meu corpo dançante. Além disso, fotos, diários, elementos da dança e do instrumento do *Bugarabu* como os *claps*, mensagens pela internet e telefonemas com Fayee Diona foram comparados aos anexos finais que contêm visitas ao sites *Kassoumay* e *Wikipedia*. Estes anexos trazem informações históricas e culturais pontuais de **Senegâmbia**, desde o tempo do tráfico de escravos no século XVI até hoje. Todos estes componentes ilustraram e renderam suporte ao exercício de 'lembrança da memória' e análise de dados do estudo. Desta maneira pude fazer uma análise comparativa, entre minha percepção e vivência específicas com a cultura onde o *Bugarabu* está inserido, em diálogo com as 'trans-formações', adaptações, os pontos convergentes e divergentes que a investigação histórica da região de Senegâmbia desvelou.

Para complementar a referida experiência, o horizonte teórico do Pós-colonialismo e da Teoria Crítica foi de suma importância para este segundo capítulo. Nem só branca, índia ou negra, mas um cruzamento cultural. Uma pessoa nascida no Mato Grosso que traz consigo rastros indígenas, identifica-se com a cultura baiana e africana na arte da dança, e deflagra nesse território 'entre', um objeto de estudo que denuncia em sua singularidade uma complexidade que abrange o pensamento atual a respeito das identificações mutáveis.

A **etnografia do fogo** compôs o terceiro capítulo da dissertação. A disciplina Etnografia e Estudos da Performance ministrada pelo Prof. Dr. Fernando Passos, em 2005, no PPGAC, foi um incentivo à divisão dos capítulos nas categorias crítico-reflexivas de memória, etnografia e encenação.

Nesta etnografia, lanço mão das articulações teóricas de James Clifford com a prerrogativa de revisar as formas e efeitos da tradição no *Ilê Axé Opô Afonjá*, considerando os deslocamentos culturais que marcam a história desse terreiro. Faço então uma reinterpretação, uma tradução cultural articulada por um pensamento dialético, em que reconheço simbolicamente o fogo de Xangô que ressoa no Bugarabu, a partir da consideração de suas diferenças e proximidades.

O trabalho de campo no *Ilê Axé Opô Afonjá*, localizado no bairro de São Gonçalo em Salvador, foi realizado durante os anos de 2005 e 2006, no período de 28 de junho a 11 de julho, quando acontece ali o ciclo de festas de Xangô. Tal escolha aconteceu por motivos complementares: primeiramente, esta foi a primeira casa de candomblé que visitei na Bahia, em 1980; em segundo lugar, porque é uma casa de Xangô, por sinal consequência de uma separação da Casa Branca, reconhecida como sendo a mais antiga da Bahia, cujo desdobramento resultou no *Ilê Axé Opô Afonjá* e no *Gantois*;

Além da observação dos rituais festivos em homenagem a Xangô, abertos ao público, eu busquei participar de outros eventos proporcionados pelo *Afonjá*. Entre os principais eventos estão: as quartas-feiras de Xangô, um ritual semanal da casa; as festas destinadas a outros Orixás; o *Alaiandê Xirê* em 2005 - um encontro de alabés (músicos) de comunidades de

religião africana nacional e internacional; e finalmente o projeto - *Afonjá Aragbogbô*: "O corpo da diversidade" - realizado em 2006.

Para complementar a pesquisa etnográfica evidenciei aspectos relacionados - ao terreiro do *Ilê Axé Opô Afonja*, ao orixá Xangô e à marcante atuação da *ialorixá* Mãe Stella de Oxossi no universo religioso - inevitavelmente embrenhados às esferas política, social e cultural de Salvador.

Fiz então uma triagem entre os autores mais instigantes e pertinentes ao assunto desenvolvido, a exemplo de James Clifford, Maya Deren e Barbara Browning, Vera Campos, Nelson Pretto, Richard Schechner, Jacques Derrida, André Lepecki, Michel Maffesoli, Paul Gilroy, Stuart Hall, Vivaldo da Costa Lima, Ildásio Tavares, Ludke e André, entre outros. Ainda, de suma importância são considerados os laços de amizade alcançados pela permanente atenção de Dona Naná, integrante do *Afonjá* e a assiduidade com que frequentei esta casa desde 2005, questões que intensificam o caráter da vivência.

O dado mais melindroso e importante para a composição deste terceiro capítulo, o fato de não ser permitido fotografar, gravar, filmar ou até mesmo escrever durante os rituais sagrados, constituiu a ferramenta principal do método utilizado no trabalho de campo, a observação. Desse modo, o recurso metodológico para a escrita foi invariavelmente baseado no exercício da memória, mesmo que, ao chegar em casa ainda quente, simbolicamente em fogo, instantes depois de finalizados os rituais religiosos de Xangô, me debruçasse no papel para escrever. Este estado me remeteu ao seguinte pensamento filosófico: "É este êxtase da experiência que faz com que toda percepção seja percepção de algo [...] Considero meu corpo, que é meu ponto de vista sobre o mundo, como um dos objetos desse mundo". (Merleau-PONTY, 1999, p. 108)

A observação do ritual e da dança de Xangô suscitou estados emocionais, a memória do *Bugarabu* e, por conseguinte a criatividade coreográfica, além de inspirar a elaboração de seu registro no sentido de transformar o imaginário transatlântico numa escrita performativa. Um corpo que na observação, entra num estado de vertigem e se desterritorializa. Nesse estado 'além', irrepresentável, as diferenças embutidas nas designações simbólicas que elegi se sobressaem. Tentei captá-las e como estratégia, eu costurei a reflexão teórico-crítica com o ato de escrever. Dessa maneira, trouxe para a escrita o valor político e a autocrítica da minha memória pessoal. Uma escrita e teoria constitutivas da experiência etnográfica que, em trânsito com a encenação, se localizam no corpo. Com a escrita performativa foi possível transpor a idéia de que posso cobrir o universo que estou investigando, pois na percepção fronteiriça, nesse lugar *in-between*, é onde se situa a minha prática. O texto foi um lugar para observar e perceber, interpretar e coreografar essa percepção do meu corpo em movimento, como objeto desse mundo.

No quarto capítulo escrevi sobre a encenação, parte constitutiva da performance da defesa pública, em articulação com o horizonte teórico-crítico dos Estudos da Performance e da Antropologia Teatral, levantados durante a pesquisa. A partir do fogo de Xangô, a encenação tem o título – **Okutá orun iná otá,**[13] **O fogo que vem do céu se trans-forma em pedra** - que foi inspirado no livro *Xangô* de Ildásio Tavares (2002) Segundo o autor, no caso específico de Xangô, a pedra (*otá*) em que se assenta esse Orixá condensa sua energia no iniciado, em basicamente dois tipos: a pedra do raio ou um meteorito.

Esbocei o diário do processo criativo da encenação recheado pelas auto-reflexões a respeito das duas danças, inscritas e transcriadas no meu corpo pelo viés rítmico e pela percepção simbólica de fogo. Recolhi as trans(ligações) da referida experiência, enquanto memória e etnografia, e dei voz à percepção que tive do encontro das duas danças.

Para dar continuidade à descontinuidade dos fatos da vida, aconteceu um reencontro com o diretor carioca Lau Santos, parceiro em alguns trabalhos anteriores, além de ter sido o introdutor dos primeiros contatos adquiridos com a Antropologia Teatral, em 1988. Discutimos sobre nossos conhecimentos e procedimentos peculiares, a fim de intercambiar e dar expressão à forma e ao conteúdo da encenação.

O processo criativo da composição cênica compreendeu metas e cronogramas da encenação, e investigações teóricas e práticas para Sandra (dançarina), Augusto Santana (percussionista) e Lau Santos (diretor). Na primeira fase foi desenvolvida a criação e o treinamento individual, ensaios com Augusto e Lau; num segundo momento, sob a orientação de Ana Rita de Almeida realizamos um trabalho mais minucioso de preparação corporal, a fim de atender às necessidades detectadas por mim e por Lau durante todo o processo de concepção cênica e ensaios realizados na Escola de Teatro da UFBA e na própria Casa do Benin. Nos ensaios nesta casa até a performance de defesa pública, tivemos o imenso prazer de trabalhar com o músico e criador de instrumentos Julio Góes.

Reflexões que justificam esse estudo foram somadas à finalização do capítulo. Afirmo que ao transpor as referidas danças criei com a escrita e a encenação, um terceiro elemento pós-dança de Xangô, pós-dança do *Bugarabu*, uma (trans) penetração de experiências deste corpo dançante. Este foi um dos impasses desse estudo. Uma situação que embaraça a pesquisadora e o objeto de estudo em questão como já dito. Pois meu corpo é o instrumento que, a um só tempo, usufruiu da oportunidade de observar, vivenciar, incorporar, identificar percepções e características das referidas danças para se distanciar dessa vivência, na tentativa de abandonar os visgos embebidos pela proximidade empírica. Lembro: um trajeto transcultural entre danças transculturais. Uma urgência que propiciou a transformação da experiência vivida em expressão artística, como mais uma contribuição para o universo científico acadêmico. Um desafio! Um estímulo! Uma chama! Um

[13] Dicionário Yorubá (nagô) – Português, Eduardo Fonseca Junior, 1993. *Okutá* – pedra em ioruba, tirado no vulgar nagô brasileiro como sendo otá; *Okutá Orun* – pedra do céu; *Okutá* Orixá – pedra de assentamento de Orixá; *Otá* – pedra de assentamento do Orixá; *Iná* – fogo.

terceiro elemento que se expressa como fruto da desestabilização das âncoras desse corpo, além de estar inserido numa época caracterizada por subjetividades, ambiguidades e fragmentações individuais e coletivas.

Não posso deixar de mencionar que as dificuldades que ressurgem destas desestabilizações foram e ainda são entendidas como pontos de reflexão e inspiração para uma intervenção criativa, para o imprevisível. E é também esse fato real de estado de torpor que os percalços instigam o que conferiu a esta encenação, um caráter performativo. Como dançarina e pesquisadora, eu admito essas sensações corporais de desestabilização, arrisco o terreno que se apresenta e, a partir daí, deixo aflorar com o novo encontrado a percepção dessa experiência que não é alheia, mas vivida em sua realidade efêmera.

Assim, nas **considerações finais**, quinto capítulo deste trabalho, foi possível reafirmar os objetivos e desafios da pesquisa. Deixo traços e rastros do encontro de Xangô com o *Bugarabu* sob uma estratégia metodológica narrativa, analítica, auto-reflexiva em que alinhavo memória, etnografia e performance com o tecido poroso desta vivência, sustentado pelas contribuições teórico-críticas que possibilitam ecoar outras vozes transculturais inspiradas nas particularidades e potencial de observação da minha voz.

BIBLIOGRAFIA

Barba, E., & Savarese, N. (1995) *A Arte Secreta do Ator – Dicionário de Antropologia Teatral*. (Orgs.). Tradução Luis Otávio Burnier. São Paulo: Hucitec/ UNICAMP.

Barba, E. (1994) *A Canoa de Papel – Tratado de Antropologia Teatral.* Tradução de Patrícia Alves. São Paulo: Hucitec.

Bhabha, H. K. (1990) *Nation and Narration*. USA e Canadá: Routledge.

Bhabha, H. K. (1998) *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Browning, B. (1998) *Infectious Rhythms: Metaphors of Contagion and the Spread of African Culture.* New York & London: Routledge.

Browning, B. (1995) *Samba: resistance in motion*. USA: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.

Campos, V. F. de A. (2003) *Mãe Stella de Oxossi. Perfil de uma liderança religiosa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Clifford, J., & Marcus, G. (1986) (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press.

Clifford, J. (2002) *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Derren, M. (1953) *Divine Horsemen: The living Gods of Haiti.* Kingston, New York: Mc Pherson & Company.

Derrida, J., & Mc.Donald, C. (1995) "Choreographies", *In Bodies of the text: dance as theory, literature as dance*. New Brunswick & New Jersey.

Gilroy, P. (2001) *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*; tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed.34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

Hall, S. (2002) *A Identidade Cultural na pós-modernidade*. 7ed. São Paulo: DP&A.

Hastrup, K. (1995) *Incorporated Knowledge*. Thomas Leabhart (orgs): California: Claremont.

Júnior, E. F. (1993) *Dicionário Yorubá (nagô) / Português*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

Lepecki, A. (2004) *Of the Presence of the Body: Essays on dance and Performance Theory*. Middletown: Wesleyan University Pres.

Lima, F. (2004) *As quartas feiras de Xangô – ritual e cotidiano*. Salvador: Ed. UNEB.

Lima, V. da C. (1977) *A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia.* Salvador, Corrupio.

Ludke, M., & A. M. E.D.A. (1986) *Pesquisa em Educação: Abordagens qualitativas, a pesquisa etnográfica e o estudo de caso*. São Paulo: EPU.

Maffesoli, M. (1988) *O Conhecimento Comum: compêndio de sociologia compreensiva*. Tradução Aluízio Ramos Trinta. São Paulo: Brasiliense.

Merleau-Ponty, M.M. (1999) *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.

Palmer, D.D. (1997) *Structuralism and Poststructuralism for beginners*. New York & London: Writers and Readers Publishing.

Pretto, N. de L., & Serpa, L. F. P. (2002) *Expressões de Sabedoria – educação, vida e saberes*. Salvador: EDUFBA.

Schechner, R. (1985) *Between Theater & Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Tavares, I. (2002) *Xangô*. Rio de Janeiro: Pallas.

Schechner, R., & Appel, W. (1990) *By means of Performance*. Cambridge: Great Britain at the University Press.

Siegel, M. (1993) *Acessing the Nonverbal – Again*. New York: Duke University Press.

Verger, P.F., & Rego,W. (1993). *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*. Salvador: Bigraf.

Artigos de revistas

Maffesolli, M. (1998) Mediações simbólicas: a imagem como vínculo social *Revista Famecos*: Porto Alegre.

Referências retiradas da internet

História e Cultura de Gâmbia e do Senegal (2005) http://www.kassoumay.com (Consultado na internet em 20 de abril de 2006)
História e Cultura de Gâmbia e do Senegal (2004) http://www.wikipedia.com (Consultado na internet em 20 de abril de 2006)

Métodos e ferramentas para o estudo dum sistema cultural emergente em tempos de mudança política: o caso Galego (1968-1982)

Roberto Samartim
Grupo Galabra (Universidade de Santiago de Compostela) / Universidade da Corunha
roberto.samartin@usc.es

Resumo: Partindo do entendimento da literatura como fabricadora de ideias, de maneiras de ver e agir no mundo, de bens e ferramentas culturais, a presente comunicaçom pretende achegar as principais conclusons quanto aos procedimentos acompanhados e os instrumentos utilizados polo Grupo Galabra da USC para investigar os processos de emergência de sistemas culturais no ocidente da Europa em períodos de forte mudança política. No nosso estudo do caso galego entre o fim da ditadura franquista e a transiçom ao regime autonómico (anos 1968-1982) detectamos tanto umha recolha e umha análise deficiente dos dados, como a produçom dum tipo de trabalhos gerados desde umha focagem parcelar (metodológica ou, mesmo, ideologicamente) que impedem o conhecimento apurado do Sistema Cultural Galego desta altura. Da nossa parte, os resultados de trabalhos assentes em bases teórico-metodológicas de natureza sociológica e sistémica permitem umha abordagem relacional e determinam a nossa transiçom dos estudos literários aos estudos da cultura. Apresentamos aqui sumariamente a metodologia, as técnicas e as ferramentas utilizadas para a recolha e para a análise dos materiais que constituem o corpus principal dos nossos trabalhos sobre o Sistema Cultural Galego entre 1968 e 1982 (livros, revistas, imprensa e entrevistas). Com isto pretendemos contribuir para o estabelecimento dum instrumental capaz de dar conta do mapa das relacons, das estratégias dos grupos, agentes e instituiçons deste sistema emergente, assi como da análise dos repertorios presentes e das ideias fabricadas e socializadas durante um período determinante para a configuraçom posterior da sociedade galega.

A finalidade da presente comunicaçom é apresentar e explicar sumariamente os métodos e as ferramentas utilizadas por umha equipa do Grupo Galabra da Universidade de Santiago de Compostela [USC] para atingir o objecto de estudo explicitado no título do projecto Fisempoga [*Fabricaçom e socializaçom de Ideias num Sistema EMergente durante um período de mudança POlítica: GAliza (1968-1982)*]. Este projecto, Fisempoga, parte da análise do campo literário e pretende estudar as ideias (quanto à literatura, a cultura, a identidade, a Galiza, a relaçom com os outros sistemas culturais peninsulares etc.) e as estratégias para a sua socializaçom promovidas ou experimentadas polas elites actuantes no Sistema Cultural Galego [SCG] num lapso da história da Galiza (1968-1982) determinante para a configuraçom actual desta comunidade peninsular.

O **período** seleccionado inicia-se com as revoltas estudantis contra a ditadura do General Francisco Franco em 1968 e conclui em 1982, ano da criaçom do Bloque Nacionalista Galego [BNG] (fronte política do galeguismo nacionalista com que este movimento inicia o caminho para a sua unidade e institucionalizaçom no regime autonómico estabilizado após o processo de reforma do franquismo) e da chegada ao governo do Estado do Partido Socialista Obrero Español [PSOE], baliza, esta última, comummente aceite pola historiografia como ponto final do processo de transiçom para a monarquia parlamentar hoje vigorante. Este lapso abrange do início dumha abertura relativa no campo político, que possibilita a promoçom de determinados campos ou repertórios culturais (como a música em galego ou a poesia social-realista, por exemplo), até o ano prévio à entrada em vigor dumha decisom política que determinará substancialmente o funcionamento do SCG a partir desse momento: a aprovaçom polo Parlamento autonómico da Galiza em Abril de 1983 da "Lei de Normalización Linguística" hoje vigorante, em funçom da qual é desenvolvido um corpo legislativo específico em relaçom à introduçom da língua galega no ensino obrigatório ou som implementadas decisons legais que afectam ao modelo estándar oficial do galego, por exemplo.

Devemos indicar ainda que a principal **finalidade** do projecto Fisempoga é identificar, descrever e analisar os elementos centrais que determinam o funcionamento do SCG no período histórico 1968-1982 através do estudo dos espaços de actuaçom e das tomadas de posiçom das elites nele actuantes. Os **objectivos** concretos de Fisempoga passam, entom, por avançar no conhecimento:

1. dos elementos que determinam e configuram as margens do SCG e das relaçons deste sistema com outros sistemas culturais (nomeadamente os peninsulares).
2. da funçom, a posiçom e as relaçons dos principais agentes, grupos e ideias (sobre a língua, a cultura, a identidade, a arte...) presentes no SCG entre 1968 e 1982;
3. das estratégias para a promoçom, socializaçom e implementaçom das principais ideias presentes no SCG e fabricadas ou divulgadas polos mais importantes grupos e agentes que nele se movimentam no período em foco;
4. da relaçom entre o campo literário (que ocupa tradicionalmente umha posiçom central nos sistemas em construçom) e os diversos campos culturais que conformam o SCG na altura, e daquele com os campos onde se concentra o poder político e económico num período caracterizado pola mudança de regime político-institucional.

Para alcançar estes objectivos aplicamos a conjunçom de várias **linhas metodológicas** que estudam os feitos culturais dumha perspectiva sociológica, sistémica e relacional, entre as quais destacam as teorias sobre o campo e as suas derivaçons em cultura e literatura postuladas inicialmente polo sociólogo francês Pierre Bourdieu (1992) e as teorias sistémicas e os estudos sobre planificaçom cultural iniciados com os trabalhos do professor israelita Itamar Even-Zohar (2005), integrante da equipa investigadora do projecto Fisempoga. Dentro deste ámbito de análise da funçom social da literatura e da cultura e das suas relaçons internas e externas, sobressaem ainda em Fisempoga as achegas realizados polo seu investigador principal, o professor Elias J. Torres Feijó (2004), para a explicaçom do caso galego, assi como o método de Análise de Redes Sociais [ARS] (Hanneman e Riddle 2005, Rodríguez 2005) utilizado aos efeitos de arrumar e visualizar do ponto de vista relacional as vinculaçons efectivadas dentro do SCG entre agentes, instituiçons e ideias no período compreendido entre 1968 e 1982.

É preciso apontar ainda que o presente trabalho foca a abordagem particular da estrutura e funcionamento do SCG entre 1968 e 1982 como um "estudo de caso" ou, dito por outras palavras, o **objecto de estudo** deste projecto de investigaçom está constituído em última instância polo processo de autonomizaçom dum sistema cultural localizado na periferia da Europa ocidental e num período de forte mudança política. Para aproximarmo-nos do conhecimento deste objecto de estudo som analisadas as relaçons estabelecidas, as ideias (re)produzidas e as estratégias de socializaçom ensaiadas por um fragmento da elite social a partir das suas tomadas de posiçom no campo literário. A nossa análise do SCG está baseada na utilizaçom de ferramentas teórico-metodológicas de carácter sistémico, sociológico e relacional que permitem alcançar o conjunto dos objectivos propostos, caracterizando os principais agentes e grupos actuantes no campo literário e acompanhando as suas tomadas de posiçom também nos restantes campos culturais em que actuam num período determinante para a configuraçom posterior do sistema emergente (Dominguez 2006), neste caso o SCG de 1968 a 1982.

Por outro lado, um objecto de estudo assi configurado permite colocar entre as principais fortalezas deste projecto Fisempoga o facto de que os resultados previstos da investigaçom contemplem utilidades tanto para a compreensom do conjunto do SCG dum ponto de vista precariamente explorado até a actualidade, como para a eventual planificaçom futura deste Sistema Cultural. Ao mesmo tempo, esses resultados prentendem contribuir também para o estabelecimento dum corpus teórico-metodológico e procedimental geral, de aplicaçom nomeadamente para a compreensom de outros sistemas culturais europeus em similar situaçom de emergência.

Em trabalhos anteriores verificamos a impossibilidade de mapear o SCG para detectarmos as relaçons procuradas e de abordarmos o estudo da (re)produçom das ideias e as estratégias de socializaçom por meio unicamente da bibliografia até agora publicada. Este facto exige alargar o **corpus** de partida e recorrer directamente a um mais alargado conjunto de materias através dos quais responder às necessidades que coloca o nosso objecto de estudo. Por isso, para além de considerarmos todas as publicaçons periódicas e os livros editados neste período dentro das margens do SCG (com independência da(s) língua(s) de publicaçom, temática, consideraçom legal, grupo promotor, local de ediçom etc.), incluímos entre o corpus do projecto Fisempoga também a imprensa diária (na fase actual apenas os dous jornais de maior difusom na Galiza entre 1968 e 1982: *El Faro de Vigo* [FV] e *La Voz de Galicia* [LVG]) e, também, pretendemos que este corpus de materiais publicados seja completado no futuro com entrevistas pessoais ou grupais aos principais agentes actuantes no SCG de 1968 a 1982 (de maneira eventual, mas nom sistemática neste momento, recorreremos também a qualquer outro suporte de carácter cultural que nos permita conhecer o nosso objecto de estudo: levantamento de correspondência, arquivos sonoros ou audio-visuais, etc.).

A diferente natureza e o grande volume de corpus contemplado neste momento no nosso projecto de investigaçom (com dous jornais, mais de mil referências bibliográficas e por volta de 1600 livros e 450 publicaçons periódicas apenas para o período 1974-1978) fam necessário tanto o estabelecimento dum método como a utilizaçom de ferramentas específicas para a correcta abordagem dos materiais. Se a esta amplitude e variedade do corpus somarmos ainda as diferentes espécies de informaçom procuradas nos materiais (sobre todos os elementos constitutivos do sistema: agentes, instituiçons, produtos, repertórios...), os vários modos de análise previstos (quantitativo, qualitativo e dum ponto de vista relacional) e as necessidades próprias de todo trabalho em equipa, concluímos que é imprescindível contarmos com os mecanismos e os dispositivos adequados para a recolha organizada e sistemática da informaçom, para a sua arrumaçom e armazenagem, para a análise segundo os pressupostos metodológicos do projecto Fisempoga e para a sua consulta, sincronizaçom e tratamento compartilhado por todas as pessoas que integram esta equipa de investigaçom. De acordo com isto, a fabricaçom ou eventual escolha de ferramentas dá resposta a necessidades concretas surgidas no transcurso da investigaçom e é feita em funçom tanto da selecçom do objecto de estudo do projecto como das possibilidades e dos modos de o atingir.

Fora as especificidades devidas às características diferenciais de livros, publicaçons periódicas e jornais (que trataremos na nossa exposiçom), as **ferramentas de Fisempoga** constam dumha base de dados para cada um destes três tipos de corpus. O sistema utilizado (LAMP) possibilita a troca de informaçom entre todas as bases fabricadas, o que permite analisar relacionalmente o conjunto dos dados recolhidos e armazenados em toda a estrutura se assi se considerar necessário. Estas bases de dados de Fisempoga estám constituídas, em geral, por um corpo principal de tabelas relacionadas e um conjunto de tabelas associadas àquelas, que nos permitem trabalhar com listagens fechadas de elementos e limitar assi o risco de erro na digitaçom da informaçom. A estrutura das nossas bases de dados permite a recolha ilimitada, a descriçom, a localizaçom e a abordagem dos materiais do corpus do projecto quanto à tipologia dos produtos, a natureza dos repertórios e as relaçons em todos os eixos e entre todos os elementos do esquema (produtores, produtos, repertórios, instituiçons...).

No processo de (re)construçom das bases de dados do projecto, partimos para cada tipo de corpus (livros, revistas e jornais) dumha tabela principal na qual incluímos todos os campos que consideramos necessários para a **catalogaçom**, descriçom, localizaçom e indicaçom do estado de abordagem do registo. Quanto à questom da descriçom e catalogaçom do corpus, é oportuno indicar que, para o caso do corpus de livros, de acordo com o pré-conhecimento do SLG que nos fornecem os trabalhos de Poluliga, os registos som catalogados em funçom da língua de ediçom ('catálogo_livros_74-78_...' [galego/ castelhano/ outraslgs]). Também no caso deste tipo de materiais, a necessidade de indicar todos os registos CDU (código internacional de catalogaçom para a "Classificaçom Decimal Universal" das referências bibliográficas quanto ao assunto focado), precisos para a correcta descriçom dos livros que fam parte do nosso corpus principal, foi superada relacionando com cada um desses três catálogos um conjunto formado por duas tabelas criadas ao efeito ('generoXlivro_...' e 'generosCDU_...') [Figura 1].

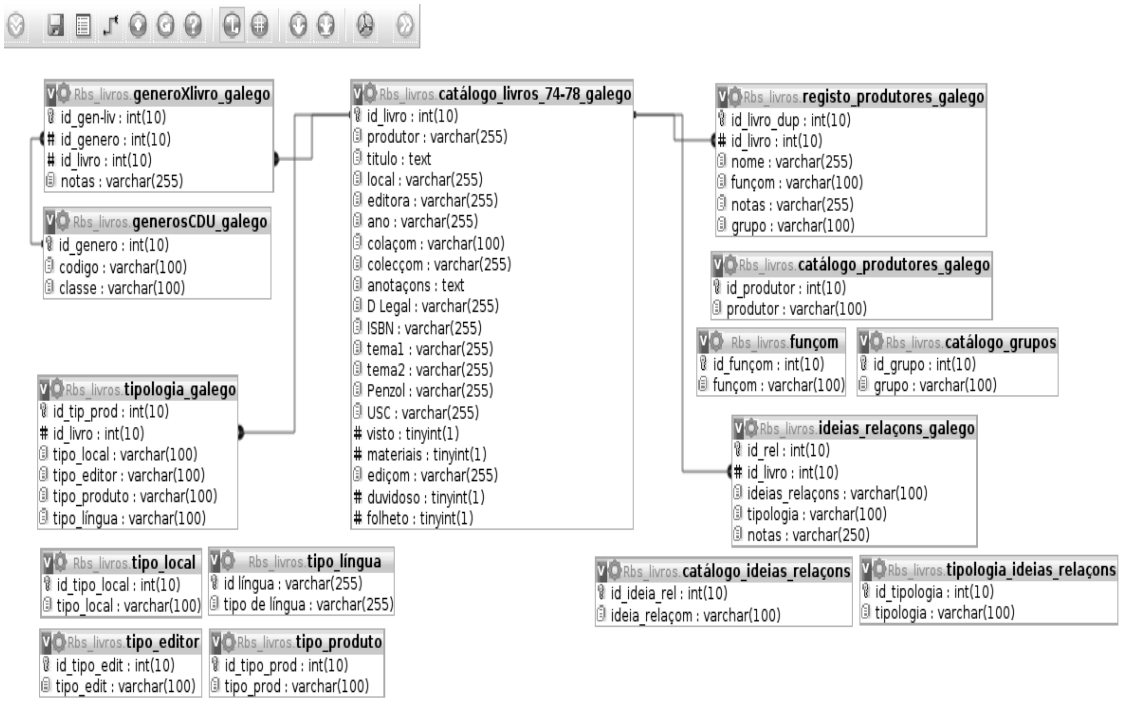


Figura 1. Esquema da Base de Livros (galego 1974-1978).
Grupo Galabra – Projecto Fisempoga (elaboraçom própria).

Resolvida a questom de catalogar e localizar o corpus que utilizamos para este trabalho, a tabela 'registo_produtores_...' permite armazenar o nome e apelidos, o grupo a que pertencem e as funçons desempenhadas por todos os **agentes** actuantes no SCG de 1968 a 1982 em relaçom com os livros, as publicaçons periódicas e a imprensa em que participam. Da mesma maneira, por meio da tabela relacionada 'ideias_relaçons_...' extraímos e categorizamos todas as **ideias e relaçons** que julgamos necessárias para a análise dos materiais do nosso corpus de acordo com o objecto de estudo e os objectivos procurados neste projecto de investigaçom (ideias sobre a arte, a identidade, a política, a económia, a língua...; e relaçons com a lusofonia, Catalunha e Euskádi, com a política e a economia, entre agentes, publicaçons, instituiçons...).

Para além destas tabelas comuns às três bases de dados com que abordamos o corpus deste projecto, o estudo da variada **tipologia** de livros e revistas foi possível através do relacionamento dos catálogos correspondentes com umha tabela ('tipologia_...') que nos permitiu agrupar estas classes de corpus em funçom do local, editor, tipo de produto e língua(s) utilizada(s) (acrescentamos, também de maneira funcional, o tipo de público alvo e de ámbito de impacto no caso das revistas). A agrupaçom da produçom de livros e revistas quanto à sua tipologia (a própria natureza dos jornais exclui a pertinência desta classe de abordagem na imprensa diária) possibilitará umha análise mais apurada quer do Campo Editorial Galego de 1968 a 1982, quer do conjunto do SCG de acordo com os objectivos marcados neste projecto de investigaçom [Figura 2].

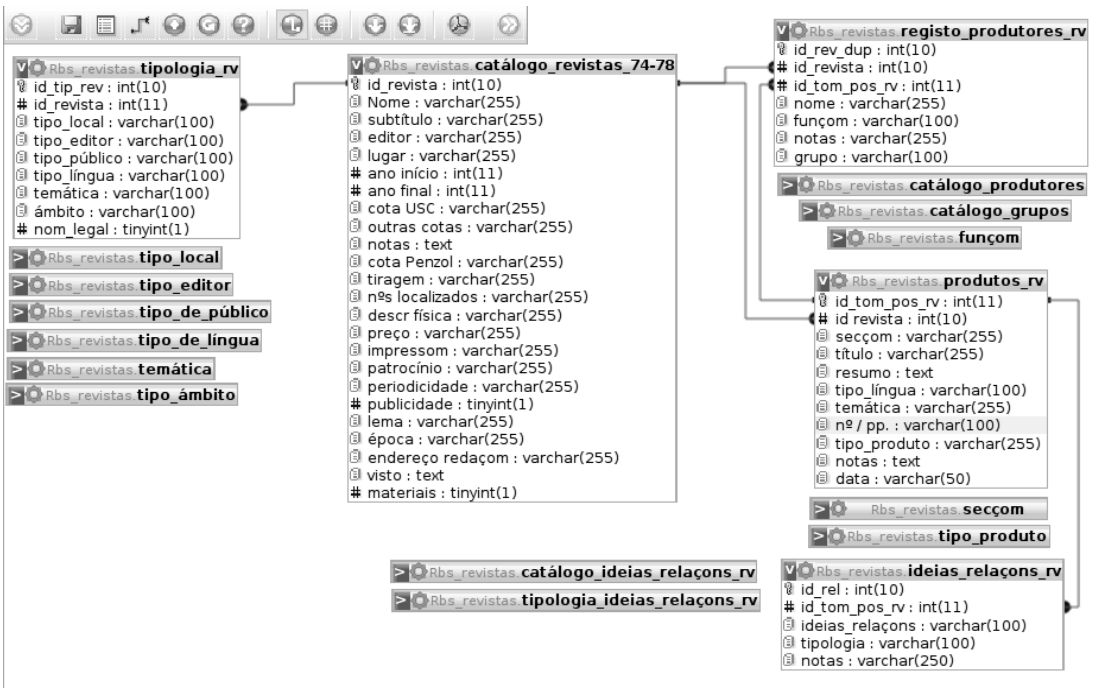


Figura 2. Esquema da Base de Revistas (1974-1978).
Grupo Galabra – Projecto Fisempoga (elaboraçom própria).

Por outro lado, a natureza periódica de revistas e jornais exige a inclusom no esquema apontado dumha tabela onde seja possível armazenar sucessivamente os dados correspondentes a cada produto (tenha o "formato" que tiver: artigo, nota, notícia, recensom, carta ou outro) de onde podermos tirar informaçom útil para atingir o objecto de estudo focado em Fisempoga (por isso chamamos 'produtos_...' às tabelas que tenhem esta funçom tanto na Base de Revistas como na Base de Imprensa). Estas tabelas contenhem os campos necessários para identificar, localizar e caracterizar de maneira sumária a informaçom procedente de cada número concreto de revistas e jornais, e estám relacionadas com as tabelas responsáveis de armazenar a informaçom referida aos agentes ('registo_produtores_...') e aos repertórios (quanto às 'ideias_relaçons_...'), com o qual fica garantida a abordagem relacional ao longo de todos os eixos do esquema [Figura 3].

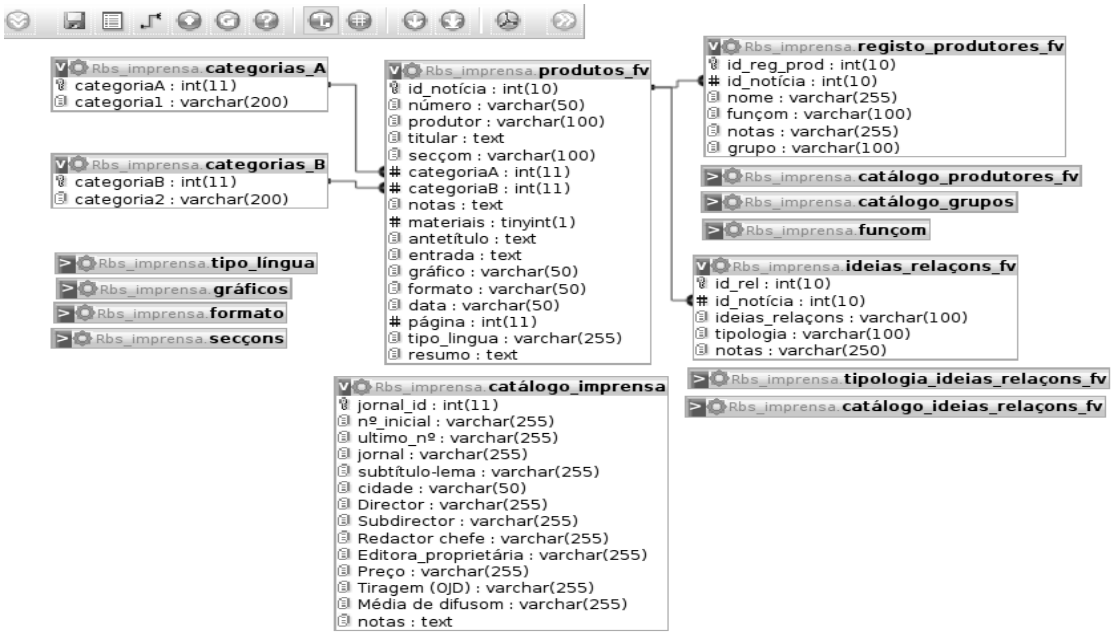


Figura 3. Esquema da Base de Imprensa (1974-1978).
Grupo Galabra – Projecto Fisempoga (elaboraçom própria)

A Base de Imprensa, por sua vez, tem ainda um par de peculiaridades derivadas da natureza dos materiais que permite extrair e armazenar. Por um lado, o carácter geral da informaçom presente tanto na imprensa nom diária como nos jornais que abordaremos com esta ferramenta, aconselha localizar sumariamente o espaço em que esta informaçom tem os

seus efeitos, utilizando para isso tantas tabelas de 'categorias_' como julgarmos necessário. No nosso caso, duplicamos as possibilidades de adscriçom da informaçom tanto aos diferentes campos culturais (literatura, teatro, cinema, música, arte, comunicaçom e ensino) como aos campos do poder político e económico (com referência ao ámbito internacional, de Estado, galego, local ou dos enclaves); atendemos também neste ponto às relaçons (com a Lusofonia, Espanha, Catalunha, Euskádi e outros sistemas) e a todo um conjunto de elementos que julgamos pertinentes para a análise do SCG de 1968 a 1982 (como a língua, os símbolos identitários, os agentes e grupos, os prémios ou as instituiçons, sejam estas oficiais, associaçons culturais, Centros Galegos, etc).

Por outro lado, o reduzido número de revistas de informaçom geral e de jornais abordados com esta Base da Imprensa e, sobretodo, o seu carácter quinzenal, semanal ou diário (que obriga a consultar umha grande cantidade de números para cada publicaçom), aconselha utilizar umha base específica para cada cabeceira; isto evita sobrecarregar excessivamente de informaçom umha única base e facilita o manejo posterior dos dados extraídos deste tipo de corpus. Com este objectivo, simplificamos a estrutura desta Base da Imprensa e nom relacionamos o 'catálogo_...' correspondente com o conjunto dos restantes elementos da ferramenta.

A estrutura das relaçons estabelecidas entre as várias tabelas que constituem as nossas três bases de dados possibilita tanto a correcta armazenagem como a análise relacional (com abordagens quantitativas e qualitativas) da informaçom de vário tipo recolhida do corpus de livros, publicaçons periódicas e jornais. Precisamente, aos efeitos de recolher e visualizar com maior facilidade e eficiência esta informaçom utilizamos o sistema OpenOffice Base como frontal onde construímos os **formulários** necessários para cada umha das bases com que abordamos o corpus do projecto [Figura 4].

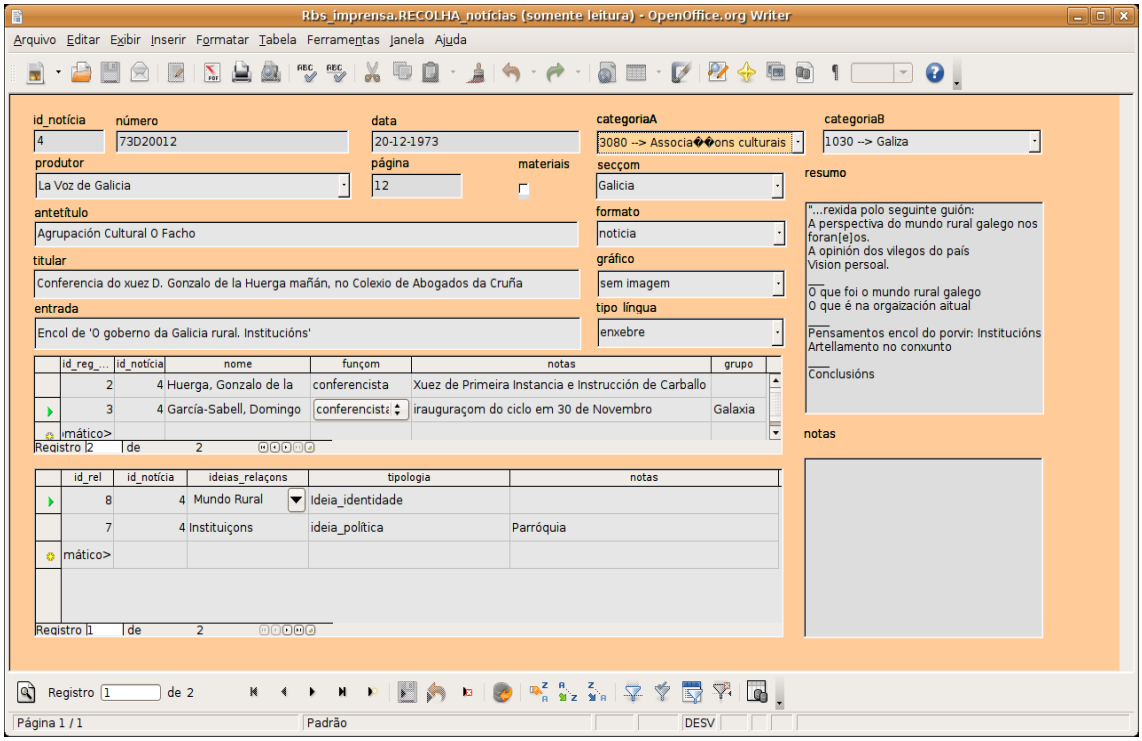


Figura 4. Formulário da Base de Imprensa (1974-1978).
Grupo Galabra – Projecto Fisempoga (elaboraçom própria)

No caso da Base de Imprensa, foi necessário construir apenas um formulário com os campos da tabela 'produtos_...' e incluirmos nele dous subformulários, um aos efeitos de registar as presenças e as relaçons dos produtores no produto concreto publicado na revista de informaçom geral de periodicidade nom diária ou no jornal, e outro para à recolha sistemática e ilimitada neste mesmo corpus de todas as ideias e as relaçons detectadas nos materiais consultados.

Na Base de Livros e na Base de Revistas, por seu lado, a recolha eficiente e a cómoda visualizaçom da informaçom exige já a construçom de dous formulários ao efeito. Quanto à Base de Livros, o primeiro formulário permite visualizar e completar os campos necessários para descrever, localizar e catalogar o registo, assi como recolher num subformulário todas as informaçons precisas para a identificaçom, a atribuiçom da funçom desempenhada e do grupo a que pertencem os produtores relacionados com todos e cada um dos livros e folhetos censados no nosso corpus [Figura 5].

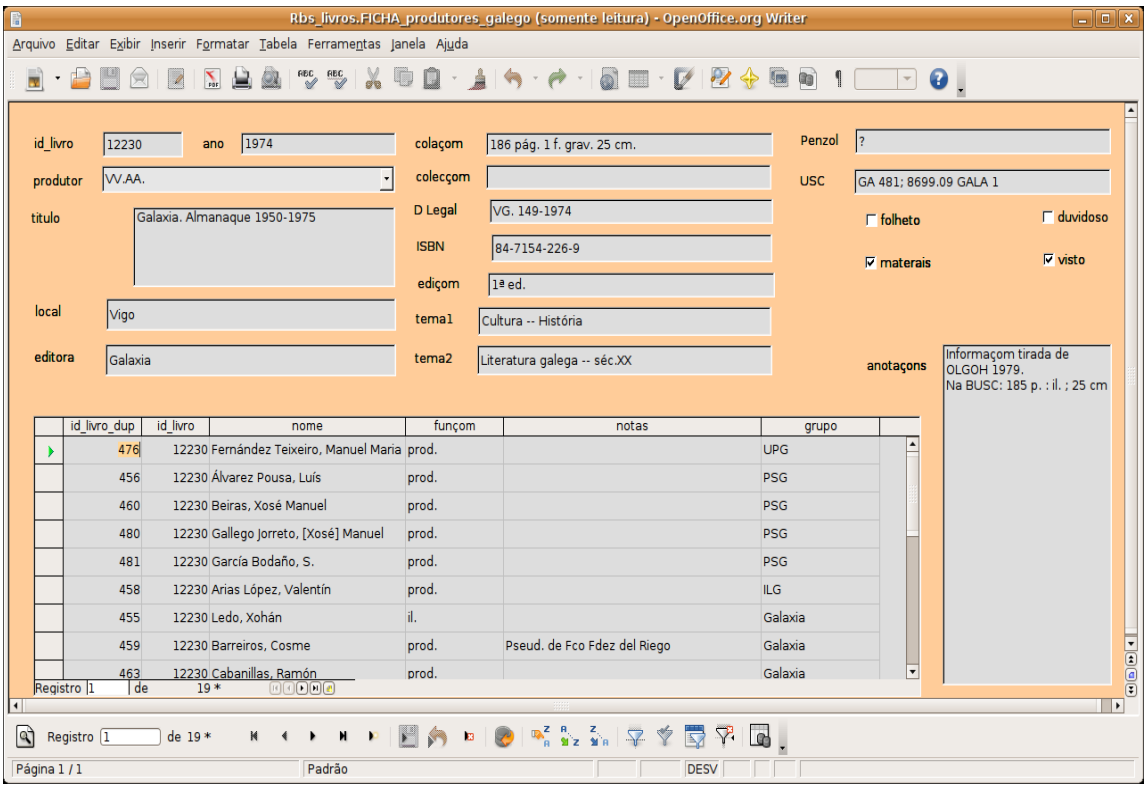


Figura 5. Formulário-Ficha da Base de Livros (galego 1974-1978).
Grupo Galabra – Projecto Fisempoga (elaboraçom própria)

O segundo formulário construído para a Base de Livros está formado apenas polos campos do 'catálogo_livros_1974-78_...' imprescindíveis para a identificaçom do registo e por três subformulários que permitem 1) a visualizaçom e a recolha da tipologia da produçom quanto a tipo de editor, local, língua(s) e produto; 2) a atribuiçom a cada referência de todos os códigos CDU necessários para a sua correcta identificaçom quanto ao assunto abordado e 3) a recolha de todas as ideias e relaçons presentes no livro em causa [Figura 6].

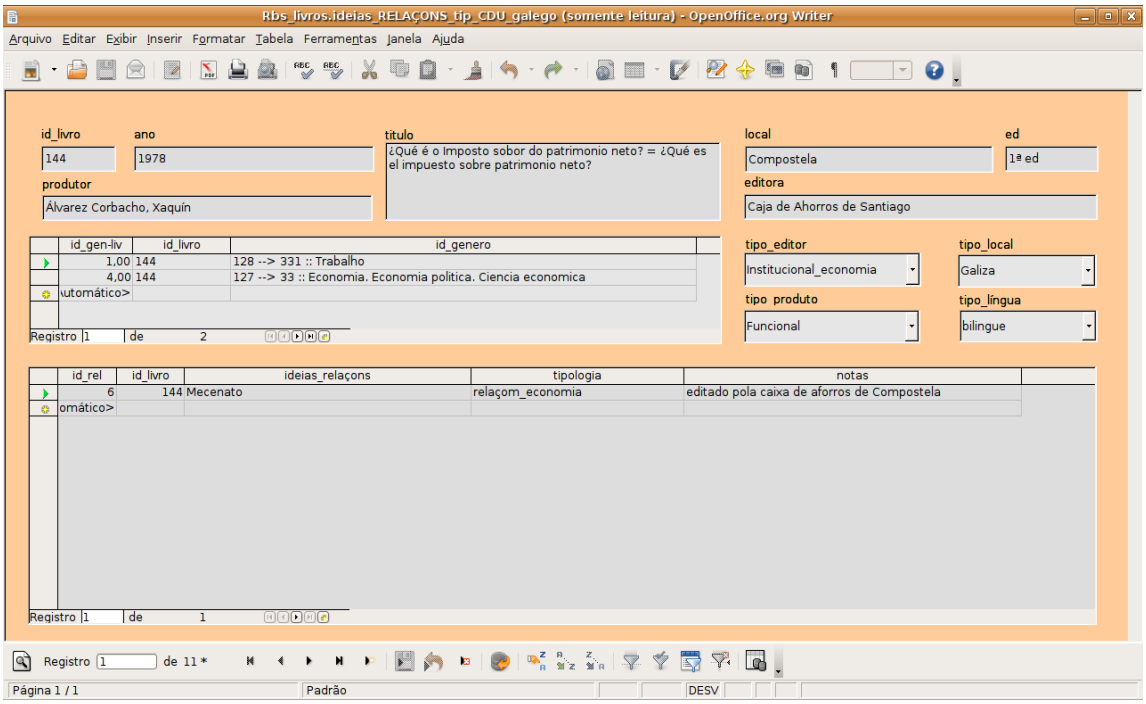


Figura 6. Formulário-Relaçons da Base de Livros (galego 1974-1978).
Grupo Galabra – Projecto Fisempoga (elaboraçom própria)

Para a abordagem do corpus através da Base de Revistas construímos dous formulários mui similares aos anteriormente descritos para as outras ferramentas relacionais do projecto Fisempoga. No dispositivo que permite o registo e

a visualizaçom do 'catálogo_rv' fôrom incorporados os subformulários correspondentes tanto às tabelas de 'registo_produtores_rv', onde recolhemos as relaçons estáveis dos produtores com as publicaçons periódicas, como à tabela onde armazenamos a tipologia das revistas ('tipologia_rv') quanto ao grupo editor, local e língua de ediçom, público alvo, temática preferente e ámbito de acçom das publicaçons [Figura 7].

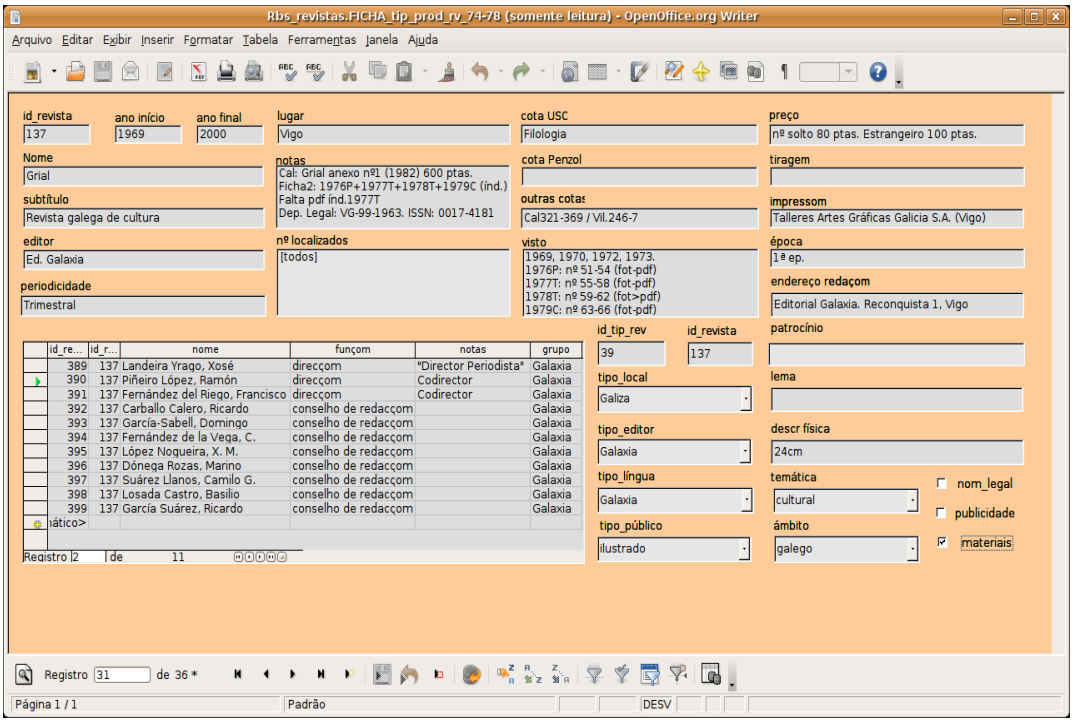


Figura 7. Formulário-Ficha da Base de Revistas (1974-1978).
Grupo Galabra – Projecto Fisempoga (elaboraçom própria)

O segundo formulário desta Base de Revistas é equivalente ao destinado à recolha de informaçom da imprensa e consta de todos os campos da tabela 'produtos_rv' por meio dos quais localizamos, identificamos e descrevemos o resultado da concreta tomada de posiçom de cada produtor (título, resumo, data de publicaçom, nº de exemplar e páginas, secçom, tipo de produto, língua e temática). Assi mesmo, este frontal inclui também os subformulários necessários para visualizar e registar tanto os produtores relacionados com essa tomada de posiçom, como para recolher sistematicamente todos os tipos e categorias de ideias e relaçons detectadas no produto em foco [Figura 8].

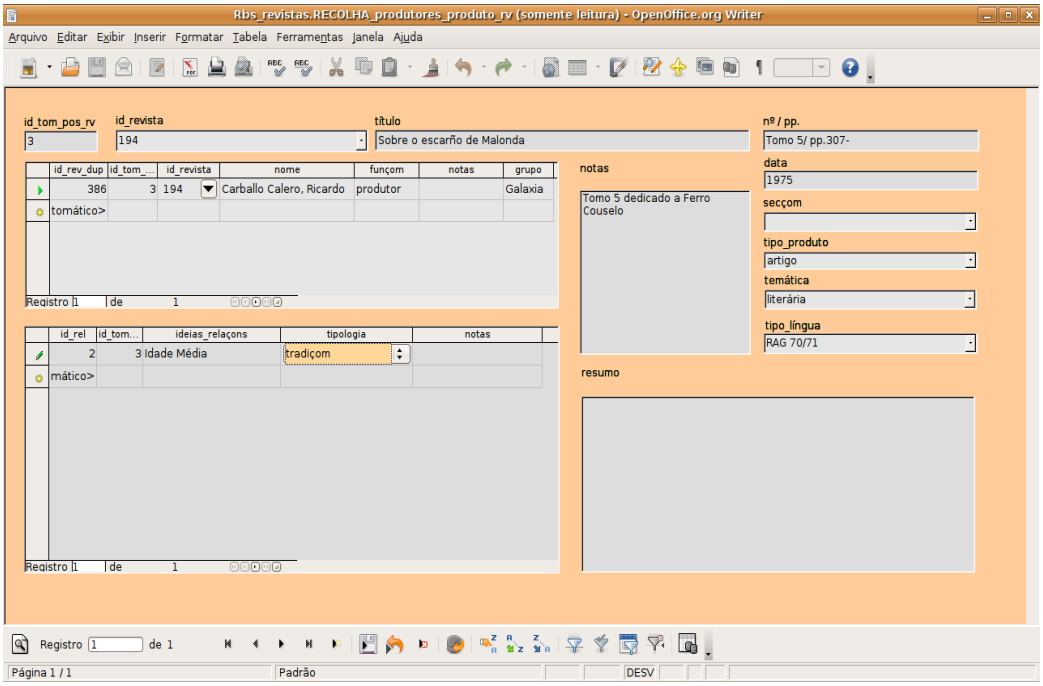
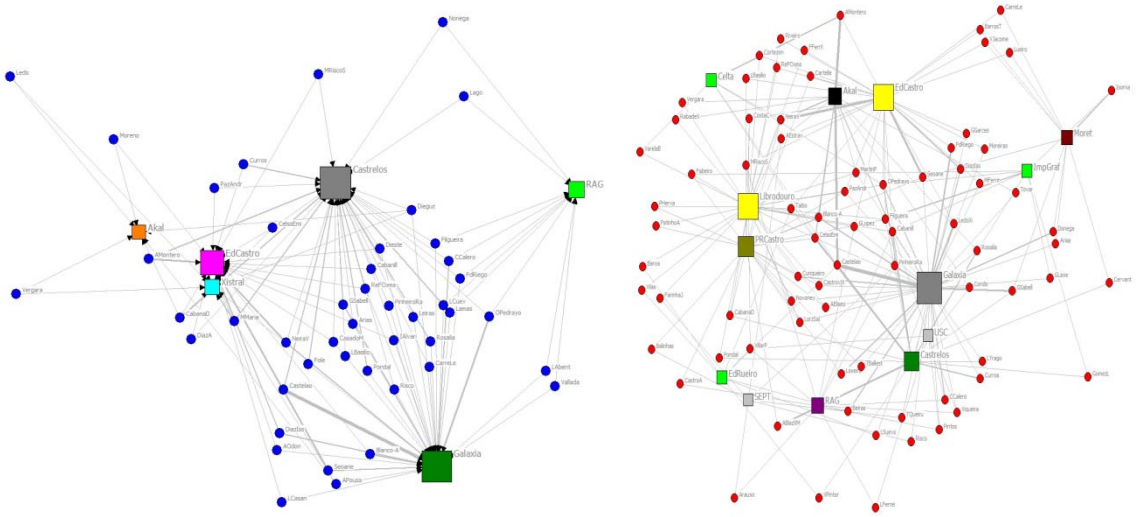


Figura 8. Formulário-Relaçons da Base de Revistas (1974-1978).
Grupo Galabra – Projecto Fisempoga (elaboraçom própria)

Por último, aos efeitos de recolher de maneira individualizada e armazenar as sucessivas tomadas de posiçom que dim respeito apenas ao **grau de consagraçom** de cada produtor (prémios recebidos, pertença a instituiçons etc), fabricamos umha base de dados e um formulário ('trajectória') para arrumarmos esse tipo concreto de tomadas de posiçom. Através destas e das restantes informaçons sobre as tomadas de posiçom recolhidas e armazenadas com as ferramentas que acabamos de descrever, estamos em disposiçom de desenhar a trajectória e a rede de relaçons de cada um dos produtores que actuam no SCG entre 1968 e 1982.

A Plataforma em que estám integradas as várias bases de dados descritas nestas páginas constitui, em síntese, umha macro-estrutura relacional que possibilita a recolha, a armazenagem, a visualizaçom e a análise da informaçom de acordo com a metodologia e os procedimentos utilizados em Fisempoga e, nesta fase do trabalho, resolve as necessidades da equipa investigadora para atingir o objecto de estudo do projecto tal como foi configurado.

Apontamos ainda que, para além destas ferramentas relacionais (que constituem a principal achega tecnológica e procedimental de Fisempoga), contamos também com dispositivos de tratamento bibliográfico de uso comum (JabRef, Wikindx, Refwords) através dos quais cubrimos as nossas necessidades de elaboraçom e abordagem colaborativa de conjuntos bibliográficos volumosos, resultado da consulta de vários catálogos em rede, e com os quais arrumamos e abordamos a numerosa bibliografia existente sobre o objecto de estudo de Fisempoga. Assi mesmo, como já foi indicado, o projecto emprega também a Análise de Redes Sociais para organizar, analisar e visualizar a informaçom proporcionada polo nosso corpus [Figura 9].



1968-1973 **1974-1978**

Figura 9: Incorporaçom de novos produtores e editoras
Grupo Galabra – Projecto Fisempoga (Samartim e Cordeiro Rua, 2009)

Por outro lado, completamos as nossas **ferramentas teórico-metodológicas** principais (Even-Zohar, Bourdieu e Torres Feijó) com o recurso às propostas doutros investigadores que, adaptando ou continuando os postulados teóricos de carácter sociológico, sistémico e relacional, contribuem para a correcta resoluçom das necessidades apresentadas no processo de estudo do SCG no período abrangido polo projecto Fisempoga. Entre outros, destacamos polas suas utilidades concretas para o projecto os trabalhos de Rakefet Sela-Sheffy (1997, 2002) sobre os processo de construçom sistémica e do cánone; os contributos de Michelle Lamont et al (2000) sobre fronteiras (*borders*) entre sistemas culturais; as investigaçom de Wouter de Nooy (2006) utilizando a Análise de Redes Sociais para o estudo da acçom das elites nos campos culturais; e os trabalhos de geografia cultural e análise estatística de Franco Moretti (2005), estes últimos no sentido de que servem de ponto de partida para as abordagens quantitativas e as representaçons gráficas dos espaços geográficos de ediçom nas margens do SCG entre 1968 e 1982.

Igualmente, para a abordagem dos processos de construçom identitária/ nacional destacamos especialmente os trabalhos de Beramendi (1999), já que o professor da USC desenha um quadro teórico que permite estudar as ideias que sustentam o sentimento de pertença a umha determinada comunidade (neste caso, nacional) e aplica à Galiza de pré-guerra o instrumental analítico que acompanhamos em Fisempoga para a identificaçom, catalogaçom e abordagem das ideias sobre a identidade diferenciada da Galiza presentes no SCG entre 1968 e 1982.

Em última instância, a experiência acumulada na abordagem do SCG entre 1968 e 1982 nos trabalhos desta equipa prévios ao projecto Fisempoga perminte-nos afirmar, a nível geral e com carácter operativo, o seguinte em relaçom com a utilidade e oportunidade dos métodos e ferramentas utilizados nesta investigaçom:

1) A diversificaçom das acçons dos principais grupos actuantes no SLG durante este período histórico, criando ou reforçando consideravelmente campos até entom inexistentes ou pouco desenvolvidos num SCG em construçom, obrigam à

consideraçom das relaçons do campo literário com os restantes campos culturais (principalmente com os campos artístico, musical e cinematográfico) neste período histórico.

2) Do mesmo jeito, do carácter claramente heterónomo do conjunto do SCG verificado neste momento de mudança política resulta a necessidade de abordar o estudo das relaçons dos campos (com especial incidência no campo literário) que conformam este sistema cultural emergente com os campos do poder da Galiza de 1968 a 1982, isto é, com os sectores do espaço social onde se concentra a acumulaçom de recursos (poder económico) e a capacidade para gestioná-los (poder político).

3) Assi mesmo, o conhecimento das margens e das relaçons do SCG exige:

a) aprofundar no estudo das relaçons do SCG com Portugal e com a Lusofonia no seu conjunto, já nom apenas em virtude das relaçons históricas estabelecidas entre ambos os espaços (*referente de reintegraçom* para o galeguismo historicamente considerado em base à proximidade geográfica e cultural entre ambos os sistemas, que compartilham um conjunto alargado de elementos repertoriais, principalmente, que nom unicamente, a língua), mas também o estudo destas relaçons deve ser feito em funçom dos contactos de carácter político estabelecidos entre grupos de ambos os sistemas neste período;

b) alargar o estudo destas relaçons ao sistema cultural (em) espanhol (histórico *referente de oposiçom* para o galeguismo), que compartilha espaço social com o SCG em virtude do indicado carácter emergente deste último;

c) extender, finalmente, este estudo das relaçons intersistémicas ao conjunto dos sistemas peninsulares envolvidos no mesmo processo de mudança política (principalmente Cataluha e Euskádi, históricos *referentes de analogia* para o galeguismo), em funçom do carácter heterónomo anteriormente assinalado.

4) Por último, a impossibilidade de mapear o SCG para detectar estas relaçons unicamente através da bibliografia existente, assi como de abordar o estudo da fabricaçom de ideias e estratégias de socializaçom experimentadas polos principais grupos e agentes sem recorrer a um corpus tam volumoso e diverso como o contemplado em Fisempoga, fai necessário estabelecer procedimientos e mecanismos (um conjunto de dispositivos como os descritos nesta comunicaçom) que possibilitem a recolha, a abordagem dos materiais e o seu efectivo tratamento relacional.

Estas conclusons parcelares tiradas das análises anteriores do SCG de 1968 a 1982, a trajectória do grupo Galabra que sustenta a equipa de investigaçom deste projecto e a coerência com os pressupostos metodológicos de carácter sistémico, sociológico e relacional de que parte o pessoal de Fisempoga, explicam e justificam suficientemente, pensamos, a clara evoluçom experimentada polos membros da equipa do projecto desde o estudo concreto do sistema literário até a abordagem do feito literário como umha parte dos estudos na cultura.

Em síntese, e de acordo com o exposto até aqui, interessa-nos destacar para concluir esta comunicaçom, por um lado, a estreita relaçom existente entre a utilizaçom dumha tecnologia específica e as possibilidades de seleccionar, abordar e compreender um determinado objecto de estudo e, por outro lado, a utilidade das ferramentas empregadas actualmente no projecto de investigaçom Fisempoga para a resoluçom de problemas e a superaçom de antigas necessidades que diziam respeito, fundamentalmente, à recolha ilimitada de relaçons e repertórios (temáticas, ideias...) do nosso corpus de livros, revistas e imprensa, e ao seu posterior tratamento compartilhado dum ponto de vista relacional por meio de abordagens tanto quantitativas como qualitativas.

Bibliografia Citada:

Beramendi, J. G. (1991). El Partido Galleguista y poco más. Organización de ideologías del nacionalismo gallego en la II Repúbica. In Beramendi, J. G. & Máiz, R. (comps), *Los Nacionalismos en la España de la II República*. Santiago de Compostela / México: Consello da Cultura Galega/ Siglo Veintiuno, (pp. 127-170).

Bourdieu, P. (1992). *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Éditions du Seuil.

De Nooy, W. (2006). Stories, Scripts, Roles, and Networks. *Structure and Dynamics: eJournal of Anthropological and Related Sciences*, 1-22.

Dominguez, C. (2006). Literary Emergence as a Case Study of Theory in Comparative Literature. *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 8.2. http://www.swan.ac.uk/german/bcla/clcwebjournal/clcweb06-2/dominguez06.html (consultado na Internet em 30 de Novembro de 2008).

Even-Zohar, I. (2005). Papers in Culture Research. http://www.tau.ac.il/~itamarez/works/books/ez-cr2004-toc.htm (consultado na Internet em 30 de Novembro de 2008).

Hanneman, R. & Riddle, M. (2005). *Introduction to Social Network Methods*. Riverside, CA: University of California, Riverside.

Lamont, M. & Kaufman, J. & Moody, M. (2000). The Best of the Brightest: Definitions of the Ideal Self among Prize-Winning Students. *Sociological Forum*, Vol. 15, nº 2. (Jun.), 187-224.

Moretti, F. (2005). Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History. London: Verso

Rodríguez, J. A. (2005). Análisis estructural y de Redes. Cuadernos Metodológicos 16. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Samartim, R. L.I. & Cordeiro Rua, G. (2008). O Pensamento Cultural Galego em Referência a Portugal: Posiçom e Funçom de Ideias e Grupos no Tardofranquismo e na Transiçom. In *Actas do I Congresso Internacional 'O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro entre 1850 e 2000'*. Lisboa, IN-CM [no prelo].

Sela-Sheffy, R. (1997). Models and Habituses as Hypotheses in Culture Analysis. *Canadian Review of Comparative Literature / Revue Canadienne de Littérature Comparée,* XXIV/1, 35-47.
Sela-Sheffy, R. (2002). Canon Formation Revisited: Canon and Cultural Production. *Neohelicon*, XXIX, 2, 141-159.
Torres Feijó, E. J. (2004). Contributos sobre o objecto de estudo e metodologia sistémica. Sistemas literários e literaturas nacionais". In Abuín, A. & Tarrío, A. (coord.), *Bases Metodolóxicas para unha Historia Comparada das Literaturas da Península Ibérica*. Santiago de Compostela: USC.

(Re)Imaginar a nação – representações identitárias na ficção pós-colonial de língua portuguesa

Ana Margarida Fonseca
Instituto Politécnico da Guarda
anafonseca@ipg.pt

Resumo: Ligação da literatura a um sentido nacional tem sofrido nos últimos anos um impulso renovado em virtude do grande desenvolvimento dos estudos pós-coloniais, especialmente atentos à importância da "nação enquanto narração" (Bhabha). Considera-se, assim, que o discurso literário constitui um meio privilegiado para a representação de imagens de identidade colectiva, ainda que nem sempre a entidade nacional se constitua em referente explícito, abrangendo sobretudo aspectos simbólicos e metafóricos onde o colectivo se dá a ler através do que é específico e individual. É com este pano de fundo que nos propomos reflectir, de forma necessariamente sucinta, sobre a construção das identidades nacionais e culturais em quatro narrativas: *O Esplendor de Portugal* de António Lobo Antunes e *Pedro e Paula* de Helder Macedo, ambos portugueses; *Terra Sonâmbula* do escritor moçambicano Mia Couto e *A Geração da Utopia*, do angolano Pepetela.
Tendo em vista a imprescindibilidade de uma visão de síntese, faremos um trajecto pontuado por cinco palavras-chave – memória, alteridade, fronteira, mestiçagem, utopia. Entendendo a nação como um construto variável, historicamente determinado e em permanente redefinição, o contexto pós-colonial em que nos inserimos implica a urgência de re-historicizar e re-localizar o olhar crítico, que se pretende que seja, também ele, situado sobre a fértil ambivalência das fronteiras. A (re)configuração identitária não pode, na verdade, ignorar a importância da experiência histórica do colonialismo, as tensões e as virtualidades que lhe estão subjacentes e o modo como umas e outras são assumidas em termos de memória colectiva.

Não sendo uma questão nova, a ligação da literatura a um sentido nacional tem sofrido nos últimos anos um impulso renovado em virtude do grande desenvolvimento dos estudos pós-coloniais, especialmente atentos à importância da "nação enquanto narração", para usar a expressão consagrada de Homi Bhabha (1990). Considera-se, assim, que o discurso literário constitui um meio privilegiado para a representação de imagens de identidade colectiva, ainda que nem sempre a entidade nacional se constitua em referente explícito e, mesmo quando tal acontece, a rede de significações textuais abranja sobretudo aspectos simbólicos e metafóricos onde o colectivo se dá a ler através do que é específico e individual.

É com este pano de fundo que nos propomos reflectir, de forma necessariamente sucinta, sobre a construção das identidades nacionais e culturais em quatro narrativas: *O Esplendor de Portugal* de António Lobo Antunes e *Pedro e Paula* de Helder Macedo, ambos portugueses; *Terra Sonâmbula* do escritor moçambicano Mia Couto e *A Geração da Utopia*, obra angolana da autoria de Pepetela. Por razões de clareza e brevidade , optámos por fazer um trajecto pontuado por cinco palavras-chave, representando, cada uma delas, um momento de provisória paragem neste percurso de indagação que se assume, naturalmente, como incompleto e precário. Ao mesmo tempo, desejamos acentuar a ideia de que concebemos as identidades como identidades-a-caminho, ou seja, construtos em permanente redefinição, no espaço/tempo do pós-colonialismo português. Assim, mais do que a descrição de identidades, interessa-nos a análise das *interacções* que originam representações (Mignolo, 2000:18), ou seja, a observação dos processos pelos quais os sujeitos e as comunidades se auto-representam e representam os outros, articulando desse modo dimensões de mesmidade e de alteridade. Neste sentido, dirigimos uma atenção particular à comum experiência colonial, na dupla perspectiva da antiga potência imperial e dos espaços nacionais emergentes dos processos de descolonização.

1. Memória

Nas quatro obras analisadas, a memória individual entrelaça-se com a memória colectiva para traçar o quadro de uma contemporaneidade dividida por três espaços – Angola, Moçambique e Portugal – , e sobre um período histórico em grande medida coincidente: a segunda metade do século XX, marcado pela Revolução de Abril de 1974 e pela posterior independência das colónias africanas. A representação do *acontecido* enquanto *recordado* convoca um entendimento da memória enquanto *prática*, pois é pela reinterpretação das imagens do passado, em contínua relação com o presente, que a construção identitária se torna possível, tanto no plano individual como no plano colectivo. Entre o excesso de memória das personagens de Lobo Antunes, que as encerra num perpétuo presente, e a tentativa de resgate da memória colectiva levada a cabo em *Terra Sonâmbula*, desenvolvem-se distintas experiências da temporalidade, marcadas em todos os casos pela relação dinâmica entre passado, presente e futuro.

Sendo, em grande parte, de uma memória traumática que se trata – pois falamos de um tempo marcado pela experiência da guerra colonial, das guerras civis moçambicana e angolana, da saída abrupta dos portugueses de África – a condição testemunhal do autor deposita nas personagens a responsabilidade de representar um real frequentemente silenciado pelos discursos literários contemporâneos, num jogo de correspondências não lineares entre imaginação, testemunho, memória e ficção. Não existindo essências que possam ser "encontradas" ou retidas, importa assinalar que, como refere Helena Carvalhão Buescu, "recordar […] é (re-cordar) *implicar outra vez o coração* – como sinédoque de uma total implicação existencial – para reviver o recordado" (Buescu, 2001:283). É também para esse sentido profundamente humano, que compromete o sujeito com a escrita da sua própria história (mesmo quando, na aparência, é outro que fala e é de outro que se fala) que as obras em análise se orientam, rompendo os silêncios de uma memória histórica lacunar. Em contexto pós-colonial, a atitude de reescrita da história revela-se pertinente não só para ex-colonizados, como também para ex-colonizadores, uma vez que estes últimos são desafiados a questionar uma história ideologicamente determinada pelos princípios do Estado Novo e dos seus mitos imperiais. Assim, por vias distintas, quer os textos ficcionais de Helder Macedo e Lobo Antunes quer as narrativas de Pepetela e Lobo Antunes convergem na preocupação com a escrita de uma história alternativa que inscreva a memória daqueles de quem não se fala – os retornados desiludidos, os ex-colonos humilhados na ilusão do poder, os africanos mergulhados na miséria absoluta – e recupere também, à maneira de denúncia, as subtis subversões, as pequenas tiranias, as cobardias caladas, os heroísmos traídos

2. Alteridade

Se a identidade supõe, em todos os casos, o contacto com a diferença, o processo de "tornar outro" reveste-se de uma especial complexidade no império colonial português, pondo em relevo a importância dos conceitos de poder, autoridade e classe. Sendo estes conceitos relacionais, observamos que não só entre colonizadores e colonizados, como também entre os próprios colonos e entre estes e a metrópole, se estabelece uma rede de submissões sucessivas, abalando os binarismos pretendidos pelas ideologias colonialistas.

Sobretudo através do discurso de Isilda, Lobo Antunes expõe de forma particularmente aguda a debilidade do poder exercido pelos colonos portugueses, ao revelar que a hegemonia dos portugueses sobre os africanos estava condicionada pelo envolvimento de todos – portugueses da metrópole, colonos ricos e pobres, colonizados – em variados jogos de poder. Seguindo a lição aprendida do pai, a protagonista de *O Esplendor de Portugal* põe a nu a alterização do colono no interior do império colonial português:

> O meu pai costumava explicar que aquilo que tínhamos vindo procurar em África não era dinheiro nem poder mas pretos sem dinheiro e sem poder algum que nos dessem a ilusão do dinheiro e do poder que de facto ainda que o tivéssemos não tínhamos por não sermos mais que tolerados, aceites com desprezo em Portugal, olhados como olhávamos os bailundos que trabalhavam para nós e portanto de certo modo éramos os pretos dos outros da mesma forma que os pretos possuíam os seus pretos e estes os seus pretos ainda em degraus sucessivos descendo ao fundo da miséria. (Antunes, 1997:255)

A exposição da rede sucessiva de submissões e subalternidades, sintetizada na expressão "os pretos dos outros", remete para o "acentrismo" do império colonial português a que se refere Boaventura Sousa Santos (1994:133), na oscilação entre a condição de colonos (e, por isso, imbuídos de superioridade) e a condição de emigrantes a que se viram remetidos os portugueses nas colónias. Não um, mas muitos centros; não uma, mas uma, mas muitas periferias – "estar entre" parece ser o sentimento prevalecente nas personagens de Lobo Antunes, numa consciência de estar à margem que inviabiliza a construção de identidades estáveis.

Em contrapartida, nas obras africanas, o destaque é dado à persistência de comportamentos neocoloniais que prolongam as relações de subalternização nas jovens nações independentes, agora entre as elites que assumiram os poderes político e económico e o povo. Em *A Geração da Utopia*, a sentença lapidar do angolano Malongo – "O igualitarismo terminou, há sítios para uns e há sítios para outros" – traduz o fim da utopia de uma geração que terá acreditado na possibilidade de construir uma sociedade sem classes. Para quem zelava pela preservação de um estatuto recém-adquirido, marcar a fronteira entre "uns" (os que se apropriaram dos privilégios) e os "outros" (a imensa maioria que permaneceu na miséria) manifesta-se tão importante quanto tinha sido para o regime colonial erguer a barreira entre colonizador e colonizado. A tentativa de construção de um "nós" angolano ou de um "nós" moçambicano esbarra, pois, na profunda cisão entre elites e povo, representada por Pepetela no plano mais vasto da nação angolana e por Mia Couto no plano alegórico da pequena vila de Matimati.

Conclui-se, assim, que nas obras em estudo o "outro" não é sempre facilmente reconhecível, nem se resume à dicotomia (ex-)colonizador/(ex-)colonizado. Na tensão entre o eu e o outro, são múltiplas as formas assumidas pela alteridade e múltiplos também os caminhos que levam à cisão ou à integração da consciência da outridade. O conceito de fronteira e a sua intrínseca ambiguidade – pois as linhas que me separam do outro são também as que me permitem a ele chegar – assumem-se, deste modo, como fundamentais, uma vez que é de atravessamentos e de transgressões que os espaços sociais e humanos se fazem, por maioria de razão em contextos pós-coloniais como aqueles em que inserimos a nossa reflexão.

3. Fronteira

Reconhecida a ambivalência do conceito de fronteira, observamos que este se revela particularmente apto a dar conta da heterogeneidade das relações culturais activadas pelas situações coloniais e pós-coloniais. Se a fronteira revela e, em certo sentido, cria diferenças – como o bem sabiam os poderes coloniais, interessados na afirmação de limites quer territoriais quer simbólicos –, ela permite igualmente o contacto e a mútua fecundação, à semelhança de uma membrana ou de um filtro cuja permeabilidade possibilita a incorporação do exterior no interior (Lotman, 1990). Nas obras em análise, representam-se fracturas e tensões em torno de fronteiras instáveis e heteronimicamente caracterizadas, sendo essencial observar as interacções geradas nestas zonas fronteiriças ou zonas de contacto, numa atitude que deve permanecer atenta às assimetrias das relações de poder, à força dos estereótipos e às potencialidades do atravessamento para o território do outro.

Na verdade, importa não esquecer que a fronteira, se é em muitos casos condição de enriquecimento pessoal e colectivo, pode apresentar-se igualmente com o peso insuportável da exclusão. O isolamento em que vivem as personagens de *Terra Sonâmbula*, o desespero existencial do mestiço Carlos de *O Esplendor de Portugal* ou o exílio auto-imposto de Aníbal no romance de Pepetela, põem em relevo a importância de evitar uma acepção acrítica e celebratória do conceito. Deste modo, a especificidade contextual implicará uma leitura sensível às diversas configurações do *lugar* fronteiriço, numa ponte contínua entre o literal e o metafórico, a abertura e o encerramento, o colonial e o pós-colonial. Esta atenção não exclui, como se compreenderá, o reconhecimento da "disponibilidade cultural da zona fronteiriça" (Santos, 1994:136), a qual constitui, a nosso ver, um potencial significativo oferecido aos escritores colocados nos interstícios das culturas, através da interrogação de si mesmos e dos mundos plurais onde se situam.

4 Mestiçagem

Será, assim, na atenção à ambivalência das fronteiras que entendemos a discussão dos conceitos que pretendem traduzir a instabilidade das margens e o encontro produtivo das diferenças: hibridismo, transculturação (prevalentes nos estudos pós-coloniais), mas também mestiçagem, numa acepção especificamente cultural que se enraíza, acima de tudo, na teorização e na prática literária de Mia Couto. Segundo cremos, importa entender estes conceitos como afirmação da condição fronteiriça das culturas, recusando quer os essencialismos inerentes ao discurso colonial e grande parte dos discursos anti-coloniais quer a eventual omissão do exercício de poder das culturas hegemónicas. Na verdade, julgamos que o hibridismo não representa, como se poderia pensar, a dissolução das fronteiras, mas antes a afirmação da sua permeabilidade e instabilidade. São, assim, retidas as condições de desigualdade presentes na relação colonial, assinalando-se que a presença da alteridade no discurso autoritário vem questionar precisamente os pressupostos do seu exercício.

As identidades impuras das personagens ora se constituem em condição de resistência social e humana – como melhor se evidencia nos textos de Mia Couto e Helder Macedo – ora revelam como a incorporação da alteridade pode assumir os muitos rostos da alienação e do ensimesmamento, conforme testemunha a narrativa de Lobo Antunes. Nesta última, a ambiguidade na definição das fronteiras apresenta-se como projecção metonímica da identidade estilhaçada das personagens, ansiando-se pela segurança de limites que logo à partida se reconhecem violados. É assim que Carlos, o filho mestiço do colono Amadeu e de uma lavadeira negra, integrado na família branca no intuito de esconder o escândalo da origem, se revela incapaz de incorporar a alteridade étnica e cultural, rejeitando "*a cor e a espessura do seu próprio sangue*" (Antunes, 1997:128) no terror de se descobrir outro. Em contrapartida, é no assumir das contradições que a personagem Paula, do romance de Helder Macedo, apresenta a possibilidade de resistir a binários enclausurantes, procurando uma terceira via, um outro espaço de afirmação identitária em que a liberdade, a auto-determinação e a consciência política se assumam como valores fundamentais.

Deste modo, a impureza – ou, no sentido eminentemente cultural em que o entendemos, o híbrido ou o mestiço – representa sobretudo o desafio do sujeito e das comunidades face a uma realidade inquieta, sendo muito distintas as consequências da transgressão das fronteiras. Contrariando a indesejável tendência para universalizar estes conceitos, consideramos que é retendo o seu potencial de resistência que a mestiçagem poderá representar uma condição de renovação das culturas, desconstruindo discursos autoritários e instaurando um espaço de criatividade e de libertação. É neste espaço, ou *entre espaço*, ou Terceiro Espaço (Bhabha, 1994: 36 e *passim*) que as culturas, particularmente as coloniais e pós-coloniais, se podem desenvolver, abalando os fundamentos da autoridade e chamando a atenção para a capacidade de subversão das culturas menorizadas.

O conceito de hibridismo, tal como Homi Bhabha o propõe, apresenta-se pois como uma forma de subversão de comportamentos autoritários e é este sentido, secundarizado em muitos dos seus usos em contextos pós-coloniais, que nos importa sublinhar no âmbito da presente reflexão. A ambivalência do híbrido permite minar as dicotomias instituídas na relação colonial, o que abre caminho para outras formas de oposição aos discursos hegemónicos:

> Resistance is not necessarily an oppositional act of political intention, nor is the simple negation or exclusion of the 'content' of another culture, as a difference once perceived. It is the effect of an ambivalence produced within the rules of recognition of dominating discourses as they articulate the signs of cultural difference and reimplicate them within the deferential relations of colonial power – hierarchy, normalization, marginalization and so forth. (Bhabha, 1990:110-111)

5. Utopia

Comum a todos os textos e elemento estruturante dos seus sentidos surge o que poderemos designar por "impulso alegórico", o que se manifesta pelo estabelecimento de uma estreita relação entre o individual e o colectivo, no sentido em que os percursos das personagens se interligam com a representação de comunidades nacionais. Como parte deste impulso alegórico, a questionação do futuro assume uma importância fundamental na construção ideológica das narrativas, projectando uma realidade sonhada ou idealizada que modifica as insatisfatórias condições do presente.

Stephen Slemon refere que é próprio da alegoria a crença na possibilidade de transformação pois, ao evidenciar que a história é um discurso sujeito a reinterpretação e não uma sequência de acontecimentos imutáveis, as narrativas alegóricas pós-coloniais revelam a capacidade de subversão dos mitos imperiais (Slemon,1988:164). Neste sentido, a projecção de uma realidade futura pode, em alguns casos, assumir contornos utópicos mas, entre o cepticismo e a esperança, o que sobressai é a crença numa certa ideia de regeneração, de "melhoramento" do real, o que aponta já para caminhos de reconstrução das identidades pessoais e colectivas, apesar das carências evidenciadas no presente. A excepção apresenta-se em *O Esplendor de Portugal*, onde o círculo obsessivo do passado a que fizemos anteriormente referência não se rompe, deixando – como serpente que morda a própria cauda – uma sugestão de irresolubilidade.

O poder mobilizador e anti-conformista da representação utópica surge, assim, na nossa interpretação, como o meio para a leitura de um futuro cuja prefiguração, sendo diversa nos quatros textos analisados, assenta na possibilidade de sujeitos e comunidades se abrirem à experiência totalizadora da mestiçagem. A representação utópica, sendo uma *ucronia* (não-tempo) e uma *utopia* (não-espaço), remete para um estado ideal que pode vir a ser alcançado no futuro – é este o grande poder mobilizador e anti-conformista do pensamento utópico, exigindo uma "compreensão profunda da realidade" pois se torna "chamada de atenção para o que não existe como (contra)parte integrada, mas silenciada, do que existe" (Santos,1994:278). No presente contexto, é sobretudo este potencial de mudança que desejamos salientar, uma vez que não se trata de considerar a representação de utopias em si mesmas, mas sim uma abertura ao pensamento utópico, enquanto desejo de um futuro radicalmente outro.

Assim sendo, observamos em *Pedro e Paula*, *Terra Sonâmbula* e *A Geração da Utopia* uma reserva de esperança que se alicerça no assumir das contradições e das ambivalências, procurando activamente, no encontro com o outro, um real que está ainda por construir. A fertilidade que assegura a continuidade das gerações faz-se metáfora da sobrevivência do desejo utópico, assegurando que a leitura tendencialmente disfórica do presente não se encerra num pessimismo sem solução. Kindzu, Muidinga, Judite ou Filipa são, de formas muito distintas, peças chave na construção do futuro das comunidades nacionais, e é nelas depositada uma confiança que não se esgota na espera imobilizadora nem se consome no desespero da impossibilidade.

Observemos, a este propósito, como em *Terra Sonâmbula* é por meio da profecia e do sonho que a imaginação do futuro se torna mais palpável, tendo em linha de conta o valor projectivo destas formas tradicionais de modelização do real. A "voz longínqua" da oratura, "lembrança de uma raiz que não foram capazes de nos arrancar" permitirá a devolução da terra moçambicana àqueles que a amam, possibilitando um "novo princípio" (Couto,1992:216), depois da fragmentação social e afectiva sofrida pela comunidade nacional. No que diz respeito aos romances de Helder Macedo e Pepetela, o balanço das utopias revolucionárias – o combate anti-ditatorial, no primeiro caso, e a luta anti-colonial, no segundo, apresenta-se de forma muito distinta. No texto angolano, a morte entrevista do sonho utópico, "corpo em putrefacção" (Pepetela,1993:202) que sobrou do esvaziamento dos ideais, traduz a falência do sonho nacionalista, face ao discurso de enriquecimento fácil que sonega qualquer lógica de serviço à comunidade. Já no caso de *Pedro e Paula*, não é com este pessimismo que se lê o processo revolucionário português, apresentando o narrador-autor uma confiança essencial em relação às conquistas da democracia, ao mesmo tempo que se reconhece que as contradições fazem parte da acção humana quando se luta pelas alternativas a um estado de opressão e clausura. Salvaguardando o que ficou de positivo, declara-se, segundo cremos, uma aposta decidida na capacidade humana de sonhar e de agir pois "antes assim", antes "o assim de agora" que aquilo a que teria conduzido a resignação e o conformismo.

Em contrapartida, a esterilidade reprodutiva e emocional das personagens de *O Esplendor de Portugal* assinala o enclausuramento dos sujeitos numa condição de incomunicabilidade, o que, por extensão metonímica, transmite a descrença na capacidade de reinvenção dos projectos colectivos. A nação sem esplendor de que a narrativa se faz epitáfio encerra com a inscrição FINIS LAUS DEO, traduzindo uma ideia de irreversibilidade que inclui a morte de Isilda e o corte definitivo das relações familiares, como alegoria para a morte de todo um mundo cujos sinais de decadência o romance tinha reunido e ampliado.

Conclusão

Registadas as cinco palavras-chave em torno das quais concentramos alguns dos mais importantes sentidos desenvolvidos neste estudo, cabe-nos ainda sublinhar que centrámos o nosso interesse, acima de tudo, nos modos de construção da identidade nacional nas narrativas consideradas, questionando não a existência de nações ou a sua pertinência num mundo marcado pela pós-colonialidade, mas antes os modelos de nação e os projectos identitários que as narrativas devolvem.

Regressando a *Terra Sonâmbula*, a nação sonhada por Surendra – "o oceano sem nenhum fim" – constitui a prefiguração do que pode ser considerado um projecto nacional alternativo, assente na concepção de um espaço mestiço de fronteiras permeáveis. Trata-se de um projecto inclusivo, que acolhe os que estão situados nas margens de todos os poderes e onde a diversidade e o hibridismo, para além de se apresentarem como condição de vitalidade das culturas, são em si mesmas portadoras de um potencial mobilizador e anti-conformista. Assim, perante o sofrimento provocado pela guerra civil e por condições extremas de subalternidade, abre-se uma reserva de esperança que faz projectar um futuro radicalmente outro, salvando do desespero as personagens e os espaços que metonimicamente representam a entidade nacional.

Por percursos distintos, *Pedro e Paula* e *A Geração da Utopia* manifestam igualmente aberturas a um futuro cuja construção é depositada, sobretudo, na geração mais nova. É essa, segundo cremos, a reserva de esperança mobilizada por ambos os romances, pois a fertilidade regeneradora de Sara e de Paula constitui a promessa de novos percursos, onde a superação das fragilidades do presente pode ser procurada através da incorporação da alteridade e da aceitação da condição mestiça das culturas. Observe-se ainda que, no romance de Pepetela, é no espaço marginal da Caotinha que se torna viável a inclusão do outro abandonado pelas elites angolanas; por seu turno, em Helder Macedo, essa alternativa não tem um local mas antes um sujeito – Paula, a sua capacidade de aceitar as contradições e de incorporar a alteridade na construção do eu e do nós colectivo (sendo os incestos, reais ou hipotéticos, precisamente um dos mais fortes sinais dessa capacidade).

Em contrapartida, as personagens de *O Esplendor de Portugal* parecem incapazes de conceber o futuro, devido ao ensimesmamento numa profunda solidão que as isola do contacto com os outros e as enclasura no excesso de memórias. Ao contrário dos outros romances em estudo, não é visível uma margem de esperança que abra o caminho a uma reconstrução identitária, o que é reforçado pela infertilidade observada na geração dos retornados. Deste modo, não só se encerra o ciclo imperial como se parece recusar, simbolicamente, a capacidade de re-imaginar a nação, dela ficando, à maneira de epitáfio, a representação impossível do passado perdido.

Importa ainda explicitar que, em todas as narrativas, se assiste à representação das nações como *espaços de contestação*, uma vez que em cada uma delas se observa um presente insatisfatório, onde a desilusão e o desencanto face aos processos revolucionários dominam, como se tivesse ficado incompleta a luta contra a ditadura, no caso português, e o combate ao colonialismo, no caso africano. Com intensidades e motivações diversas, os quatro romances apresentam a desmistificação dos símbolos pátrios, ao mesmo tempo que é recusada uma visão épica face ao estabelecimento da democracia em Portugal, por um lado, e à construção das soberanias nas recentes nações-Estado africanas, por outro lado.

As carências de um real ameaçado pelo conformismo, pela descrença ou pela cobiça provocam um questionamento dos distintos projectos nacionais, exigindo a consideração dos modos como as narrativas propõem (ou não) caminhos alternativos na imagi-*nação* das respectivas comunidades. Deste modo, se a nação é um lugar a ser inventado para que se torne habitável – um espaço simbólico de pertença, onde o desejo e o sonho têm lugar - as identificações que estes textos representam devolvem-nos a resposta possível face ao olhar do outro, que interpela e destabiliza. O projecto inclusivo de Mia Couto, que acolhe a mestiçagem como um potencial mobilizador para a revitalização das culturas, talvez seja, de entre todos, o mais esperançado, inesperadamente próximo da convicção expressa por Helder Macedo de que só incorporando ambiguidades e contradições se podem ultrapassar sebastianismos e afirmar identidades. Por seu turno, o desencanto de Pepetela irmana, até certo ponto, com o desespero agudo de Lobo Antunes, mas neste último o labirinto de caminhos é mais brutal, fechando-se o texto numa sugestão de irresolubilidade que contrasta com pequena margem deixada pelo texto angolano para o re-imaginar da nação num noutro tempo, com outros protagonistas.

Entendendo a nação como um construto variável, historicamente determinado e em permanente redefinição, o contexto pós-colonial em que nos inserimos implica, em todos os momentos, a urgência de re-historicizar e re-localizar o olhar crítico, que se pretende que seja, também ele, situado sobre a fértil ambivalência das fronteiras. A (re)configuração identitária não pode, na verdade, ignorar a importância da experiência histórica do colonialismo, as tensões e as virtualidades que lhe estão subjacentes e o modo como umas e outras são assumidas em termos de memória colectiva.

Concluímos lembrando as palavras de Helder Macedo: "Mas não é só em Portugal que a História se faz de esquecimentos: todas as nações têm memórias selectivas e preferem sempre esquecer o estrume de onde por vezes até podem nascer cravos vermelhos." O trabalho do comparatista passa precisamente, se nos é permitido dizê-lo, por esta procura de aproximação entre o estrume e a flor, expondo a difícil germinação do futuro, desvendando alguns dos caminhos de vida – e da morte – de que os percursos dos homens e das comunidades que eles imaginam também se fazem.

OBRAS CITADAS

Antunes, A. L. (1997). *O Esplendor de Portugal*. Lisboa: Dom Quixote.

Bhabha, H. (1990). *Nation and Narration*. London and New York: Routledge.

(1994). *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.

Buescu, H. C. (2001). *Chiaroscuro. Modernidade e Literatura*. Porto: Campo das Letras.

Couto, M. (1992). *Terra Sonâmbula*. Lisboa: Caminho.

Lotman, Y. M. (1990). *Universe of the Mind*. London/New York: I. B. Tauris & Co, Ltd Publishers.

Macedo, H. (1998). *Pedro e Paula*. Lisboa: Presença.

Pepetela (1993). *A Geração da Utopia*. Lisboa: Dom Quixote.

Santos, B. S. (1994). *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*. Porto: Edições Afrontamento.

(2001) "Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidades", Ramalho, M. I. & Ribeiro, A. S. (Org.) *Entre Ser e Estar. Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*. Porto: Edições Afrontamento (pp. 23-85).
Slemon, S. (1988). "Post-Colonial Allegory and The Transformation of History". *The Journal of Commonwealth Literature*, vol.XXIII, n.1 (pp. 157-167).

Duas Visões de uma Crise Social: Literatura Regionalista e Literatura Negra no Brasil (1930-1960)

Mariana Miggiolaro Chaguri
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
marianachaguri@yahoo.com.br

Mário Augusto Medeiros da Silva
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
marioaugustomed@yahoo.com.br

Resumo: Pretendemos explorar as relações entre a literatura brasileira e a sociedade nacional, partindo da premissa de que momentos de crise social são formalizados esteticamente de modos originais. Serão recuperados dois momentos históricos que possuem como impasse central a integração de diferentes setores na sociedade brasileira: a Literatura Negra que, em São Paulo, surge, no bojo de uma crise social, trazendo uma estética particular que expressa a visão de mundo de uma fração do grupo negro, letrada e se politizando. A literatura seria uma via de expressão de um projeto em construção, para disputar poder e reconhecimento social, a partir da emancipação social como cidadãos. Simultaneamente, nos anos 1930 o Regionalismo nordestino ganha uma formulação nova no país, autores, em geral, ligados às oligarquias regionais, empreendem um esforço de, por meio da literatura, tornar inteligível a decadência da região, apontando, em vários momentos, soluções diversas para a crise. Se a adversidade existe, ela é transformada numa síntese de contrários, isto é, passado e presente passam a existir como elementos de transformação. Temos visões de mundo de grupos sociais distintos operando por meio da memória coletiva a discussão de suas crises sociais. Baseados nas formulações de Lucien Goldmann, propomos investigar as visões de mundo dos autores diretamente relacionados a esses processos, avaliando as inter-relações entre a dinâmica estética e os processos sociais em tela. Compararemos os escritores José Lins do Rego (Menino de Engenho, 1932; Doidinho, 1933) e Carolina Maria de Jesus (Quarto de Despejo, 1960; Casa de Alvenaria, 1961).

Introdução

A articulação entre processos sociais, formulações estéticas e análise histórica é um esforço particularmente difícil, pelo volume de dados e eventos a ser considerados e mobilizados para se ter uma narrativa coerente e confiável. É possível afirmar, no entanto, que essa empreitada pode ser facilitada por uma *conditio sine qua non*: tal procedimento investigativo é melhor empregado na discussão de eventos passados, de preferência com décadas ou até mesmo séculos distantes do estudioso. Por uma razão simples: os dados já foram lançados, os fatos são os fatos, é possível mensurá-los em alguma medida e/ou reorganizá-los – mesmo que não se encontrem novas fontes – para reinterpretar os cenários passados, a posição dos sujeitos e suas decorrências contemporâneas.

Numa boa medida, esse esforço foi empreendido pelo sociólogo franco-romeno Lucien Goldmann. Ao publicar em 1959 seu estudo *Le Dieu Caché*, o analista se voltava para um fenômeno de natureza social, estética, política, teológica e filosófica ocorrido três séculos antes. O jansenismo – cujos impactos na vida intelectual e no modelo político francês teriam sido decisivos, de acordo com Goldmann – foi examinado naquela obra de diferentes ângulos (ou, nos termos do autor, de *diferentes partes compondo um todo que, por sua vez, é decomposto para compreensão das partes*), mobilizando terrenos de pesquisa bastante diversos para chegar à explicação daquilo que foi comumente interpretado apenas como um paroxismo religioso, uma disputa interna de poder no âmbito eclesiástico. Entra em cena não só bibliografia construída ao longo dos séculos sobre o assunto; fontes de arquivo já exploradas; aspectos biográficos e das trajetórias dos sujeitos envolvidos aliados aos seus escritos íntimos, filosóficos e literários; os discursos políticos e as interpretações teológicas da época e dos envolvidos etc. compondo um panorama capaz de, senão reordenar o palco, lançar luz sobre frestas inexploradas, que abrem outros mundos possíveis de investigação sobre o passado e o presente.

Para auxiliar seu intento, o autor de *Le Dieu Caché* (1959) trabalhará com, ao menos, quatro noções centrais: 1)os *momentos de crise social* (e o surgimento do jansenismo é um deles) são passíveis de explicitar sínteses estético-político-filosóficas cruciais; 2)que evidenciariam e colocariam em confronto as *visões de mundo* dos sujeitos e grupos sociais envoltos naqueles momentos; 3)ganhando adensamento estético-filosófico na confecção artística de um *grande autor*, cuja relação com os grupos sociais embrenhados nas disputas é um dado necessário; 4)tendo também como pano de fundo bastante atuantes *as idéias* dos envolvidos, vistas como *forças sociais*, desempenhando um papel histórico fundamental.

Estando correto esse esboço conceitual da formulação de Goldmann naquele estudo, arriscaremos a interpretação de dois fenômenos sócio-político e estéticos no Brasil do século XX, que encerram balizas centrais e ainda hoje irresolutas dos problemas nacionais: a questão das relações sociais racializadas e das regiões em disputas simbólicas e concretas por certa hegemonia de poder. (Dois (pontos unem esses paralelos: A)a resposta literária que sujeitos envolvidos nesses processos

conferiram a seus problemas; B)emergidos do antigo regime monárquico e escravocrata findo em 1888-1889, estão imersos no século XX numa crise estrutural de ajustes sócio-políticos. Claro está que a *semelhança da crise é apenas em seu princípio*, não em seu impacto, tampouco em seu fim. *O grupo negro paulista e o grupo regional nordestino*, nossos objetos, se desconhecem e não se irmanam quando afetados pelo colapso do antigo regime, com o advento republicano da sociedade de classes. Estamos vendo, portanto, uma *crise prismática*, por dois ângulos opostos, do cume e da base da pirâmide social brasileira naquele período.

Os escritores escolhidos para tratar do assunto podem ser considerados, com alguma polêmica, ícones ideais de seus grupos sociais de origem no período histórico em tela. José Lins do Rego e Carolina Maria de Jesus condensam e expressam aspectos dos impasses em que estão colocados seus grupos e frações de classes sociais. Evidente que o primeiro é um escritor muito mais profícuo do ponto de vista da construção literária, haja vista o número de obras que escreveu; e que sua condição e posição social são diametralmente opostas à segunda: eles partem – para usar a metáfora espacial mais concreta do pensamento social brasileiro – respectivamente da *Casa Grande e da Senzala*. De Jesus, de suas obras publicadas, legou uma que é o grande momento de sua produção e das mais ácidas críticas a um projeto ideológico excludente.

Outro ponto que os une é o procedimento criativo de seus mundos ficcionais: *a prosa da memória*. Aqui também a polêmica se instaura: as visadas sobre a obra e trajetória de De Jesus não privilegiam a construção memorialística como um dos dados constitutivos de seus escritos. Os motivos para tanto são vários, beirando a proposição de que a autora nem seria uma escritora e *Quarto de Despejo* mais um documento sociológico que uma obra literária. Curiosamente, a Lins do Rego, por outro lado, é atribuída a pecha de memorialista puro, redundando num autor ingênuo; e seus livros do *Ciclo da Cana-de Açúcar* seriam, naquela acepção, matéria pouco descolada do mundo real.

Não concordamos nem com uma ou com outra interpretação. De Jesus é uma escritora arguta, limitada pelas condições sociais que lhe foram impostas; tanto quanto Lins do Rego é um autor interessado, criador de uma prosa envolvente que diluiu suas condições sociais e questionamentos. Caber-nos-á demonstrar essas hipóteses deste ponto em diante, bem como apontar suas consequências para os grupos e sujeitos sociais envolvidos nas disputas de significação e reconhecimento, balizados pela visão teórica que nos propomos.

A crise da República Velha: José Lins do Rego e o regionalismo nordestino

Romancista e cronista, José Lins do Rego nasceu em 1901. Neto de senhor de engenho, foi criado pelo avô no engenho Corredor, Paraíba. Concluiu os estudos secundários no Recife onde em 1919, ingressou na Faculdade de Direito, iniciando sua atuação como cronista, atividade que marca o início de sua carreira e representa grande parte de sua produção, especialmente durante os anos 20.

No Diário do Estado, editado na Paraíba, publicou a secção "Ligeiros Traços"; escreveu também, a partir de 1918, a crônica dominical do Jornal do Recife, além de colaborar com as "Notícias da Paraíba" para O Jornal. Em 1922, fundou o semanário Dom Casmurro, em parceria com Osório Borba[1].

Durante o curso de Direito, ampliou seus contatos com o meio literário pernambucano, aproximando-se de figuras como José Américo de Almeida, Osório Borba e Olívio Montenegro. Contudo, segundo o autor, foi o contato com Gilberto Freyre a partir de 1923 (quando o sociólogo retornou de anos de estudos nos Estados Unidos e na Europa) que marcou uma nova fase de influências sobre seu pensamento, especialmente no que se refere aos debates acerca da formação social brasileira[2]. Após se formar, ingressou, em 1925, no Ministério Público como promotor em Manhuaçu, MG, onde não se demorou, transferido-se em 1926 para Maceió, para exercer a função de fiscal de bancos, até 1930, e de fiscal de consumo, a partir de 1931. Em Maceió, tornou-se colaborador do Jornal de Alagoas e estreitou laços com nomes como Graciliano Ramos, Rachel de Queiroz, Aurélio Buarque de Holanda, Jorge de Lima e Valdemar Cavalcanti.

Na capital alagoana publicou, em 1932, o seu primeiro livro, *Menino de engenho*, premiado pela Fundação Graça Aranha. Pelo ritmo anual de sua produção, bem como pela recepção da crítica e da afirmação em vendas, José Lins firma-se, já em 1935, como o autor de uma editora, a José Olympio que lançará seus romances na forma de uma coleção intitulada Ciclo da Cana-de-Açúcar e composta pelos romances *Menino de engenho* (1932), *Doidinho* (1933); *Banguê* (1934); *O moleque Ricardo* (1935) e *Usina* (1936). Em 1943, o autor completará a série que deu por encerrada com Usina, publicando o que para muitos é sua obra prima, *Fogo Morto*[3].

Apresentado o autor, devemos agora situar seu contexto. A década de 20 em Pernambuco é fortemente marcada pelos debates em torno das reformas urbanas na cidade do Recife e da renovação cultural das artes pernambucanas.

---

[1] Ao falar sobre esta atuação de José Lins, Gilberto Freyre a qualifica como uma fase de panfletário do romancista, afirmando que o salvou das limitações inerentes a tal atividade, lembrando que, na época, sugeriu que o autor deixasse de assinar "Lins do Rego" e incorporasse seu nome doméstico "José", mudança de nome que, para Freyre, demonstra que o autor se libertou do "furor panfletário que o vinha desviando de sua verdadeira vocação: a de escritor" (FREYRE, 1978:123).

[2] No prefácio que escreve ao livro Região e Tradição (1968), o romancista deixa clara a influência de Freyre sobre seus romances afirmando que ele "é o revelador de vocação, o animador, posso dizer sem medo que a ele devo meus romances" (REGO, 1968:18), afirmando que ao escrever sobre o sociólogo quase fala de si mesmo, "tanto me sinto obra sua, tanta influência exerceu sobre a minha pobre natureza" (REGO, 1968:19).

[3] A partir da segunda edição de Menino de Engenho, todos os outros romances de José Lins serão editados pela José Olympio Editora. A primeira edição de Menino de Engenho teve tiragem de 2000 exemplares e foi financiada pelo próprio autor.

Acaloradas discussões são travadas entre os "futuristas", adeptos das propostas da Semana de Arte Moderna de 1922 e os "regionalistas", que ao logo da década sistematizaram argumentos e propostas cujo objetivo era reconhecer e revisar os valores e os dilemas da região Nordeste. Durante este período, Lins do Rego estará intensamente envolvido nos debates, nas polêmicas e nas ironias que tomaram conta dos jornais do Recife da época[4].

Está aberto, assim, um foco de disputa que envolve não apenas essas polêmicas, mas abarca também os conflitos locais pelo poder político no estado (os quais, de modo geral, refletiam disputas existentes em toda a zona açucareira nordestina), sendo importante destacar que essas disputas e debates são travadas, também, nacionalmente a partir da crise do pacto oligárquico, bem como da discussão sobre a centralização política e administrativa do país. O sistema oligárquico foi a base política da Primeira República já que a Constituição de 1891 mesmo derrotando os ideais centralizadores, não trouxe a estabilização política esperada, pois persistiram as disputas entre os estados e, dentro deles, a luta entre as facções das oligarquias estaduais. Visando atenuar o impacto desses conflitos no plano federal, foi implementada a política dos governadores que, na prática, caracterizou-se pelo apoio da União à facção mais poderosa em cada estado, ou seja, o governo federal garantia a ampla autonomia aos grupos oligárquicos dominantes de cada estado, e em troca as bancadas estaduais lhe concediam apoio político no Congresso. O resultado desse pacto foi o enfraquecimento das oposições, a imensa probabilidade de fraude eleitoral e a exclusão da maior parte da população de qualquer participação política. Nesse contexto, a ação dos coronéis, grandes proprietários de terras cujo título derivava de sua participação na Guarda Nacional, visava controlar o eleitorado regional por meio da propaganda dos candidatos oficiais, da fiscalização do voto não secreto e da apuração. Desse modo, a República Velha concretizou a autonomia estadual, concedendo plena expressão aos interesses de cada região.

Deve-se notar que o arranjo político conhecido como "política do café-com-leite", caro a esse período da história republicana brasileira, garantia tanto a alternância na presidência de políticos representantes dos estados de Minas Gerais e de São Paulo, quanto a presença de estados menores como Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e Pernambuco em cargos nos Ministérios, além da vice-presidência, como modo de neutralizar possíveis dissidências regionais.

Entretanto, o acirramento do embate entre a centralização ou a descentralização da República, bem como a grande crise do café de 1929 propulsionam o movimento político-militar conhecido como Revolução de 30, cujo resultado político-administrativo foi a centralização política. Nesse sentido, os anos 30 correspondem a um momento em que muitos elementos da vida política e econômica brasileira são reordenados por um governo centralizado e fortalecido, implicando numa redefinição do espaço social ocupado pelas diversas oligarquias regionais, bem como por diferentes classes ou frações de classes.

A análise das obras de Lins do Rego deve levar em conta as duas temporalidades que compõe o material narrado: o tempo referido na narrativa e o presente do autor. A temporalidade da narrativa se estende da secunda metade do século XIX até a década de 20 e corresponde ao processo de decadência dos engenhos e de ascensão das usinas; de uma tendência à urbanização e de predomínio do trabalho livre. Entretanto, constitui também um momento de continuidades: da estrutura fundiária; do patriarcalismo que é reinventado se adequando, de modos variados conforme o caso, tanto às necessidades do trabalho livre, quanto da ordem política da República.

Já o presente do autor, é fortemente marcado por essas tensões entre rupturas e continuidades, correspondendo ao momento político e social no qual diversas classes (ou frações de classes) buscam equalizar ou agudizar tais tensões. O grupo oligárquico nordestino ligado à produção de açúcar se lançará na busca de uma síntese que tente equalizar tensões, redefinindo, assim, sua posição social e política num período de crise, marcado pelo declínio de uma sociedade de base agrária.

Para compreendermos o sentido tanto da crise, quanto da síntese, é importante observar que os engenhos não são apenas propriedades rurais nas quais é realizado o cultivo de cana-de-açúcar, constituem, antes, um empreendimento que pressupõe determinadas relações sociais entre trabalhadores e proprietários, cujas especificidades sobrevivem, em parte, à crise desencadeada a partir de meados do século XIX. Desse modo, é importante destacar que a decadência do engenho enquanto fábrica de açúcar não representou o desaparecimento das relações sociais que lhe davam suporte5.

Nesse sentido, a decadência inscrita na experiência social das classes dominantes (as oligarquias de senhores de engenho) na zona canavieira nordestina pode ser tomada como o traço essencial que organiza as práticas; as relações e as normas sociais no período que se inicia no final do século XIX e se estende até meados dos anos 30, impondo uma questão central a essas oligarquias: como ordenar, simbólica e materialmente, o lento declínio de sua posição social, bem como o forte abalo nos elementos estruturadores de sua visão de mundo.

Elementos que, por sua vez, são rearticulados na narrativa de Lins do Rego, especialmente por meio de um trabalho que busca na recuperação do passado, a inteligibilidade do presente.

---

[4] Em 1925, Gilberto Freyre, Morais Coutinho, Edgar Teixeira Leite e Odilon Nestor fundam o "Centro Regionalista", lançam o Livro do Nordeste (em comemoração ao centenário do Diário de Pernambuco) e realizam em 1926 o Primeiro Congresso Regionalista do Nordeste. José Lins tomará parte dessas discussões especialmente depois da amizade iniciada com Freyre. Já os 'futuristas', como se auto - denominavam aqueles preocupados em difundir a estética e os autores da Semana de Arte Moderna no Nordeste, tiveram no jornalista Joaquim Inojosa senão sua principal figura, certamente a mais polêmica. Poetas como Austro – Costa, Ascenso Ferreira e Raul Machado também figuram entre os 'futuristas' do Nordeste.

[5] Na realidade, a crise dos engenhos re-arranjou a distribuição do uso (mas não da posse) da terra na zona canavieira nordestina, já que muitos dos engenhos ficaram de fogo morto (limitaram-se ao cultivo da cana) ou foram aforados, liberando parte das terras para que os trabalhadores pudessem botar roçado. Contudo, a forma de acesso à terra se deu de modos variados, de acordo com a subordinação social e política dos trabalhadores em relação ao grande proprietário.

O Engenho a partir olhar do menino.

Livro de estréia de Lins do Rego, *Menino de Engenho* (1932) narra as experiências de infância de Carlinhos, menino de engenho da Várzea nordestina, neto do mais poderoso senhor rural da região, o coronel José Paulino.

Com a morte da mãe e o enlouquecimento do pai, Carlinhos, aos quatro anos, é levado para o engenho do avô, o Santa Rosa. Na imaginação do menino o engenho era "qualquer coisa de um conto de fadas, de um reino fabuloso" (REGO, 1932 [2002], p.38).

Durante a meninice de Carlinhos, o Santa Rosa vivia tempos de prosperidade, os homens do eito trabalhavam na limpa do partido da várzea, "uns oitenta homens comandados pelo feitor José Felismino, de cacete na mão, reparando o serviço deles [...] Trabalhavam conversando, bulindo uns com os outros [...]" (REGO, 1932 [2002], p.113).

É a partir do olhar do menino que se constrói para o leitor a figura do coronel José Paulino, que entre trabalhadores, escravos e moradores "tinha para mais de quatro mil almas debaixo de sua proteção. Senhor feudal ele foi, mas os seus parias não traziam a servidão como um ultraje" (REGO, 1932 [2002], p.104). Seus engenhos, sete ao todo[6], eram governados, segundo o menino, com o coração e não com as armas, o velho José Paulino "era temido mais pela sua bondade. Não havia coragem que levantasse a voz para aquela mansa autoridade de chefe" (REGO, 1932 [2002], p.101).

Mesmo temido por sua bondade, a autoridade de José Paulino era constantemente relembrada por meio de suas visitas às terras de seus engenhos, Carlinhos acompanhava o avô que "gostava de percorrer a **sua propriedade**, de andá-la canto por canto, entrar pelas **suas matas**, olhar as **suas nascentes**, saber das precisões de **seu povo**, dar os **seus gritos** de chefe, ouvir queixas e implantar a ordem" (REGO, 1932 [2002], p.100). Segundo o menino, todos os dias depois do jantar sentava-se

> numa cadeira perto do grande banco de madeira do alpendre. O gado não havia chegado do pastoreador. Lia os telegramas do Diário de Pernambuco ou dava as suas audiências públicas aos moradores. Era gente que vinha pedir ou enredar. Chegavam sempre de chapéu na mão com um 'Deus guarde a Vossa Senhoria'. Queriam terras para botar roçados, lugar para fazer casas, remédio para os meninos, carta para deixar gente no hospital. Alguns vinham fazer queixas dos vizinho (REGO, 1932 [2002], p.88).

O menino relata, ainda, sempre ter sido tratado com todos os agrados e as condescendências que o neto do prefeito da terra deveria receber, quando começou a frequentar a escola primária, a mesma dos meninos pobres. Havia para ele

> "um regime de exceção. Não brigavam comigo. Existia um copo separado para eu beber água, e um tamborete de palhinha para 'o neto do coronel Zé Paulino´ [...] Eu me sentia bem com todo esse regime de miséria. Os meninos não tinham raiva de mim. Muitos deles eram moradores do engenho" (REGO, 1932 [2002], p.63).

Observando essas diferenças de tratamento, o menino comenta que

> achava muito natural que vivessem [a gente do eito] dormindo em chiqueiros, comendo um nada, trabalhando como burros de carga. A minha compreensão da vida me fazia ver nisto uma obra de Deus. Eles nasceram assim porque Deus quisera, e porque Deus quisera nós éramos brancos e mandávamos neles. Mandávamos também nos bois, nos burros, nos matos (REGO, 1932 [2002], p.116).

Ao longo da narrativa, começa a se tornar nítida a sociabilidade construída no interior dos latifúndios monocultores de cana-de-açúcar[7]. Para Carlinhos, a relação entre o coronel José Paulino e seus escravos era humana e cordial tanto que a senzala do Santa Rosa não desaparecera com a Abolição, ela continuava pegada à casa-grande: "o meu avô continuava a dar-lhes o que comer e vestir. E eles trabalhavam de graça, com a mesma alegria da escravidão" (REGO, 1932 [2002], p.83).

O menino, em suas observações, comenta ser rara a existência de um senhor de engenho de "coração duro" para os escravos, seu avô lhe diz que na região da Várzea apenas os escravos de Ursulino do Itapuá haviam festejado a Abolição e, depois, abandonado o engenho,

> quando veio o Treze de Maio, fizeram um coco no terreiro até alta noite. Ninguém dormiu no engenho, com zabumba batendo. Levantei-me [José Paulino] de madrugrada, pra ver o gado sair para o pastoreador, e me encontrei com a negrada, de enxada no ombro: iam para o eito. E aqui ficaram comigo. Não me saiu do engenho um negro só. Para esta gente pobre a abolição não serviu de nada. Vivem hoje comendo farinha seca e trabalhando a dia. O que ganham não dá nem para o bacalhau. Os meus negros enchiam a barriga com angu de milho e ceará, e não andavam nus como hoje, com os troços aparecendo. Só vim ganhar dinheiro em açúcar com a abolição. Tudo o que fazia dantes era para comprar e vestir negro (REGO, 1932 [2002], p.118).

---

[6] O Santa Rosa era o maior e mais importante engenho de José Paulino (sendo também a residência do coronel), Carlinhos comenta que "as terras do Santa Rosa andavam léguas e léguas de norte a sul. O velho José Paulino tinha este gosto: o de perder a vista nos seus domínios. Gostava de descansar os olhos em horizontes que fossem seus. Tudo o que tinha era para comprar terras e mais terras. Herdara o Santa Rosa pequeno, e fizera dele um reino, rompendo os seus limites pela compra de propriedades anexas. Acompanhava o Paraíba com as várzeas extensas e entrava de caatinga adentro. Ia encontrar as divisas de Pernambuco nos tabuleiros da Pedra de Fogo. Tinha mais de três léguas, de estrema a estrema". REGO, José Lins do. Menino de Engenho. 84 ed. RJ: Editora José Olympio, 2002.pp.103-104. grifo nosso.

[7] Freyre (1937) argumenta que no interior desse sistema, localizado espacialmente na Zona da Mata nordestina, teria se originado "a civilização moderna mais cheia de qualidades, de permanências e ao mesmo tempo de plasticidade que já se fundou nos trópicos" (FREYRE, 1937, p. 24), nessa mesma região, foram aprofundadas as raízes agrárias que possibilitaram ao Brasil de colônia de plantação tornar-se um "império de plantadores de cana, com os senhores de engenho elevados a barões, viscondes, marqueses, senadores, ministros, conselheiros" (FREYRE, 1937, p. 31), títulos nobiliárquicos que renovaram e dilataram o prestígio dos senhores de engenho durante o Império e que foram muito importantes para, posteriormente, o novo triunfo destes como usineiros.

É por meio da descrição do processo de socialização de Carlinhos que a narrativa revela ao leitor o universo dos engenhos nordestinos em seu período mais próspero, o que confere nitidez aos traços mais marcantes da formação agrária da região: a monocultura, acompanhada pelo latifúndio e pelo trabalho escravo. Menino de Engenho procura localizar e fixar as imagens imprecisas da infância e, assim como ocorre nessa fase da vida, não consegue separar nitidamente sujeito e objeto, como consequência, "a realidade literária não é o menino nem o engenho, mas menino e engenho, unidos, indiscerníveis" (CANDIDO, 1959, p.32)[8].

Carlinhos, Doidinho, Carlos de Melo.

A crítica contemporânea a José Lins recebeu seu segundo romance, *Doidinho* (1933), como um desdobramento do anterior, *Menino de Engenho*.

Carlinhos, agora com doze anos, segue para o colégio interno em Itabaiana, marcando, assim, seu primeiro afastamento do engenho. A partida é marcada por certa agonia: "saí chorando. Era a primeira vez que me separava de minha gente, e uma coisa me dizia que a minha vida entrava em outra direção" (REGO, 1933 [2000], p.20).

O menino não é mais o 'Carlinhos do engenho' ou o 'Carlinhos do Zé Paulino', é, agora, 'Carlos de Melo',

> em casa era Carlinhos, ou então Carlos, para os mais estranhos. Agora, Carlos de Melo. Parecia que era outra pessoa que eu criara de repente. Ficara um homem. Assinava o meu nome, mas aquele Carlos de Melo não tinha realidade" (REGO, 1933 [2000], p.20).

A aflição do menino se confirma assim que chega ao colégio e é recebido pelo diretor, seu Maciel, que o adverte para o fato do colégio não ser como uma bagaceira de engenho. A liberdade licenciosa do engenho dá lugar à disciplina do internato e ao rigor de seu Maciel no trato com os alunos. Pela primeira vez em sua vida escolar Carlos será advertido pelos professores os quais, anteriormente, "não me davam [com a palmatória] porque era neto do coronel Zé Paulino. Agora não havia mais disso. Era apenas um Carlos de Melo como os outros, menino atrasado, no segundo livro de leitura" (REGO, 1933 [2000], p.27).[9]

Gradativamente, o mundo cresce aos olhos de Doidinho que o vê maior que o Santa Rosa e do que o colégio de seu Maciel. Tal descoberta desperta mais uma constatação do menino a de que o coronel José Paulino não era tão importante quanto supunha nos tempos do engenho, na realidade

> era bem pequeno o seu poder, comparado com o dos governadores e dos presidentes. Uma ocasião chegou não sei quem com um jornal da Paraíba atacando o meu avô [...] Era mais um limite que eu descobria para o poder do senhor de engenho do Santa Rosa. Nunca ouvira uma voz se levantar contra ele. Tinha-o como intangível em suas resoluções e em suas ordens. E aquele jornal com descomposturas! Só podia ser mentira. Apesar dessa convicção, a crítica dos outros reduzia um bocado o meu sonho. Não deixava de me doer essa decepção que vida me dava (REGO, 1933 [2000], p.94).

Durante alguns feriados prolongados, Carlos passava ao convívio da casa de seu Maciel, ficando impressionado com as negras da cozinha do diretor as quais

> em tudo mostravam o seu ódio aos brancos. Como era diferente das negras do Santa Rosa – da vovó Galdina, da tia Generosa, para quem os seus brancos eram as melhores coisas do mundo! No Recife era assim: os negros botavam feitiço nos senhores, a bexiga matava as famílias ricas (REGO, 1933 [2000], p.102).

O leitor depara-se com a ambiguidade de acompanhar a aprendizagem do herói e a construção da consciência estética do narrador. Nesta oscilação, o romance representa um esforço em apreender e perceber o mundo, definindo, ao mesmo tempo, os instrumentos mais adequados para essa apreensão, os quais serão necessários para a construção do narrador.

Vale notar que as personagens são reféns de uma situação histórica e social que fecha qualquer retorno ao passado, não propondo, em contrapartida, um projeto futuro, dito de outro modo, os heróis de *Doidinho* comportam-se como sujeitos marginalizados, que não dispõem de instrumentos adequados para reconstruírem um lugar digno na nova estruturação do mundo que se apresenta, o drama consiste, pois, na natureza impotente de seu próprio testemunho perante esta impossibilidade de reconstrução[10].

Progressivamente, a consciência da decadência material e social dos senhores de engenho começa a impedir a articulação de um projeto orgânico de futuro nas personagens de José Lins do Rego que passam a agir impulsionadas por pensamentos dispersos ou para satisfazer as expectativas de outros.

---

[8] Pode-se considerar que existe uma integração entre natureza e narrativa de modo que a primeira torna-se algo além de mero cenário.

[9] Deve-se notar que se para seu Maciel Carlinhos se tornara Carlos de Melo, para os colegas de internato o menino torna-se o Doidinho, apelido que, segundo Carlos, decorria de seu nervosismo e impaciência para permanecer nos lugares, além de um grande recolhimento e de acessos inexplicáveis de choro.

[10] Como síntese, podemos considerar que temos duas realidades em transição: 1. do engenho à usina (no terreno econômico e social); 2. do regional ao nacional (no plano político e também social), ambas, por sua vez, colocam o impasse entre estruturas herdadas do passado e os conflitos postos pelo tempo presente.

Carlos, por exemplo, percebe a importância que o avô atribui aos estudos, de modo que ele, o neto, deveria tornar-se bacharel para engrandecer o avô que "tão sem vaidade para as outras coisas, amava o luxo da bacharelice" (REGO, 1933 [2000], p.134).

Contudo, Carlos titubeava quanto à sua capacidade para os estudos:

> Coruja, quase da minha idade, estava na classe de francês. Sabia gramática, escrevia descrições sem um erro. Quando era que eu poderia assim corresponder ao ideal do meu avô? Só se desse somente para estudar. Fazia planos: de agora por diante estudaria como Stardi. Ele também era burro, mas esforçava-se em cima dos livros e vencia os mais inteligentes da classe. Tinha a convicção de que era burro. Intrigava-me com os problemas das frações ordinárias. Decorava, porém, tudo que o velho quisesse. A gramática, com as suas regras, as suas definições: 'sintaxe é o tratado em que se estudam as relações das palavras entre si no discurso'. Discurso para mim era aquilo que se fazia na tribuna, um homem falando no meio do povo falando (REGO, 1933 [2000], p.135).

Nesses termos, podemos considerar ao sondar a própria infância, Lins do Rego tece um quadro coerente de memória, contudo, à medida que avança de um romance para outro, o memorialista passa à analise da realidade, ou seja, a escrita é deslocada da impressão para a observação [11]. Gradativamente, o narrador e herói se projetam sobre o mundo, passando, ambos, da realidade apreendida para a compressão da realidade.

No jogo entre aquilo que é lembrado e aquilo que é esquecido, Lins do Rego opera uma recuperação do passado que busca explicar o presente, em seus dilemas e disputas, e não simplesmente negá-lo. Assim, mais do que a mera recuperação de um tempo (e consequentemente de um padrão de sociabilidade e de um modo de organização social) condenado ao desaparecimento, teríamos a articulação entre o passado e o presente, de modo que a despeito da decadência dos engenhos, alguns dos pilares de sustentação da estrutura social da região canavieira continuem sendo insistentemente reivindicados.

A crise do antigo regime para o grupo negro: Uma Segunda Abolição

Restringindo-se às primeiras décadas do século XX, imediatamente após o fato político e sócio-histórico da Abolição da Escravatura, é surpreendente o surgimento em 1915, numa São Paulo semi-provinciana, de uma *imprensa negra*. Seus artífices, descendentes diretos de escravos ou libertos nascidos em meio àquela condição, executavam um feito inédito: 27 anos apenas após a assinatura da Lei que revogava a condição de *escravo-coisa*, aparece o jornal *O Menelick*, publicado em homenagem ao governante etíope Menelick II, do primeiro país africano independente da colonização européia.

Trata-se de uma expressão letrada para sujeitos cuja instrução formal e acesso universal à educação não haviam sido garantidos pelo Estado (que só o faria quase duas décadas depois). À semelhança de periódicos de imigrantes europeus, o grupo negro paulista cria sua imprensa com o sentido de integrar, de alguma forma, um conjunto de pessoas em torno de ideais comuns, com algum sentido político e social. Roger Bastide (1973 [1951]), Clóvis Moura (1988) e Miriam Nicolau Ferrara (1986) – cientistas sociais que se debruçaram sobre o tema – afirmam, com poucas discordâncias, que o caráter integrativo dessa imprensa é algo efetivo, que aos poucos vai evoluindo em formas de enxergar a situação do negro e propôr ações contra a precariedade de tal situação cada vez mais radicais. Já em 1924, exemplarmente, surge o jornal *Clarim d´Alvorada*, cujo subtítulo em 1928 era *Noticioso, Literário e de Combate* (LEITE & CUTI, 1992; FERRARA, 1986).

Os jornais da Imprensa Negra Paulista, embora editados, consumidos e divulgados de maneira precária, por uma parcela diminuta do número representativo de negros em São Paulo, não surgiram descolados de associações pertencentes àquele grupo, antecessoras dos movimentos negros dos anos 1970[12].

Em torno dessas associações e jornais, entendidos assim entre 1915 e 1963, apesar de todas as dificuldades colocadas para sua existência, orbitaram escritores que ali divulgaram majoritariamente poemas, por vezes crônicas ou contos. A temática é o negro, em ângulos diversos. Não raro surge o lamento, a angústia ou a saudade de uma África mitificada; em outras ocasiões aparece a revolta, a conclamação para a união de um grupo disperso, um ideal de respeito como cidadão sintetizado na idéia de uma *Segunda Abolição*[13].

A crise para o grupo negro, naquele momento, pode ser condensada nessa aspiração a uma *Segunda Abolição*. Apesar de libertos formalmente, os descendentes de escravos não se sentiam realmente livres. Na ordem socialmente competitiva capitalista, forjada no início do séc. XX, os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade não se concretizaram para aquele grupo. Livres, porém vitimados pelo preconceito racial e pelo racismo, pelos estereótipos criados e atribuídos ao sujeito escravo; liberdade para existir, mas não para viver em condições de igualdade: habitando os piores espaços, ocupando

---

[11] Neroaldo Pontes de Azevedo argumenta ainda que a narrativa em primeira pessoa de Menino de Engenho (1932) proporciona uma "contaminação entre o adulto narrador e a criança protagonista. A criança, por sua vez, contamina o narrador, que se mostra nostálgico do tempo que passou, buscando na arte a recuperação do tempo perdido. Mas a recuperação do mundo vivido na infância é feita pela ótica de alguém que pertencia à classe dominante e que fruía dos valores da situação [...] É o narrador adulto contaminado o mundo da criança" (AZEVEDO, 1991, p.213).

[12] A mais famosa delas talvez seja a *Frente Negra Brasileira*, surgida em 1931 e extinta em 1937 (por ocasião de restrições políticas impostas pelo governo de Getúlio Vargas), cujo jornal *A Voz da Raça* foi um importante veículo das idéias formadoras daquela organização.

[13] Tanto numa quanto noutra tendência apareceram nomes como Lino Guedes, Gervásio de Morais, Carlos de Assumpção, Oswaldo de Camargo, Eduardo de Oliveira, Bélsiva etc.Vale ressaltar que, apesar de contemporâneos, os primeiros escritores e jornais negros paulistas não são contemplados ou possuem afinidade estética com a Semana de Arte Moderna de 1922 ou com o Modernismo Paulista (Cf. BROOKSHAW, 1983; BERND, 1987, 1988).

os piores empregos, em detrimento da opção brasileira pelo imigrante europeu; o negro, na ordem social competitiva, é um cidadão de segunda ou terceira categoria, cujo destino esteve relegado à sua própria sorte e o que poderia fazer dela.

Sociólogos, historiadores, escritores e ativistas progressistas analisaram o legado de quase quatro séculos de escravidão sobre a sociedade como um todo dramático, observando as marcas deixadas entre negros e não-negros. Criaram-se as condições para uma *desigualdade estrutural*, que ultrapassava os limites de classes sociais; essa desigualdade é naturalizada para grande parte dos não-negros e alguns negros, refletindo-se em atribuições sociais negativas, que seriam inatas ao grupo social depreciado, justificando sua condição nos piores cenários sociais, bem como a inexistência de uma memória contributiva da construção da sociedade brasileira ou atribuição de identidades psico-sociais e morais degradantes no imaginário coletivo (Cf. BASTIDE & FERNANDES, 1971; FERNANDES, 1978 [1965]).

Alie-se a isso, em São Paulo, à ascensão do que foi caracterizado por alguns autores como *Ideologia do Progresso* (FERNANDES, 1978 [1965]; ARRUDA, 2001; LOFEGO, 2004). Apesar de ter sido bombardeada em 1924, perdido hegemonia política em 1930 e uma revolução em 1932; sendo pouco mais que uma cidade média até os anos 1930, São Paulo e os paulistas engendraram a convicção, nas décadas de 1940 e 50, que eram a *locomotiva do país*. Suas derrotas políticas no cenário nacional não obstruíram seu progresso econômico, oriundo basicamente do café, muito trabalho escravo, da contribuição do imigrante e o desenvolvimento de atividade industrial. A ideologia do progresso se funda numa tríade social curiosa: *o indígena, o bandeirante e o imigrante* seriam os responsáveis pelo destemor, a bravura, a perspicácia e o desenvolvimento do estado. Refletia-se em todos os campos, inclusive nas artes, tendo como inimigo a superar o atraso, identificado com o passado imediato, no qual entre outros seres e coisas, situava-se o grupo negro.

A Ideologia do Progresso atinge seu ponto máximo nas Comemorações do IV Centenário da Cidade de São Paulo (1954). Os símbolos mobilizados para explicitar aquilo que seria moderno ou um ideal de modernidade estão expressos, de acordo com especialistas, em discursos oficiais de época, monumentos públicos, propaganda nos jornais, intervenções na arquitetura, na reafirmação do urbano em detrimento do rural; na literatura, onde São Paulo se afirmaria como vanguarda em relação ao restante do país, nas artes etc. A cidade provinciana do início do século XX conhecia o seu processo de metropolização, escolhendo o quê e quem seria identificado a um ideal de modernidade.

Modernidade precária, como assinalou Sérgio Miceli (2001): metropolização desenfreada, excludente, com efeitos para a dinâmica arquitetônica e funcional que ainda hoje se fazem sentir. O grupo negro paulista desse momento é marginal ao processo, ligado ao passado a ser superado. Sua reivindicação à Comissão do IV Centenário – erguer um Monumento à Mãe Preta – sofreu seguidas negativas. Essa mesma comissão não hesitou na remoção de favelados – entre eles, negros – não se sabe para onde, que ocupavam áreas estratégicas para a construção do símbolo maior do IV Centenário: o Parque do Ibirapuera (LOFEGO, 2004).

Quarto de Despejo e Casa de Alvenaria: diários de uma favelada?

Esse panorama rápido e insuficiente permite situar em alguns traços o que seja a crise social oriunda do sistema escravocrata, para o grupo negro. Trata-se, em linhas gerais, de uma *crise de reconhecimento*, tematizada nos jornais e associações negros. Todavia, mesmo o esforço impressionante de homens e mulheres que orbitavam esses meios não discutem o processo descrito de maneira tão impactante e visceral quanto Carolina Maria de Jesus em seu livro de estréia, *Quarto de Despejo* (1960).

Ela e seu trabalho são um *atraso falante*, negativo da ideologia do progresso[14]. De Jesus, na capital paulista, trabalhará como empregada doméstica e babá, em casas de famílias abastadas, nas quais ocasionalmente teve acesso a livros de bibliotecas, fomentando ainda mais sua vontade de escrever. Entretanto, a vida afetiva da autora criou uma série de incompatibilidades com seus empregos: tornou-se mãe solteira de três crianças, de três pais distintos, nos anos 1940, passando a não ser vista como uma mulher decente para residir em emprego algum. (LEVINE, 1994; MEIHY & LEVINE, 1994)

Os aspectos biográficos de De Jesus confundem-se com o quadro exposto anteriormente, com o particular de se tratar do *lumpemproletariado*. Após ter perdido seus empregos e moradias nas casas em que trabalhava, não conseguiu mais condições de subsistência que lhe permitissem morar dignamente. Juntar-se-ia, então, à massa de sujeitos que habitavam a favela do Canindé. Para viver, Carolina de Jesus se valerá agora de catar papéis, ferros, vidros e latas que a metrópole larga pelo chão. Como quase nunca esse trabalho lhe fornece o suficiente para si e as crianças, não raro recolherá comida do lixo, considerada ainda aproveitável.

Nem só lixo ou restos De Jesus encontra nas ruas. Alguns cadernos e blocos com páginas ainda em branco impulsionam-na a redigir suas impressões quase diárias sobre a vida na metrópole, na favela; sobre as pessoas que encontra; sobre cartazes, revistas ou panfletos políticos; sobre políticos e acontecimentos paulistanos e nacionais.

Em 1958, o repórter *free-lancer* da revista *O Cruzeiro*, Audálio Dantas, foi designado para fazer uma matéria sobre a instalação de uma pequena área de lazer para crianças no Canindé, montada pela Prefeitura. Os moradores protestavam contra o uso do espaço por homens adultos e desocupados. Nesta ocasião ele toma contato com os cadernos de De Jesus e sua

[14] Mulher negra, vivendo na capital paulista desde a década de 1930, morando numa favela às margens do rio Tietê desde 1947; migrante do estado de Minas Gerais, neta de escravos, filha de mãe empregada doméstica e pai, de ocupação desconhecida, morto jovem. Cf. MEIHY & LEVINE, 1996.

figura irascível. Acha ali um *furo* de reportagem, convence a autora a lhe emprestar os manuscritos, prometendo publicá-los; seleciona trechos, excluindo repetições e mantendo a grafia original. Em setembro de 1960, publicado por uma importante editora nacional (a Francisco Alves, que editava Clarice Lispector), viria a público o *Quarto de Despejo*, imediatamente best-seller e traduzido para dezenas de países.

Carolina Maria de Jesus não escreveu um diário. Seja pela seleção do quê seria publicado ou pela narrativa do texto, não há aproximação com aquilo que se pode chamar de *escrita cotidiana de si*. Existe o emprego de uma *memória do quotidiano*, onde o *eu* aparece como personagem muitas vezes secundário. Os protagonistas dessa memória em *Quarto de Despejo* são a fome, a miséria, a favela, os favelados, a cidade de São Paulo; às vezes o fato de ser negra, mãe solteira por opção etc. *Os outros* e os lugares em que a autora interage com eles lhe exigem narrativamente uma reflexão apurada, após um dia de luta pela sobrevivência. A crise social do negro não é elaborada pormenorizadamente; antes, explicitada numa narrativa crua e, paradoxalmente, graciosa. O escopo temporal do livro é entre 1955 e 1959, numa narrativa circular que sofre algumas interrupções na escrita. Ela inicia com um fato aparentemente trivial – o aniversário da filha, de 15/07/1955 – evoluindo a narrar os sentimentos que a data lhe evoca:

> Aniversário de minha filha Vera Eunice. Eu pretendia comprar um par de sapatos para ela. Mas o custo dos generos alimentícios nos impede a realização dos nossos desejos. Atualmente somos escravos do custo de vida. Eu achei um par de sapatos no lixo, lavei e remendei para ela calçar.[...]Eu não tinha um tostão para comprar pão. Então eu lavei 3 litros e troquei com o Arnaldo. Êle ficou com os litros e deu-me pão. Fui receber o dinheiro do papel. Recebi 65 cruzeiros. Comprei 20 de carne. 1 quilo de toucinho e 1 quilo de açucar e seis cruzeiros de queijo. E o dinheiro acabou-se. [...][sic] (JESUS, 1960, p. 13)

Não se trata de uma descrição detalhada do quotidiano. É uma narração do vivido, que é escrito com a objetividade da aspereza com que é experienciado. De Jesus é uma observadora bastante perspicaz de seu entorno. Não poupa críticas aos favelados por seus hábitos e por sua inércia para melhorar sua situação. No primeiro período do livro, que se restringe a 1955, pode-se dizer que é mais moralista e ensimesmado que os outros, no que diz respeito à consciência crítica da autora. Há, no livro, uma quebra intencional na narrativa, que é retomada em 1958.

A situação de Carolina Maria de Jesus e seus companheiros de infortúnio piora muito nesse período. Coincide com a não concretização imediata das promessas de progresso e desenvolvimento para São Paulo e para o país, ascendendo políticos populistas (Juscelino Kubitscheck, Jânio Quadros, Adhemar de Barros[15]) nas esferas dos governos brasileiro e paulista. O desânimo com o estado de coisas expresso em *Quarto de Despejo* apresenta um outro nível de reflexão em sua autora, como no trecho a seguir:

> O tenente interessou-se pela educação dos meus filhos. Disse-me que a favela é um ambiente propenso, que as pessoas tem mais possibilidades de delinquir do que tornar-se util a patria e ao país. Pensei: Se êle sabe disto, porque não faz um relatório e envia para os políticos? O Senhor Janio Quadros, o Kubstchek e o Adhemar de Barros? Agora falar pra mim, que sou uma pobre lixeira. Não posso resolver nem as minhas dificuldades.[...]O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome. A fome também é professora.[sic] (JESUS, 1960, p. 31).

A fome e a miséria cíclicas passam a se tornar personagens constantes de sua narrativa. A escrita, que era observada pela autora em outra ocasião como uma válvula de escape[16], torna-se sua arma, atingindo aqueles que a autora identifica como responsáveis por sua situação. Em 1958, as associações negras paulistas se organizavam para comemorar o Ano 70 da Abolição da Escravatura. Planejavam-se festas, debates, conferências etc. Para Carolina, a data simboliza a necessidade de uma *Segunda Abolição*, mas de maneira muito mais profunda:

> Hoje amanheceu chovendo. É um dia simpático para mim. É o dia da Abolição. Dia que comemoramos a libertação dos escravos.[...]Choveu, esfriou. É o inverno que chega. E no inverno a gente come mais. A Vera começou a pedir comida. E eu não tinha. Era a reprise do espetáculo. Eu estava com dois cruzeiros. Pretendia comprar um pouco de farinha para fazer um virado. Fui pedir um pouco de banha a Dona Alice. Ela deu-me banha e arroz. Era 9 horas da noite quando comemos.[...]E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual – a fome! [sic] (JESUS, 1960, p. 32).

A agudização de sua consciência assume um tom crítico notável, sobre a situação do negro após a libertação formal. Acompanhando-a, chega-se paulatinamente à imagem que dá nome ao livro, como no dia 15/05/1958: "*... Eu classifico São Paulo assim: O Palacio, é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos*."[sic] (JESUS, 1960, p. 33) e mais contundente no dia 19:

> As oito e meia da noite eu já estava na favela respirando o odor dos excrementos que mescla com o barro podre. Quando estou na cidade tenho a impressão que estou na sala de visita com seus lustres de cristais, seus tapetes de viludos, almofadas de setim. E quando estou na favela, tenho a impressão que sou objeto fora de uso, digno de estar no quarto de despejo."[sic] (JESUS, 1960, p. 37)

---

[15] Sobre eles, a autora possui diversas passagens em seu livro, que não serão possíveis de reproduzir aqui. Todavia, registre-se a de 16/05/1958: "Eu quando estou com fome quero matar o Janio, quero enforcar o Adhemar e queimar o Juscelino. As dificuldades corta o afeto do povo pelos políticos."[sic] (JESUS, 1960, p. 34)

[16] No dia 09/05/1958: "... Eu cato papel, mas não gosto. Então eu penso: Faz de conta que eu estou sonhando." (JESUS, 1960, p.30)

A narrativa de Carolina Maria de Jesus é a expressão de um drama, que atinge parte de um grupo social vitimizado e não assistido por diferentes forças sociais, inclusive pelas associações negras do período. Seu texto tem a capacidade inédita de dar voz a esse drama e a uma fração de grupo social. Sobre ela, Florestan Fernandes escreveu que: "[...]Os dados coligidos revelam, abundantemente, que o negro e o mulato ainda empenham o grosso de seus esforços na luta pela superação do estado de pauperismo e de anomia[...]*Outras informações e principalmente o impressionante relato de Carolina Maria de Jesus, corroboram esse lado sombrio da existência do "negro" na década de 50*. As cenas descritas no "diário de uma favelada" sugerem, dramaticamente, que a fome, a miséria, a doença e a desorganização social, com suas variadas consequências sociopáticas, continuam a ter plena vigência para uma vasta parcela da "população de cor". Os porões e os cortiços são substituídos pelas favelas, o "quarto de despejo mais imundo que há no mundo" - "sucursal do Inferno, ou o próprio Inferno". Se a proporção de "negros" sobre a população socialmente desemparada e desorganizada diminui, em compensação aumenta a gravidade dos problemas sociais com que essa parcela da "população de cor" tem de defrontar-se inelutavelmente. "Temos só um jeito de nascer e muitos de morrer". Com essa frase sóbria, Carolina Maria de Jesus leva-nos ao âmago de uma realidade sombria e revoltante[...]" (FERNANDES, 1978 [1965], p. 199). Num de seus momentos tristemente graciosos, Carolina resume sua situação individual assim: "[...] Depois fui catar lenha. Parece que eu vim ao mundo predestinada a catar. Só não cato a felicidade." (JESUS, 1960, p. 81)

Três anos depois de iniciar seu texto, a autora afirma no dia 15/07/1958: "Hoje é o aniversário de minha filha Vera Eunice. Eu não posso fazer uma festinha porque isto é o mesmo que agarrar o sol com as mãos. Hoje não vai ter almoço. Só jantar." (JESUS, 1960, p. 92) Ou ainda, quase dois meses depois, em 03/09: "Ontem comemos mal. E hoje pior." (JESUS, 1960), que chega ao estilo telegráfico em 07/10/1958: "Morreu um menino aqui na favela. Tinha dois mêses. Se vivesse ia passar fome." (JESUS, 1960, p. 121). O ano de 1959 não é relatado como algo melhor que o anterior, mas é aquele em que a exposição pública de Carolina se iniciará, com a publicação de artigo a seu respeito, na revista *O Cruzeiro*, por Audálio Dantas (10/06/1959).

O ano de 1960 marca a publicação de *Quarto de Despejo*. Mensurar o impacto que isso teve na vida da autora somente é possível através da leitura de seu segundo relato, *Casa de Alvenaria* (1961). Este livro, de qualidade narrativa drasticamente inferior ao primeiro – uma vez que a autora não possuía mais tempo para escrever – serve como uma espécie de mapa para compreensão da roda-viva em que De Jesus se insere. Agora, não mais no *quarto de despejo*, mas sim na *sala de visitas*, sendo recebida nos *palácios* – para utilizar os termos da construção de sua metáfora. A exposição em jornais, eventos sociais, viagens, anúncios, palestras etc. é impressionante. Misto de estratégia de propaganda da editora e de outros que se aproximaram da autora – todos queriam conhecer a *favelada que escrevia ou a ex-favelada que publicou um livro* – a narração de Carolina desse período é a expressão clara da capacidade de uma indústria cultural incipiente ser capaz de absorver e devorar aquilo que lhe é o oposto. Mesmo o aparato político, alvo certeiro das críticas da escritora, age com desfaçatez: em 28 de setembro de 1961, no dia da Mãe Preta, a Câmara Municipal de São Paulo concede a Carolina Maria de Jesus o título honorífico de Cidadã Paulistana, depois de ter recebido pedido do Club 220, uma associação negra da cidade. Acerca desse momento, Audálio Dantas escreve no prefácio que fez a Casa de Alvenaria:

> [...]Finalmente, uma palavrinha a Carolina, revolucionária que saiu do monturo[17] e veio para o meio da gente de alvenaria: você contribuiu poderosamente para a gente ver melhor a desarrumação do quarto de despejo. Agora você está na sala de visitas e continua a contribuir com êste novo livro, com o qual você pode dar por encerrada a sua missão. Conserve aquela humildade, ou melhor, recupere aquela humildade que você perdeu um pouco – não por sua culpa – no deslumbramento das luzes da cidade. Guarde aquelas "poesias", aquêles "contos" e aquêles "romances" que você escreveu. A verdade que você gritou é muito forte, mais forte do que você imagina. Carolina, ex-favelada do Canindé, minha irmã lá e minha irmã aqui [sic] (JESUS, 1961).

A roda-viva continua. Da saída tumultuada da favela para uma casa, passando pela falta de habilidade lidar com situações novas (por exemplo: pedintes de dinheiro de toda ordem que batem em seu portão), a encenação de *Quarto de Despejo* em peça de teatro ou as críticas recebidas acerca de seu primeiro livro: tudo corrobora para a falta de tempo para escrita. Simultaneamente, passa a acontecer um julgamento político-moral da obra e da figura da autora, que não deveria ser vista para alguns, por exemplo, em festas com a alta sociedade – para as quais era convidada como uma espécie de adorno – e estar presente em cerimônias com D. Hélder Câmara, Miguel Arraes e Leonel Brizola; ou dar declarações favoráveis sobre a revolução cubana, uma vez que já havia se declarado simpática a Adhemar de Barros antes (JESUS, 1960). À direita ou à esquerda, começa a haver grande incompreensão sobre o significado de Carolina ou de seus livros.

Por uma série de motivos, após não suportar mais a pressão social, a autora se recolhe num sítio na região de Parelheiros. Ali ela viverá seus últimos dias, tendo rompido relações com seu descobridor, acusando-o de impedi-la de realizar novos projetos. Seu segundo livro não fez o mesmo sucesso que o anterior e o dinheiro de direitos autorais começa a escassear. As matérias de jornais são raras e bastante desfavoráveis, a partir de 1961. No ano seguinte, Carolina Maria de Jesus já era uma ilustre desconhecida do cenário literário. Em 1963, ela lança um terceiro livro, *Pedaços da Fome*, por uma editora obscura, cuja autoria é questionada nos jornais, por se tratar de um romance. A autora viria a falecer em 1977, em seu pequeno sítio em Parelheiros, numa condição muito próxima da indigência novamente. (Cf. LEVINE & MEIHY, 1994).

---

[17] Monturo: lugar onde se depositam dejeções, lixo ou imundícies, lixeira; monte de lixo, imundícies, de coisas sujas ou imprestáveis; lixeira, estrumeira, busilhão, volutabro; montão de coisas vis e repugnantes. Fonte: Dicionário Aurélio Século XXI da Língua Portuguesa.

Esboço de conclusão

No início do texto, já havíamos anunciado que a crise social emergida do colapso do antigo regime tem desenvolvimentos e efeitos muito distintos para o grupo regionalista nordestino e o grupo negro paulista. O que não parece ser óbvio é por quê que dois autores que isolamos como ícones de frações de seus grupos se utilizaram de um procedimento criativo muito semelhante. A evocação de uma memória coletiva, confundida com o tempo vivido, tendo implicações e usos complicados no tempo narrado. Sendo mais claro: o uso da memória, nos dois autores, foi acusado de uma inocência literária. Todavia, nossa hipótese é que tanto num quanto noutro, a prosa da memória possui um discurso subjacente, que encerra aspectos da visão de um grupo social.

Esta visão social de mundo está permeada por um *horizonte de possibilidades*, que permite, além do diagnóstico difuso da crise, um efetivo senso de quê fazer. Neste ponto, claro está que o grupo negro paulista se encontra numa larga desvantagem em relação ao grupo nordestino. No ambiente das associações negras, o diagnóstico da crise social foi corretamente elaborado – tanto que serviu de base para que pesquisas importantes sobre as relações racializadas fossem executadas[18] – ;entretanto o sentido das ações ficou comprometido pelas dificuldades estruturais encontradas na ordem social vigente. É bom lembrar a dedicatória que Florestan Fernandes (2007 [1972]) faz em seu livro *O Negro no Mundo dos Brancos*, a dois ativistas negros, José Correia Leite e Abdias do Nascimento, imersos no período abrangido por esta comunicação: *Pelo que tentaram fazer*. As dificuldades estruturais impediram até mesmo que do seio dessas associações surgisse uma consciência literária aguda que plasmasse a *vivência efetiva* da crise. Apareceria em Carolina Maria de Jesus, não ligada a organização alguma.

Já Lins do Rego estabelece ligação mais orgânica com os problemas enfrentados por seu grupo, isto é, ao recuperar o passado, Lins do Rego busca conferir inteligibilidade para o presente, atualizando, portanto, esse mesmo passado. Nota-se que a recuperação da tradição da oligarquia nordestina possui o duplo intuito de valorizar a região como a parte mais autêntica do Brasil, bem como o de reivindicar para o Nordeste uma tradição e, portanto, uma história outra que aquela da decadência vivida pela região. Ou seja, a modernidade nordestina não estaria em elementos como a urbanização e a industrialização, mas sim na plasticidade de suas tradições e de seus valores.

A memória será, portanto, o filtro que selecionará o que será lembrado, ou seja, por meio do artifício da memória serão unificados os dramas da decadência nordestina, dramas que são apresentados como vividos de modo semelhante por senhores, trabalhadores de eito, ex-escravos, sertanejos e cangaceiros, promovendo tal aproximação e equalizando os conflitos, abre-se caminho para a recuperação do passado patriarcal como a autêntica tradição nacional. No jogo entre aquilo que é lembrado e aquilo que é esquecido, Lins do Rego opera uma recuperação do passado que busca explicar o presente, em seus dilemas e disputas, e não simplesmente negá-lo.

Região e tradição passam a operar, portanto, como par indissociável na tentativa de reconstruir o processo social de decadência da oligarquia açucareira, tornando-o inteligível. A diversidade regional é acentuada como modo de melhor compreender a unidade nacional, esteticamente, esse par opera na busca pela legitimação de uma linguagem de raízes populares[19].

Assim, mais do que a mera recuperação de um tempo (e consequentemente de um padrão de sociabilidade e de um modo de organização social) condenado ao desaparecimento, teríamos a articulação entre o passado e o presente, de modo que a despeito da decadência dos engenhos, alguns dos pilares de sustentação da estrutura social da região canavieira continuem sendo insistentemente reivindicados.

Os sujeitos sociais estão, portanto, em lugares e condições muito diferentes. Lidam, no entanto, com idéias comuns: a pertença contrafeita ao passado, identificada ao atraso e àquilo que uma parte do país desejava negar; bem como à dificuldade de se inserir – simultânea ao perigo de desaparição caso não o fizessem – numa certa modernidade, ainda que precária, inexorável. Novamente, apresenta-se um ponto de toque, na mesma medida que um paralelo: as consequências de tal fato levam a pensar a maneira como os dois grupos lidaram com o problema do patrimonialismo – herança do antigo regime que persistiu na nova ordem social. No caso do grupo negro paulista, a todo tempo há que se lidar com seus efeitos, dentre eles a marginalidade social, a criação de desigualdades e desfavorecimentos estruturais com que se tem de lidar; a favelização, a precariedade das relações estabelecidas na sociedade de contrato e até mesmo o preconceito racial, com seu lugar social previamente estabelecido. Nesse caso, as respostas aos efeitos da crise existem, mesmo que lentas, mesmo que com novos desafios e sujeitos sociais, num processo ainda inacabado nos dias correntes. . Em linhas gerais, deve-se notar, portanto, que a tensão entre o moderno e o tradicional revela-se, também, na maneira ambígua de compreender e aceitar o progresso como uma conquista.

---

[18] Membros de algumas associações negras paulistas foram informantes da pesquisa sobre relações raciais patrocinadas pea UNESCO, coordenadas em São Paulo por Roger Bastide e Florestan Fernandes. Além de entrevistas, eles fornceram documentos como fotos, jornais, livros etc. que subsidiaram fortemente a pesquisa

[19] Devemos lembrar que, neste contexto, "a invenção das tradições preenche o vácuo político resultante do desgaste de vínculos sociais e hierárquicos que estiveram presentes numa ordem social anterior e que não foram substituídos e que tem por base o patriarcalismo. De certo modo, a tradição vem a ser o rito e o acessório que encobrem a substância das relações sociais" (BASTOS, 2006, p.47).

Bibliografia Citada

Arruda, M. A. N. (2001). *Metrópole e Cultura*: São Paulo no meio século XX. Bauru - SP: EDUSC.
Azevedo, N. P (1991). *José Lins do Rego*: trajetória de uma obra. In: A. Coutinho *José Lins do Rego*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; João Pessoa: FUNESC, (pp.208 - 224).
Bastide, R.; Fernandes, F. (1971 [1959]). *Brancos e Negros em São Paulo*: ensaio sociológico sobre aspectos do preconceito de cor na sociedade paulistana. São Paulo: Cia. Ed. Nacional.
Bastide, R. (1973 [1951]). A imprensa negra do estado de São Paulo. *Estudos Afro-Asiáticos*, São Paulo: Perspectiva, (pp. 129-156).
Bastos, E. R. (2006). *As criaturas de prometeu*. Gilberto Freyre e a formação nacional. São Paulo: Global.
Bernd, Z. (1988). *Introdução à literatura negra*. São Paulo: Brasiliense.
Bernd, Z. (1987). *Negritude e literatura na América Latina*, Porto: Alegre: Mercado Aberto.
Brookshaw, D. (1983) *Raça e cor na literatura brasileira*, Porto Alegre: Mercado Aberto.
Candido, A.(1959) *O observador literário*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 120p.
Fernandes, F. (1978 [1965]). *A Integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, vol. 2.
Fernandes, F. (2007 [1972]). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global.
Ferrara, M. N. (1986). *A imprensa negra paulista* (1915-1963), São Paulo: FFLCH/USP & Fapesp, série Antropologia, vol. 13.
Freyre, G (1937). *Nordeste*: aspectos da influencia da cana sobre a vida e a paisagem do nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 267p.
Goldmann, L. (1959). *Le Dieu cachê*. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine. Paris: Gallimard.
Jesus, C. M. de. (1961). *Casa de Alvenaria*: diário de uma ex-favelada, São Paulo: Francisco Alves.
Jesus, C. M. de. (1960). *Quarto de Despejo*: diário de uma favelada, São Paulo Francisco Alves.
Leite, J. C. & CUTI. (1992) *...E disse o velho militante José Correia Leite*, São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.
Levine, R. & Meihy, J. C. S. B. (1994). *Cinderela Negra*: a saga de Carolina Maria de Jesus, Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
Levine, R. (1994). The cautionary tale of Carolina Maria de Jesus. In: *Latin American Research Review*, 29 (1), 55-83.
Lofego, Silvio. (2004). *IV Centenário da cidade de São Paulo*: uma cidade entre o passado e o futuro, São Paulo: Annablume.
Miceli, S. (2001). Modernidade Precária. In: M. A. N Arruda, *Metrópole e Cultura*: São Paulo no meio século XX, Bauru - SP: Edusc, (pp.7 – 10).
Moura, C. (1988). *Sociologia do Negro Brasileiro*, São Paulo: Ática.
Rego, J. L (1932 [2002]). *Menino de Engenho*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
Rego, J. L (1933 [2000]). *Doidinho*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.

A situação da mulher moçambicana na vida social, económica e cultural através dos romances de Paulina Chiziane

Renata Szmidt
Universidade de Varsovia
szmidt.renata@poczta.onet.pl

Resumo: Paulina Chiziane (n.1955) é a primeira mulher em Moçambique a publicar romances. É autora de cinco livros: A Balada de Amor ao Vento (1990), Ventos do Apocalipse (1993), O Sétimo Juramento (2000), Niketche, uma história de poligamia (2002) e O Canto Alegre da Perdiz (2008). A sua escrita trata da mulher numa sociedade polígama na qual as mulheres são discriminadas por serem mulheres. Em todos os seus romances, Paulina Chiziane retrata o Moçambique actual, dividido entre a tradição e a vida moderna, as culturas ancestrais e autócnes e outras que vieram posteriormente, por influência do Islão, da China, da India e, sobretudo, do Cristianismo e da Europa. Deste modo, os romances de Chiziane apresentam-nos situações fascinantes de transculturação, geradores de fusões e penetrações entre a cultura do colonizador e a cultura do colonizado, que formaram a actual situação pós-colonial do país. Por isso, seguindo os passos das protagonisats de Paulina adquirimos, por um lado, o conhecimento da tradição religiosa e cultural, práticas de magia, feitiçaria, rituais de morte e viúvez, rituais de iniciação sexual, séculos de costumes específicos, as diferens abissais entre o Norte e o Sul, as normas e tabús existentes nas relações familiares e entre homem e mulher em Moçambique. Por outro lado, os romances de Paulina nunca se limitam à uma simples descrição da realidade. Antes pelo contrário, têm uma função social importante a cumprir, já que são histórias pedagógicas e moralizantes. O que observamos nas páginas destes quatro livros é o questionamento às convenções sociais e ao papel da mulher no contexto familiar moçambicano poligâmico e monogâmico. Os trechos narrados, geralmente em primeira pessoa, revelam, portanto, os sentimentos de protagonistas frente aos costumes e tradições e, sobretudo, frente ao papel social da mulher, colocado-a em conflito com os seus desejos, necessidades e ambições. A autora tenta despertar em moçambicanas a vontade de negarem a ordem estabelecida na sociedade e a vontade, até então reprimida, de mudarem o estado das coisas. Nesta comunicação acreditando nas teses de Goldmann, Escarpit e de Mukarovsky sobre o poder sociologico e transfarmador da literatura, procuraremos analisar as estratégias usadas por Chiziane e pelas narradoras dos seus romances para compreender a realidade actual vivida pela mulher moçambicana, a necessidade de a transformar e de encontrar, por parte das moçambicanas, o seu próprio espaço identitário.

O povo perdeu a ligação com a sua história. As religiões que professa são importadas. As ideias que predominam são importadas. Os modos da vida também são importados. O confronto entre a cultura tradicional e a cultura importada causa transtornos no povo e gera a crise de identidade.

Paulina Chiziane

Paulina Chiziane em todos os seus cinco romances dos quais falarei nesta comuniçação, retrata o Moçambique actual, dividido entre a tradição e a vida moderna, as culturas ancestrais e autócnes e outras que vieram posteriormente, por influência do Islão, da China, da India e, sobretudo, do Cristianismo. Falando desta diversidade e riqueza culturais, Paulina Chiziane confessa (Gomes: 2001):

> Em Moçambique temos dois mundos familiares distintos: por tradição, um mundo matriarcal no norte e um mundo patriarcal no sul. Contudo, com a influência do islamismo no norte, este tornou-se patriarcal e poligâmico; e o sul, tradicionalmente poligâmico, viu essa prática ser proibida com o socialismo e contestada pelo catolicismo. Ora estes processos de mudança geram conflitos e tensões que perduram.

Obviamente, os conflitos e tensões sempre presentes na sociedade moçambicana, afectam o dia-a-dia das famílias e, principlamente, o das mulheres que continuam a viver muitas situações de injustiça social neste país africano. Aceitando a tese de Engels para explicar a situação de opressão que a mulher sempre teve de suportar, pensamos que a sua explicação, que faz depender a condição feminina exclusivamente do factor económico, é incompleta. No fundo, como repara Gloria Comesaña Santalices (1995:13) a situação de submissão e inferioridade é o resultado da existência duma estrutura mais profunda e mais ampla que a estudiosa chama a alteridade. Como explica a investigadora andaluza, a mulher e o homem, sempre estão uns ao lado dos outros, misturando as suas vidas, mas as suas consciências enfrentam-se nas relações diversas, que, na maioria dos casos, são difíceis e conflictivas. Normalmente, o enfrentamento das consciências feminino-masculinas nas sociedades em que vivem, leva ao estabelecimento das relações de desigualdade e opressão e não ao estabelecimento de relações de reciprocidade. Do ponto de vista filosófico, para se pensar a sí próprio e para pensar o mundo, a consciência precisa de conceber uma dualidade de contrários em que o Mesmo e o Outro se oponham. Dado que a consciência masculina é o polo dominante na espécie humana, concebe-se sempre como o Mesmo e atribui à consciência feminina o lugar do Outro. Obviamente, do lado do Mesmo encontramos os valores positivos e desejados, enquanto do lado do Outro encontramos valores negativos. A consideração da mulher como Outro, com a valorizacão negativa, ajuda a perceber a situação da inferioridade e da opressão em que vivem muitas mulheres. Ao mesmo tempo, a relação dominante/dominado, sempre pode ser invertida, pelo menos teoricamente. O fracasso desta teórica inversão, foi o alvo da reflexão de várias feministas. É possível distinguir três posicionamentos principais: o de Evelyn Reed (1980), o de Shulamith Firestone (1970) e o de Kate Millet (1973). O primeiro explica a opressão e a submissão das mulheres pelos factores biológicos, o segundo pelas razões históricas e o terceiro, com que concordo, pelas razões culturais. Pois, como constata Kate Millet (1973: 41): "*La suprémacie masculine, (...) reside non pas dans la force physique, mais dans l'acceptation d'un système de valeurs qui n'est biologique*."

Efectivamente, a ideia de que a mulher é subordinada ao homem está profundamente enraizada no pensamento e na sociedade moçambicanas e tem implicações nos costumes e nas regras que regulam as relações de género. O acesso limitado à educação, saúde, capital, falta de acesso à posse e controle sobre a terra e poder desigual de tomada de decisões, coloca a mulher numa posição de séria desvantagem política, económica e social. Enquanto que os homens ganham salários em forma de dinheiro e/ou bens, a maioria das mulheres trabalha para a família e sem remuneração. Esta situação força a mulher a engajar-se em múltiplas estratégias para gerar rendimento, de modo a sobreviver. Vários estudos em Moçambique indicam que a mais importante actividade produtiva das mulheres, para geração de rendimento, é a produção e venda de produtos agrícolas, a criação de animais, a produção e venda de produtos alimentares, carvão, lenha, capim, tapetes de palha e a produção artesansal. No entanto, apesar de as mulheres serem activas no sector informal, padecem do apoio das instituições financeiras. Além disso, uma análise de outros indicadores sociais, como a educação, mostram que, apesar da reactivação dos centros de educação de adultos e de alfabetização, o grau de analfabetismo das mulheres não tem aumentado significativamente, comparado com o dos homens. Também a violência contra a mulher não pode ser analisada fora deste sistema padrão de valores sociais e culturais machistas onde, a crença tradicional é de que o "chefe de família" tem atributos que justificam o seu comportamento por mais agresivo que seja. Há uma tendência de perdoar o homem que comete crimes contra as suas parceiras (incluindo violações), pois são parte do processo "natural" das relações matrimoniais. É uma questão estrutural, pois está ancorada e provém do próprio sistema, que é patriarcal. Como este tipo de violência está enraizado nas relações sociais de género entre homem e mulher, é socialmente aceite, e, por sua vez, leva à tolerância em relação ao homem que ataca a sua esposa. Traduz-se também em tolerância nas Esquadras da Polícia, no tribunal, ao nível familiar e da comunidade. Numa sociedade em que o homem chefia as principais instituições e estruturas de resolução de conflitos, as sentenças e sanções por actos violentos contra mulheres são praticamente inexistentes ou são muito limitadas. Por causa de negar o carácter estrutural deste tipo de violência, as políticas para combater este fenómeno têm ainda como objectivo lidar com as suas manifestações sem tocar na raíz do problema, isto é, a desigualdade presente nas relações de poder entre homem e mulher, nas quais o sistema patriarcal assenta. Em termos práticos, isso significa que as acções se já estão direccionadas para a criminalização do perpetrador (ao mesmo tempo apoiando mulheres vítimas de violência), não fazem nada às

instituições da sociedade que toleram a violência contra a mulher e consideram-na uma forma "normal" de resolução de conflito, num matrimónio ou noutras relações íntimas. Em sociedades patriarcais, como Moçambique, a hierarquia que determina os respectivos lugares do homem e da mulher na família não deixa dúvidas: o chefe de família, um homem, deve tomar decisões e a mulher tem de ser ensinada a respeitá-las e permanecer discreta, útil e submissiva.

Alguns escritores moçambicanos, como por exemplo Mia Couto, conscientes da desvantajosa situação das mulheres neste país africano, denunciam-na na literatura. Paulina Chizane é porém a primeira mulher moçambicana a fazê-lo desde o ponto de vista feminino e nisso reside o grande valor e o grande interesse da sua obra que despertou interesse de vários estudiosos. A bibliografia crítica da obra de Chiziane já é portanto significativa e abrange os trabalhos de reconhecidos investigadores. Assim contamos com a tese de mestrado de Maria Eugénia de Almeida Lopes Correia(2005) *Paulina Chiziane: a religião da escritano feminino*, artigos de Inocência Mata (2002), de Hilary Owen (2004), de Russel Hamilton (2003), de Pires Laranjeira (2003), de Fernanda Cavacas (1994), de Ana da Palma (2004), de Maria Nazareth Fonseca (2003), de Júlio Gomes (2001) de João de Mancelos (2002) e de Sandra Campos (2004). Todos os investigadores sublinham que a escritora usa a literatura como arma de combate contra o status quo das coisas. Deste modo, os romances de Paulina Chiziane *Balada de amor ao Vento*, *Sétimo Juramento*, *Ventos de Apocalipse*, *Niketche*. *Uma história de poligamia* e *O Alegre Canto da Perdiz* têm uma importante função social a cumprir. São histórias pedagógicas e moralizantes.

Como escreveu Arnold Hauser (1982: 16) a finalidade da arte é evocar e despertar emoções e estímulos para fazer actuar espectadores ou leitores. Estas actuações podem ser pr sua vez positivas ou negativas. Deparamos com estas últimas quando o efeito de conhecer uma obra de arte desperta a vontade de negar a ordem estabelecida na sociedade e a vontade de mudar o estado das coisas. É o fim da escrita da Paulina. Por isso, a artista escolhe a sua específica maneira de narrar, que consiste na imitação da narração oral para que os seus romances que ela própria chama histórias, sejam bem entendidas pelas leitoras moçambicanas. Nesta perspectiva, pode dizer-se que Paulina Chiziane ajusta a sua criação a outro tipo de intencionalidade que vai para além dos fins puramente literários e estéticos, nomeadamente: a crítica à sociedade patriarcal e a vinculação a um sentido moralizador. Este carácter moralizador fundamenta-se por um lado, na transmissão, atráves das protagonistas, do conhecimento da tradição religiosa e cultural, do significado das práticas de magia, feitiçaria, dos rituais de morte e viúvez, dos rituais de iniciação sexual, através do relato das normas e tabús existentes nas relações familiares e entre homem e mulher. Por outro lado, Paulina Chiziane mostra nos seus romances que não são só algumas das tradições autóctonas que podem oprimir a mulher moçambicana. Também os novos costumes trazidos à Àfirca pelos portugueses, enraizados na mentalidade e na visão do mundo europeus, provocaram uma grande confusão na sociedade moçambicana e não facilitaram a vida das mulheres.

No presente turbulento, as protagonistas dos romances de Paulina Chiziane devem enfrentar-se com o choque cultural que supõe o des/encontro entre as culturas ocidentais e as autóctonas africanas, efectuado nos períodos colonial e pós-colonial, e, ao mesmo tempo, com as contradicções que resultam da sua situação enquanto mulheres, que, por uma parte, devem responder às exigencias da tradição africana, e, por outra, às novas demandas e normas que a sociedade moderna introduz na cultura moçambicana. É justamente o confronto entre a tradição e a modernidade em Moçambique e as suas consequencias na vida das mulheres que despertam o vivo interesse da escritora. Deste modo, Chizine faz parte dos escritores que apresentam "*desenvolvimento de situações de transculturação, geradores de fusões e penetrações entre a cultura do colonizador e a cultura do colonizado*" sem "*reduzir o contacto entre ambas a uma relação de submissão da segunda e imposição hegemónica da primeira*" (Fonseca, 2002: 101-102).

Entre vários problemas que preocupam a Paulina há dois que parecem especialmente relevantes: 1) poligamia contraposta ao modelo da família monógama, e 2) crenças tradicionais, ritos de passagem, o mundo dos feitiços e da magia contraposto às religiões cristãs impostas pelo colonizador português. O que interessa a Paulina é o lugar da mulher neste entrecruzar das mentalidades, crenças e costumes diferentes.

O problema da poligamia e do lobolo, sempre polémicos, aparecem constantemente nos romances de Chiziane. Antes porém de dar qualquer opinião sobre a práctica de poligamia, temos de nos dar conta que o tema permanece polémico pelas razões sociais e económicas. Quanto a estas últimas, trás organizar o Inquérito Agrícola (1994) pelo Ministério de Agricultura e o Estudo Participativo sobre a Pobreza em Moçambique, realizado nas 10 províncias do país pelo Centro de Estudos da População, dirigido por Yussuf Adam (1996) chegou-se à conclusão que o tipo de exploração agrícola mais rentável em termos de produção continua a ser aquela onde trabalha um homem e várias mulheres adultas, usando instrumentos manuais e empregando mão-de-obra ocasional. Isto indicaria que a mulher camponesa de facto pode ter vantagens em participar num casamento polígamo. Os estudos realizados mostram que na mentalidade dos habitantes das aldeias moçambicanas: 1) O número de mulheres com quem um homem está casado definem o seu estatuto como rico ou pobre. Uma casa onde existem um homem e seis mulheres mas nenhuma delas é a sua esposa, é considerada uma casa pobre. (Inversamente, considera-se rica uma mulher casada com homem rico) 2) Um homem ou uma mulher só, por viuvez, divórcio ou por não se terem casado, são considerados pobres. O conceito de pobreza não é unicamente aplicado a um indivíduo, mas sim a toda a família. Uma pessoa só é sempre pobre, mesmo que tenha outros indicadores de riqueza material (meios de produção, animais, terra, dinheiro, tractor, carro). Se não é casada não é rica. Assim, as mulheres casadas com um homem polígamo são consideradas esposas dum homem rico o que aumenta o seu prestígio na socidade que as considera também ricas. O lobolo, por sua vez, é um acto simbólico que formaliza o casamento através do qual quer a mulher quer o homem tem acesso e garantia de uma extensa rede de segurança social. É uma tradição em comunidades como a "tsonga", que consiste num dote pago pelo homem à família da mulher com quem se casará. Não é de estranhar que esta prática seja

defendida com força pelas mulheres camponesas apesar de constituir, também, um sistema opressivo em muitos sentidos. Wenke Adam[1] constata que temos que reconhecer que ainda não surgiu uma alternativa viável ao lobolo: na chamada sociedade moderna - quando funciona - a segurança social é fornecida por uma rede de instituições estatais e privadas de acesso universal: a caixa de previdência, o subsídio de desemprego, o seguro de vida, a creche, o lar de anciãos etc. No Moçambique rural, a rede das famílias interligadas pelo casamento cumpre, bem ou mal, todas essas funções sociais básicas. O sistema irá mudar na medida em que mudem as condições de vida e se abram novas perspectivas consideradas mais desejáveis por parte das mulheres. Estas razões sociais e económicas que, efectivamente, não podem ser negligenciadas no momento de debater o tema da poligamia e do lobolo, levam muitas moçambicanas no meio rural a aceitar a sua existência.

A este respeito é muito chamativo o título da conferência proferida por Carmeliza do Rosário no dia 7 de Outubro de 2007, no âmbito do Seminário de Arqueologia e Antropologia organizado pela Universidade de Eduardo Mondlane em Maputo intitulada Co-esposas desesperadas e a ilegalização da poligamia na Nova Lei da Família em Moçambique. Poderiamos perguntar: porque o desespero? Paulina Chiziane, confessando que fica contra a ideia da poligamia, fornece-nos uma resposta interessante a esta pergunta na entrevista com Michel Laban (1998: 976-977):

> Numa situação de poligamia, os filhos têm todos um lar, têm todos um pai, uma mãe, não são filhos desemparados – o que já não acontece nos dias de hoje. Bem, a sociedade moçambicana actual vem da poligamia e os homens ainda não estão habituados à ideia da monogamia. Então, oficialmente, para todo o mundo ver, são casados com uma mulher, mas têm sempre duas, três, quatro, e vão fazendo filhos por aí. (...) Os filhos estão por aí, perdidos, não conhecem o pai, não têm ligações com a família, enfim, não têm aquele afecto à comunidade. Ficam um bocadinho sem a tal identidade – o que numa família tradicional não acontece.

Na mesma linha do pensamento situa-se a seguinte reflexão de Hilary Owen (2004: 172-173):

> Official opposition to polygamy was an important point of ideological continuity linking Christian colonial missions and post-independence marxism-leninism. Monogamy became a notorious source of hypocrisy and double-speak among FRELIMO men, who had much to gain from practicing public monogamy and clandestine polygamy. As Chiziane points out, it also licensed serial monogamy as a covert form of polygamy without providing the economic structures for maintaining more than one family. Chiziane consequently refuses to draw a neat defining line between polygamous forms of social organization and the institution of monogamy, which may be serialized into a form of *de facto*, non-simultaneous polygamy.

Por outro lado, por motivos psicológicos, emocionais e sentimentais, a necessidade de compartilhar o marido no sistema da poligamia com outras mulheres, constitui uma experiência dolorosa e provoca um profundo e prolongado mal-estar das mulheres.

O primeiro romance de Paulina *Balada de Amor* ao vento conta a história da jovem Sarnau, apaixonada por Mwando, mas obrigada a casar com o rei Zucula, submetida a "maneira" polígama de amar, feita de submissão e humilhação. Antes de Sarnau partir da aldeia natal para a aldeia do futuro marido o seu tio trata do lobolo com a família de Nguila que oferece à família de Sarnau trinta e seis vacas que ainda não pariram. Sarnau lamenta (Chiziane, 1994: 38): "*meu Deus isto é uma feira, eu estou à venda*" mas a rapariga não tem outra solução que se conformar com a sua sorte e com o facto de ser trocada por vacas. Pensando na melhora económica da sua família, confessa (Ibid: 39): "*Aceitei esta oferta, esta humilhação. (...) ficam estas vacas que me substituem (...) que tragam esposas para este lar, de modo que nunca falte água, nem milho, nem lume.*" É a ordem normal das coisas, pois, como sempre dizem os antepassados (Ibid: 36): "*a mulher é a galinha que se cria para com ela presentear os visitantes*". A família aceita a oferta generosa da família real sem vergonha nem escrúpulos, porque o lobolo fica na lista dos fenómenos absolutamente naturais e é considerado um negócio rentável. Com efeito (Ibid: 63):

> Não se compra uma mulher para trazer prejuízos à família, antes pelo contrário, o lobolo é uma troca de rendimentos. Mulher lobolada tem a obrigação de trabalhar para o marido e os pais deste. Deve parir filhos, de preferência varões, para engrandecer o nome da família. Se o rendimento não alcança o desejável, nada há a fazer senão devolver a mulher à sua origem, recolher a vacas e recomeçar o negócio com outra família.

Este modo de pensar é ensinado às raparigas desde pequenas. Sarnau, ao sair da aldeia, também recebe lições das mulheres mais velhas que lhe tentam transmitir o seu saber tradicional (Ibid: 43): "*Sarnau, o homem é o Deus na terra, teu marido, teu soberano, teu senhor, e tu serás a serva obediente, escrava dócil, sua mãe, sua rainha*". Para evitar a raiva da Sarnau no momento em que terá lugar violência doméstica, caso infelizmente bastante frequente em Moçambique, as mulheres idosas advertem (Ibid): "*Sarnau, o teu homem é o teu senhor. Se ele, furioso, agredir o teu corpo, grita de júbilo porque te ama.*". Nos seus conselhos, as mais velhas, abordam também o tema da infidelidade masculina preparando a

[1] Wenke, Adam. (s.d.) Género e riqueza no Moçambique rural. www.mol.co.mz/notmoc/1996/76e.html (consultado na Internet em 23.de Setembro de.2008).

rapariga para o modelo polígamo da família: *"(...) o homem é o teu protector (...) se ele trouxer uma amante (...) recebe-o com sorriso, prepara a cama para que os dois durmam, aqueça a àgua com que se irão estimular depois do repouso"* (Ibid: 43). Todos os estes conselhos parecem muito práticos e úteis já que (Ibid): *"o homem (...) não foi feito para uma mulher só"*. Por isso, a Sarnau recebe mais uma lição para a pôr em prática (Ibid: 44): " *Não ligues importância às amantes que tem; respeita as concubinas do teu senhor, elas serão tuas irmãs mais novas*". As mulheres repetem várias vezes os seus conselhos a Sarnau para garantir, na sua opnião, um matrimónio feliz (Ibid: 44): "*Sarnau, fecha a tua boca, esconde o teu sofrimento quando o homem dormir com a tua irmã mais nova mesmo na tua presença, fecha os olhos e não chores porque o homem não foi feito para uma só mulher.*". No meio tradicional, as mulheres moçambicanas recebem este tipo do ensino e desde pequenas são preparadas a ser, no futuro, esposas obedientes, submissas e capazes de aguentar em silêncio qualquer tipo de humilhação. O mesmo ensino recebeu a protagonista dos *Ventos de Apocalipse*, Minosse que até na opinião do seu marido é demasiado submissa. Sianga nã lhe fala senão dá ordens e domina-a facilmente sem nenhum protesto por parte da mulher. No meio tradicional, as mulheres desde pequenas são preparadas a ser, no futuro, esposas obedientes, submissas e capazes de aguentar em silêncio qualquer tipo de humilhação. A Sarnau, sabendo que (Ibid: 46) "*o lar é um pilão e a mulher o cereal*" tem que aceitar que será "*amassada, triturada, torturada, para fazer a felicidade da família*" (Ibid.) A mulher mais velha aconselha-lhe (Ibid): "*Como o milho suporta tudo, pois esse é o preço da tua honra*." Pode parecer chocante que são as próprias mulheres que fornecem a Sarnau este tipo de conselhos que a colocam numa posição de submissão em vez de lhe dar outros que a animassem para se revoltar. Mas como repara o sociólogo francês Pierre Bourdieu em *A dominação masculina* (1999: 234), os dominados reproduzem, de forma consciente ou, mais frequentemente, de forma inconsciente, os comportamentos de sujeição. Eles próprios legitimam e até reforçam a ordem estabelecida de domínio através dos actos puntuais de agradecimento ou de reconhecimento ao opressor. O último romance de Chiziane *O Alegre Canto da Perdiz* abre com o episódio que explica as razões desta sujeição feminina. Nas margens do rio Licungo aparece uma mulher nua provocando um grande escândalo com a sua nudez. As mulheres tiram-lhe pedras pensando que a visita duma mulher tão estranha vai trazer desgraças à aldeia. Vão à mulher do regulo para que lhes explique o senido desta visita. A mais velha conta-lhes um mito de "*todas as coisas antigas, dos princípios dos princípios, no conto do matriarcado*"(2008: 21). Segundo o mito, ao princípio, de tudo homens e mulheres viviam nos mundos separados. O mundo das mulheres era muito mais desenvolvido, as mulheres descobriram fogo, usavam tecnologias avançadas, conheciam mistérios da natureza, numa palavra - eram poderosas. Os homens viviam ainda salvagens, eram infelizes e subdesenvolvidos. Um dia porém descobrindo por acaso o mundo das mulheres, decidiram atacá-lo e invadiram-no, roubaram às mulheres o fogo e o milho e colocaram-nas no lugar da submissão. A mais velha explica às mulheres o motivo da visita da desconhecida dizendo (Ibid.: 22): "*Uma mulher nua do lado dos homens? Ó gente, ela veio de um reino antigo para resgatar o nosso poder usurpado. Trazia de novo o sonho da liberdade*". Um sonho que as mulheres esqueceram de sonhar e em consequência repetem os esquemas de dominação patriarcal. Neste lugar vale também a pena, lembrar o pensamento dos representantes do Interaccionismo Simbólico como Mead, Blumm e Goffman segundo os quais são os conhecimentos que recebemos dos outros que influem duma maneira decisiva na nossa definição do "eu". É provavelmente por ouvirem toda a vida as frases de educação machista que as mulheres mais velhas transmitem às mais novas este tipo de conselhos. Transmitem o que aprendaram nos anos da sua juventude. Festinger, realizando os seus experimentos, constatou que o indivíduo quase sempre acaba por acreditar no que lhe diz a maioria e só uma grande força de carácter permite ao indivíduo resistir e guardar a independência dos seus pensamentos, sob a condição que realmente os tem. Ao sair da aldeia, Sarnau ainda não tem pensamentos e juízos próprios. Acredita no que ouve, e, só as desgraças que lhe acontecerão, mudarão a sua visão do mundo.

No nosso entender, este tipo do ensino, imposto desde a infância e transmitido como o único modelo a seguir para as mulheres, faz com que seja aceite pelas raparigas, desde o começo, também como a única verdade. À esta ocasião, é legítimo relembrar o esquema do desenvolvimento psicológico, proposto por Erik Erikson (1977). Os períodos chamados "Iniciativa versus Culpa", "Construtividade versus Inferioridade" e "Identidade versus Confusão de Papéis" vão desde os anos da infância até aos dezoito anos. Durante o primeiro período a rapariga de 4-5 anos começa a perceber as diferenças sexuais e os papéis desempenhados por mulheres e homens na sua cultura. A maioria das raparigas moçambicanas com 4-5 anos toma por único modelo da família, o modelo onde a mulher é submissa e pode ser humilhada. Erikson constata que se neste período a curiosidade sexual e/ou intelectual for reprimida e castigada, pode desenvolver-se o sentimento de culpa e diminuir a iniciativa da criança de explorar novas situações ou de buscar novos conhecimentos. Como o ensino que recebem é bastante radical e dado como óbvio, as raparigas, de facto, não questionam a ordem estabelecida das coisas, não buscam novos conhecimentos, aceitam o mundo tal como o vêem. O que observam no seu dia a dia é a situação da inferioridade da mulher. Por esta mesma razão, no segundo período, que vai, segundo Erikson de 6 até aos 11 anos, as raparigas moçambicanas passam a experimentar a sensação de inferioridade em vez de desenvolver a sua construtividade, atitude que deixa marca em toda a vida adolescente. No terceiro período que vai, aproximadamente, desde 12 até aos 18 anos, cada jovem experimenta uma série de desafios que têm a ver com ele próprio, com os seus amigos, com as pessoas do sexo oposto, com os amores e com a busca de uma carreira. Na medida em que as pessoas à sua volta ajudam na resolução dessas questões, desenvolve o sentimento de identidade pessoal, mas caso não encontre respostas para as suas questões pode se desorganizar e perder as referências necessárias. Assim, a questão identitária das raparigas moçambicanas pode resultar ainda mais confusa e perturbada do que das outras adolescentes da mesma idade fora do continente africano. Muitas vezes, moçambicanas pequenas não têm a possibilidade de experimentar os mesmos desafios que os rapazes, não se lhes facilita a possibilidade de aprender e de estudar nem a escolha da carreira. A desigualdade, quanto ao acesso ao sistema educativo, é

muito bem visível nas palavras de Sarnau quando descreve a cerimónia de contratar o matrimónio (Ibid: 44): "*O padre Ferreira fez uma linda bênção. O meu marido, assinou o livro com uma caneta de ouro e eu apenas marquei o sinal do meu dedo*." Em *Niketche* onde se compara os costumes do sul e do norte de Moçambique, uma mulher do norte confessa (Chizane, 2003: 312): "*Vocês, as mulheres do sul, têm mais sorte. Nas nossas aldeias as raparigas casam-se aos doze anos, mal terminam os ritos de iniciação. Desistem da escola na terceira classe e têm o primeiro filho antes dos quinze anos.*" No sul, as mulheres têm um bocado mais de independência, mas em qualquer parte de Moçambique o acesso das raparigas ao ensino é problemático. Tem que ser mencionado, neste lugar, que o sistema educativo desempenhou um papel fundamental na indoctrinação e na implantção, no continente africano, dos modelos europeus de identidade genérica. Do mesmo modo que na Europa, anterioramente, durante a primera metade do século XX, as poucas jovens africanas que frequentavam as escolas recebiam educação ligada à esfera do doméstico, enquanto os seus colegas recebiam educação orientada ao espaço público. Assim, tanto a ideologia colonial occidental como a africana convergiam na discriminação das mulheres quanto à educação, já que, por uma parte, as sociedades africanas consideravam que a educação ocidental impedia que as mulheres cumprissem de forma satisfatória (para os homens) com a sua função de mães e esposas, assim que era necessário afastá-las de qualquer tipo de educacão colonial e por outra parte, a ideologia do colonizador, enraizada nos prejuízos sexistas, negava às africanas uma educação igualitária. Como repara Carole Boyce Davies (Em Díaz e Aragón, 2005: 64):

> Las administraciones coloniales fueron por tanto cómplices complacientes porque importaron una visión del mundo en el que las mujeres tenían una importancia secundaria. Resulta claro entonces que tanto el colonialismo europeo como las actitudes tradicionales de y para las mujeres se combinaron para excluir a las africanas de los procesos educativos.

Um dos saberes que recebem todas as africanas é que únicamente pela vida do filho a mulher tem direito à sua própria existência, a ser respeitável e respeitada, por isso (Chiziane, 2003, op.cit: 97): "*o filho é tudo na vida*". Sem ter filhos, a mulher não tem valor em si. Barbara Christian observa que na maioria das sociedades tradicionais africanas para as mulheres "*no existe peor desgracia que no tener hijos*" (Em Díaz e Aragón op.cit: 216) Como repara Egejuru (1997:16), a maternidade é o único estado que dá às mulheres prestígio e poder. Entre os membros da tribo Ibo de Nigeria o valor da mãe é superior ao da esposa, já que, uma vez aceite a poligamia, é fácil ter mais de uma esposa, mas impossível ter mais do que uma mãe. Assim, dar à luz é uma obrigação da mulher. Por isso, o marido de Sarnau diz-lhe (Chiziane, 1994, op.cit.: 58): *"(...) pareces uma machamba difícil. Já faz tempo que semeio em ti e não vejo resultado. (...) Não tenho lá muita paciência. Não estou para lavrar sem colher."* No livro da escritora nigeriana Flora Nwapa *As delícias da maternidade*, a narradora constata que uma mulher sem filho, para o seu marido é uma mulher fracassada (2004: 62). Asim, como afirma Lauretta Ngcobo, o matrimónio entre os africanos é principalmente uma instituição creada para controlar a procreação. Por isso, aconselha-se a todas as mulheres que se casem e que tenham filhos expressando desta maneira "*a plenitude da sua feminidade*" (Ngcobo, 1990:142) Efectivamente, para a protagonista de *As delícias da maternidade* Nnu, a maternidade é um símbolo da feminidade. Aduke, segunda mulher do seu marido, toma uma atitude bastante corajosa e surpreendente na sociedade tradicional e decide abandonar o lar e dedicar-se aos seus negócios ou mesmo à prostituição, porque, como afirma (Nwapa, op.cit: 251): "*Não estou disposta a ficar aqui e tornar-me louca só porque não tenho filhos varões*" .

Sarnau, a protagonista de Chiziane, também deseja ter filhos com o seu marido com o único objectivo de fortalecer a sua posição. Três anos depois de casar, Sarnau tem duas filhas gêmeas e seis rivais, esposas do seu marido. Sarnau faz perguntas retóricas às quais não encontra respostas (Chiziane, 1994, op.cit: 72): "*Que poderes tem um só homem para amar cinco, sete mulheres jovens e fortes?*".Com a sua posição enfraquecida pela presença das outras mulheres. O único remédio para reconquistar a sua posição é dar a luz um filho varão que vai governar o território do reino. Sarnau tem duas filhas mas estas, nos olhos da sociedade, não têm o mesmo valor que teria o filho. Talvez por isso, inconscientemente, Sarnau fica facilmente irritada com elas "*enervam-me, dou-lhes violentos tabefes como se tivessem culpa de todos os pecados do mundo.*" (Ibid: 71).

O desprezo do marido, a necessidade de o compartilhar com outras mulheres e de competir com elas, provoca em Sarnau o sentimento de abandono e de solidão Efectivamente, abandonada por Mwando, homem que amava, desprezada pelo marido, tem de começar sozinha a lutar sozinha pela sua sobrevivência e a dos seus filhos. Acusa aos homens dizendo (Ibid: 137):

> O Joãozinho também não tem pai. O homem soube encher-me a barriga para abandonar-me logo em seguida. O pai afasta-o da sua mesa, não o deixa conviver com os outros irmãos, diz que é por ele ser casado e para mais não fica bem a um cristão dar a entender que tem filhos por aí. Mwando também é cristão, mas abandonou-me com uma criança no ventre. Ser cristão é uma coisa, mas perversão e o afastamento dos deveres paternais porque se é cristão, é coisa que ainda não entendo bem (...) Com a poligamia, com a monogamia ou mesmo solitária, a vida da mulher é sempre dura.

Este momento é o primeiro em que Sarnau se revolta e questiona a ordem estabelecida das coisas. Na vida complicada de Sarnau, Mwando, o homem por ela amado que a abandonou, volta a aparecer mais uma vez e quer, de novo, ficar com ela, mas Sarnau já não acredita nele. Já descobriu a sua força, deu conta da sua capacidade de lutar na vida, de ficar só e de sobreviver. Dirige então as palavras surpreendentes ao Mwando (Ibid: 141):

> - Irei contigo, mas antes paga-me.
> - Pagar-te o quê? (...) Incrível, prostituíste-te, Sarnau, os homens fizeram-te puta.
> - E tu o que fizeste de mim? (...)Raptaste-me mas não pagaste o meu resgate. A minha virginidade consumiste-a e nem agradeceste à minha defunta protectora, Não lhe ofereceste nem cem escudos, o rapé e o pano vermelho, mas tudo aceitei porque te amava, agora acabou-se (...)

Neste "*agora acabou-se*", podemos observar a revolta da protagonista, que pela primeira vez na sua vida, tem consciência de ter sido abusada, danada e exprime abertamente o sentimento de raiva que sente. É um momento da lucidez e de consciência da sua condição como mulher. É um momento da lucidez e de consciência da sua condição como mulher. Por isso, quando Mwando insiste, Sarnau repete (Ibid: 144): "*Eu te darei tudo, mas antes paga-me, quero o preço da minha honra.* " À pergunta quando custa a sua honra, Sarnau, já mais consciente do seu valor, responde (Ibid):

> - Vinte e quatro casamentos.
> - O quê? Não compreendo.
> - Compreendes, sim. O meu valor subiu muito, tenho o preço de vinte e quatro casamentos. (...) Não brinco, não. Tiraste-me do lar, abandonaste-me, tive que lutar sozinha para devolver as trinta e seis vacas, pois se não o fizesse, todas seriam recolhidas em cada família, o que significa vinte e quatro divórcios. Fiz o impossível e consegui resolver o problema. Ainda me queres? Paga-me, quero o preço da minha honra.

Lendo este discurso valente e trágico, assisitimos à transformação da "*servente obediente e submissa*" numa mulher consciente de si própria. Mulher que pode se sentir orgulhosa de si própria: "*Fiz o imposível e consegui*." Sarnau despede-se do seu amado dizendo que no peito guardará apenas as cinzas do amor antigo. Se fosse esse o fim do romance, podíamos falar da vitória da protagonista que, descobrindo a sua força interior, e tornando-se independente e autoconsciente, descobre o que lhe foi negado pela tradição. Contudo, não é assim. Finalmente, Sarnau decidade ficar com Mwando (Ibid; 149): "*Eu preciso de um homem (...) venceu-me (...) fez a guerra e venceu. Vivirá comigo. Tenho casa, tenho negócio, tenho dinheiro. Hei-de alimentá-lo.*" Se Mwando vence a guerra, então é Sarnau quem a perde. Cede, mais uma vez. Paulina Chiziane admite na conversa com Michel Laban (1998, op.cit: 985) que tinha um grande problema e um conflito com ela própria para acabar o romance. Finalmente, deixou a ficção e o ideal de um lado e voltou ao real. A escritora confessa (Ibid):

> (...) há muitas mulheres que quando são mais novas, falam, gritam pela liberdade, mas o peso da própria sociedade acaba vencendo quase sempre. Não sei se existem casos de mulheres nesta sociedade que sustentaram os seus ideais até ao fim. A mulher que defende esses ideais vai sendo marginalizada dentro do próprio sistema social. Quando a mulher já é muito mais experiente, sente que não ganha muito com a marginalidade e acaba entrando dentro do esquema da sociedade.

Também Rami, a protagonista do penúltimo romance de Paulina Chiziane *Niketche, Uma história de poligamia*, enfrenta os mesmos problemas que a Sarnau. A sua história é igualmente trágica. A sua atitude perante os costumes e tradições seculares mudam ao longo da vida. Rami, mulher casada há vinte anos com um alto funcionário da polícia de quem tem filhos e que descobre que partilha o marido com quatro outras mulheres. O Tony é um polígamo, tem cinco mulheres e dezassete filhos mas não cumpre as regras da poligamia tradicional em que o homem polígamo tem de cuidar de todas as esposas. Na poligamia tradicional, as esposas conhecem-se, a primeira mulher chama-se tradicionalmente "nkosikazi" e as outras são consideradas as suas irmãs mais novas. O marido tem de repartir o seu tempo de maneira igual entre todas as esposas, circulando de uma casa para a outra e visitando-as regularmente.

Quando um homem tem uma esposa oficial e várias amantes, a situação não é a mesma porque ser amante "*é não ser socialmente reconhecida como esposa. É ser abandonada a qualquer momento, ser usada, ser trocada*" (Chiziane, 2003, op.cit: 56).

Rami, no começo do romance, ignora onde fica e por onde anda o seu marido. Quando o seu filho, Betinho, parte o vidro do carro dum homem rico, a mulher tem de resolver sozinha, o que não é fácil já que, como diz Rami (Ibid:14): "*Qual é o homem de bem que acredita nas palavras de uma mulher desesperada?*". De facto, a mulher, muitas vezes, nem pode tomar palavra. A narradora conta um acontecimento que viu no hospital onde estava um casal. O homem ficava doente e a mulher queria explicar ao médico as suas moléstias para ajudar o marido que sofria. Este, em vez de estar agradecido, diz (Ibid: 61): "*Cala-te mulher. Desde quando tens categoria para falar com um doutor? Nunca te autorizei a falar com homem nenhum. Estás a comportar-te como uma prostituta*".

Triste e deprimida, recebe ânimos de outras mulheres que a tentam consolar. Uma delas diz (Ibid:14): "*Não és a única, Rami. O meu marido (...) largou-me faz anos e correu atrás de uma menininha de catorze anos, para começar tudo de novo.*" Outra confessa amargamente (Ibid): "*O meu tem aquelas concubinas que conheces, com filhos e tudo*."A mulher desanima-se e toma, no princípio, atitude passiva a qual fica acostumada pela educação e pela tradição (Ibid: 15): "*No amor, as mulheres são um exército derrotado, é preciso chorar. Depor as armas e aceitar a solidão*" No silêncio e na escuridão da noite, porém, Rami começa a reflectir sobre a situação de injustiça que vive. De vinte e tal anos de casamento só dois viveu feliz sentindo-se amada. Dedicou todos estes largos anos para servir de melhor maneira possível ao seu marido, porque sentiu por ele "*amor puro e perfeito*" (Ibid. 16). Amou-o, sacrificou, por ele, tudo, perdendo quase a sua própria personalidade e identidade (Ibid): "*Procuro-me. Não me encontro. Em cada canto do meu ser encontro apenas a imagem dele. Desço até ao*

âmago do meu coração e o que eu encontro? Só ele." A primeira reacção de Rami ao ver o desprezo do marido é procurar a culpa em si própria, comportamento típco em mulheres abandonadas, reforçado pela sociedade. Rami, queixando pelo marido que a troca por outras, mais novas, ouve a seguinte explicacão da sua situação (Ibid: 54): "*Se o marido a deixa, a senhora deve ser azeda, fria. Homem é homém, tem todo o direito de procurar em qualquer lugar o que em casa não há*". Quando Rami vai falar com o seu pai e queixa pelo marido, este diz à filha (Ibid: 99): "*Se o teu marido não te responde, é em ti que está culpa*". Cada mulher abandonada pelo marido, ouve que se o marido a deixou é porque (Ibid: 169): " *não cuidou dele devidamente. Não o realizou. Não o satisfez. Não o completou. Não o agradou suficientemente. Não soube segurar o marido.*"

A auto-estima de Rami diminui bastante (Ibid: 67): "Não sirvo para nada. As pessoas olham para mim como uma mulher falhada". Rami dialogando com o seu espelho, pede-lhe (Ibid: 34): "Diz-me, espelho meu, serei eu feia? Serei eu mais azeda que a laranja-lima? (...) O que é que as outras têm que eu não tenho?". Rami não percebe em que falhou, pois educada de acordo com as exigências da sociedade tradicional, desempenhou bem o seu papel da esposa (Ibid): "Obedecer, sempre obedeci. As suas vontades sempre fiz. Dele sempre cuidei. Até as suas loucuras suportei." Pois, desde pequena foi educada para servir ao futuro marido, desde pequena ouviu que "os problemas de uma mulher são classificados no arquivo das insignificâncias, caprichos, incapacidades. (Ibid: 99).

Numa confusão emocional e identitária, Rami fala com o seu espelho que desempenha, ao longo do romance, o papel de alter ego da protagonista que "*convoca um duplo de si (simbolizando-a a ela e todas as mulheres) que questiona, interpela, convoca e ouve, reiteradamente, no decorrer da narração*" (Leite, 2003, op.cit: 80). O espelho é para Rami um lugar de conhecimento. O primeiro diálogo revela uma outra mulher que, finalmente, é Rami numa outra dimensão. O segundo mostra o rosto da troça e a voz da razão perante uma mulher desesperada, magoada e irracional. O terceiro reflecte a imagem do corpo que se observa. O quarto assemelha-se ao olho da consciência, sobre os pensamentos mais profundos de Rami que foge do que vê. Ao mesmo tempo, contudo, misteriosamente, estranha a ela própria, começa pouco a pouco a aproximar-se de si. O quinto momento é bem particular, porque provoca uma visão em que o espelho acusa a Rami, revelando-lhe verdade sobre ela própria. O sexto corresponde a um momento em que a protagonista tem que tomar uma decisão. É um saber longínquo que aparece e Rami consegue identificar a imagem que aparece e assim está cada vez mais perto de se identificar a ela própria. O sétimo e o último momento reflecte o futuro. Rami reconhece-se. Ao longo do romance podemos observar minuciosamente como Rami adquire o autoconhecimento através dos diálogos que estabelece com espelho.

Como vemos, a consciência de Rami constrói-se ao olhar a sua imagem. Aprende que quando uma mulher não pode mudar uma situação, tem de se mudar a si mesma. No primeiro momento, olhando para o seu reflexo, Rami constata (Chiziane, 2003, op.cit: 16-17): "Ve*jo olheiras grandes no meu rosto (...) Olho bem para a minha imagem. (...) essa aí não sou eu.*" (Ibid:16-17). É a primeira vez que Rami suspeita que talvez não seja uma mulher tão humilde e sem personalidade própria como aprendeu que deveria ser. Rami pressente que dentro dela existe uma intrusa e que é a imagem desta segunda Rami que aparece reflectida no espelho. Assim, durante a noite do desespero, Rami que nunca questionou a ordem imposta das coisas e que suportou tudo em silêncio, pela primeira vez, reflecte sobre quem é realmente e, finalmente, desabafa (Ibid: 16): "*Modéstia à parte, sou a mulher mais perfeita do mundo. Fiz dele o homem que é. Dei-lhe amor, dei-lhe filhos com que ele se afirmou nesta vida. Sacrifiquei os meus sonhos para os sonhos dele. Dei-lhe a minha juventude, a minha vida*." Recebendo o desprezo e desdém em troca dos seus sentimentos e sacrifícios, admite o seu fracasso conjugal dizendo com amargura (Ibid: 20): "*Sou uma mulher derrotada, tenho as asas quebradas*." Contudo, no momento de fazer esta confissão, Rami dá-se conta que o adjectivo "derrotada" não caracteriza realmente bem a sua condição, já que derrotada pode ficar uma pessoa que lutou e perdeu a sua batalha e Rami admite que (Ibid):

> Nunca combati. Depus as armas muito antes de as empunhar. Sempre me entreguei nas mãos da vida. Do destino. Nunca mexi nenhum dedo para que as coisas corressem de acordo com os meus desejos. Mas será que algum dia tive desejos? A minha vida é um rio morto. (...) Sou um rio sem alma, não sei se a perdi e nem sei se alguma vez tive uma.

O facto de começar a colocar perguntas, de admitir a sua actitude passiva e de a questionar é o primeiro passo que faz Rami no caminho que a vai levar a construir a sua identidade. Rami começa a adquirir consciência da sua situação de mulher que não tinha. Gostaria de ser a mulher do espelho e por isso pede a Deus (Ibid: 20-21): "*Meu Deus, ajuda-me a descobrir a alma e a força do meu rio. Sou um rio. Os rios contornam todos os obstáculos. Quero libertar a raiva de todos os anos de silêncio. Quero explodir (...) Hoje quero mudar o meu mundo. (...)*". Assim, Rami transforma-se, quer agir, lutar e decidir ela própria o seu destino. Pela primeira vez, revolta-se contra regras tradicionais da sociedade em que vive e, sobretudo, contra a poligamia. Pois, como constata (Ibd: 21): "*Marido não é pão que se corta com faca de pão, uma fatia por cada mulher. Só o corpo de Cristo é que se espreme em gotas do tamanho do mundo para saciar o universo de crentes na comunhão de sangue.*" A opinião de Rami, quanto à poligamia, mantém-se inalterada ao longo do romance. Medita frequentemente sobre o problema (Ibid: 41):"*Nas práticas primitivas, solidariedade é partilhar pão, manta e sémen. Sou do tempo moderno. Prefiro dar a minha vida e o meu sangue a quem deles precisa. Posso dar tudo, mas o meu homem não. Não o partilho, sou egoísta*". Todo o capítulo onze é uma grande reflexão, por momentos poética, sobre o problema da poligamia. A narradora revolta-se contra poligamia e contra a sociedade que lhe impõe regras que não acha justas (Ibid: 93): "*Acham*

que eu devo abraçar a poligamia, e pôr-me aos gritos de urras e vivas e salves, só para preservar o nome emprestado? Acham que devo dizer sim à poligamia só para preservar este pedaço de chão onde repousam os meus pés? Não, não vou fazer isso (...)". Ao mesmo tempo, Rami – narradora admite que por mais que se revolte e embora não aceite a poligamia, esta constitui a sua realidade, "*já vivo na poligamia*" (Ibid: 93) e não é fácil mudar a realidade em que se vive dum dia para o outro. A própria narradora nem sequer sabe se é possível e se seria realmente bom suprimir completamente a poligamia. Pois, (Ibid): "*Poligamia é uma rede de pesca lançada ao mar. Para pescar mulheres de todos os tipos. Já fui pescada. As minhas rivais, minhas irmãs, todas, já fomos pescadas. Afiar os dentes, roer a rede e fugir, ou retirar a rede e pescar o pescador? Qual a melhor solução?*". Antes de escolher a sua solução para o seu problema que vai ser justamente "*pescar o pescador*", Rami reflete sobre raízes da poligamia, sobre razões destes que a defendem e doutros que a condenam.

O sofrimento provocado pela poligamia é tanto físico como psíquico, pois a poligamia, na explicação de Rami "*é chamarem-te feia, quando és bela, pois há sempre uma mais bela do que tu. É seres espancada em cada dia pelo mal que fizeste, por aquele que não fizeste, por aquele que pensaste fazer, ou por aquele que um dia vais pensar cometer*" (Ibid) O marido tem direito de bater na mulher, mas ela não tem direito de se queixar. O resultado é o crescimento da violência entre as crianças que copiam os modelos familiares e também entre as mulheres (Ibid):

> Poligamia é um exército de crianças, muitos meios-irmãos crescendo felizes, inocentes, futuros reprodutores dos ideais de poligamia. (...) Poligamia é ser mulher e sofrer até reproduzir o ciclo da violência. Envelhecer e ser sogra, maltratar as noras, esconder na casa materna as amantes e os filhos bastardos dos filhos polígamos, para vingar-se de todos os maus tratos que sofreu com a sua própria sogra.

As mulheres sofrem por causa da poligamia, dizem que é *"(...) uma cruz. Um calvário. Um inferno. Um braseiro*" (Ibid: 104), mas em vez de lutar contra ela, encaram-na com alguma resignação (Ibid: 128): "*Poligamia é isto mesmo. Encher a alma com um grão de amor. Segurar o fogo que emerge do corpo inteiro com mãos de palha. Estender lábios à brisa que passa e colher beijos na poeira do vento. Esperar*". Quem defende a poligamia, são, obviamente os homens. Dizem (Ibid: 104): "*Poligamia é natureza, é destino, é nossa cultura. No país há dez mulheres por cada homem, a poligamia tem que continuar. A poligamia é necessária, as mulheres são muitas*." A poligamia não é vista por homens como um mal, por isso quando Rami acusa o seu marido de cometer o pecado de traição, como resposta ouve (Ibid: 31): "*Não me faças rir (...) A pureza é masculina, e o pecado é feminino. Só as mulheres podem trair, os homens são livres, Rami*.". Há, em Moçambique, um povo que tradicionalmente não era polígamio – o povo macua. Mas este povo deixou as suas raízes e apoligamou-se por influência da religião. Os homens converteram-se rapidamente ao Islão, porque (Ibid: 94): "poligamia é poder, porque é bom ser patriarca e dominar (...) A poligamia dá privilégios. Ter mordomia é coisa boa: uma mulher para cozinhar, outra para lavar os pés, uma para passear, outra para passar a noite. Ter reprodutoras de mã-de-obra, para as pastagens e gado, (...) para tudo, sem o menor esforço, pelo simples facto de ter nascido homem".

No sul, o povo é tradicionalmente polígamo. Porém, como comenta com ironia a narradora, este povo (Ibid): "*inspirado no papa, nos padres e nos santos, disse não à poligamia. Cristianizou-se. Jurou deixar os costumes bárbaros de casar com muitas mulheres para tornar-se monógamo ou celibatário*." A práctica mostrou, contudo, que os juramentos não serviram para muito na hora de actuar. Os homens casam com uma mulher, mas têm relações amorosas e sexuais com muitas. De facto, "*praticam uma poligamia tipo ilegal sem cumprir os devidos mandamentos. Um dia dizem não aos costumes, sim ao cristianismo e à lei. No momento seguinte dizem não onde disseram sim (..). Contradizem-se(...)*" (Ibid).

Nas páginas de *Niketche* encontramos só uma mulher, Tia Maria, que viveu numa família polígama, sentia-se feliz e dizia que (Ibid: 72): "*Partilhar um homem não é crime*". Mas a Tia Maria vivia uma poligamia tradicional. Ouvindo a sua história a narradora pergunta-se se realmente é justo culpabilizar pela existência da poligamia ilegal só os moçambicanos e se a culpa não a têm também os invasores, os colonizadores que impuseram os seus costumes e as suas leis. Rami confessa (Ibid: 95): "*Todo o problema parte da fraqueza dos nossos antepassados. Deixaram os invasores implantar os seus modelos de pureza e santidades*". Efectivamnte, o sistema colonial junto com a igreja provocaram uma grande confusão na vida tradicional dos moçambicanos. A narradora medita (Ibid: 95):

> Vendo bem, a quem cabe a culpa desta situação? Os homens é que defendem a terra e a cultura As mulheres apenas preservam. No passado os homens deixaram-se vencer pelos invasores que impuseram culturs, religiões e sistemas a seu bel-prazer. Agora querem obrigar as mulheres a rectificar a fraqueza dos homens. No regime cristão as mulheres são educadas para respeitar um só rei, um deus, um amor, uma família, por que é que vão exigir que aceitemos o que nem eles conseguem negar? Negar não é gritar: é olhar a lei, mudar a lei, desafiar a religião e introduzir mudanças, dizer não à filosofia dos outros, repor a ordem e reeducar a sociedade (...)

A proposta da narradora para resolver o problema da poligamia é então o regresso às raízes, não para reproduzir os males das sociedades tradicionais, mas para buscar nelas a sabedoria perdida e tratada com desdém pelos colonizadores. O efeito da arrogância dos colonizadores foi, entre outras coisas, tornar mulheres vítimas. Primeiramente das instituições colonizadoras, sobretudo da igreja e do sistema que "gritaram heresias" contra a prática dos ritos tradicionais, tentando "*destruir um saber que nem eles tinham*" (Ibid: 44). Assim, sem ganhar nada, abrindo mão de sua cultura autóctone em favor de uma outra que não lhe diz respeito, o colonizado "*destrói o seu, assimila o alheio, sem enxergar o próprio umbigo*" (Ibid: 45) Ou então, a própria cultura masculina a que estão subjugadas e submetidas, que tolhe, reprime e impede a actuação

efectiva do sujeito feminino, posto que, segundo a própria autora, em entrevista ao Jornal de Letras, "*é dentro da família que se geram todos os pequenos e grandes mecanismos que reprimem a mulher*" (Chiziane, 2001: 4). O homens educados segundo padrões tradicionais, assumem os modelos do comportamento tradicional. Assim, os homens sendo responsáveis pela poligamia existente em Moçambique, não têm a culpa exclusiva. Por isso, Tony, defendendo-se contra as reclamações de Rami dizendo que sempre achava que as tradições eram boas e que a sociedade estava bem estruturada. Confessa (Chiziane, 2003, op.cit: 228): *"(...) eu, já morri assassinado pela tradição. Por isso, assumo o risco de desafiar o mundo dos homens. Acabo de provar que dentro da humanidade vocês, mulheres, não são gente, são simples exiladas da vida, condenadas a viver nas margens do mundo"*.

O que, de facto, mais dói a Rami, além da traição do marido que destrói a família, é o seu desdém manifestado sem vergonha nenhuma. A protagonista, acostumada à poligamia na sociedade em que vive, desabafa (Ibid: 96):

> Poligamia (...) é um sistema, um programa. É uma só família com várias mulheres e um homem, uma unidade, portanto. No caso de Tony são várias famílias dispersas com um homem só. Não é poligamia coisa nenhuma, mas uma imitação grotesca de um sistema que mal domina. Poligamia é dar amor por igual, de uma igualdade matematicamente exacta.

Assim, não é tanto a poligamia o vício do Tony, como se poderia em princípio supor, segundo um olhar ocidental monogâmico. A sua postura diante das mulheres é que é viciada e a sua indiferença para com os sentimentos da esposa (das amantes, dos filhos), a sua incomunicabilidade, a sua incapacidade de cuidar da parceira, o seu egoísmo, a sua agressividade para com o outro e a sua procura compulsiva por alguém ou alguma coisa que nem sequer sabe o que é. Factos que mostram que as "*suas estruturas internas ainda não se solidificaram, tornando-o incapaz de ver a Unidade que lhe traria a calma e o equilíbrio*" (Moore e Gillete, 1993: 133): A culpa de Tony é ser um polígamo irresponsável, um homem sem carácter, incapaz de assumir a responsabiliade dos seus actos.

Rami, abatida, chega à conclusão que (Chiziane, 2003, op.cit: 28): "*todas as mulheres são gémeas, solitárias, sem auroras nem primaveras. Buscamos o tesouro em minas já exploradas, esgotadas, e acabamos por ser fantasmas nas ruína dos nossos sonhos.*" O mesmo sentido têm as palavras no romance La nuit est tombée sur Dakar de Aminata Zaaria, quando na situação parecida, uma das protagonistas diz a outra que sendo mulheres são iguais na alegra e na tristeza (2004: 58). Todas as mulheres são gémeas e não só pelo sufrimento provocado pela poligamia mas pelos sofrimentos provocados por simples facto de ser mulher (Chiziane, 2003, op.cit.: 277): "*Nós, mulheres, fazemos existir, mas não existimos. Fazemos viver, mas não vivemos. Fazemos nascer, mas não nascemos*".

Num momento do desespero, Rami quer divorciar-se, mas logo chega à conlusão de que o divórcio não resolve problema nenhum e até provoca outros. Ao imaginar ser uma divorciada, Rami diz com temor (Ibid: 165): "*Serei uma mancha, uma nódoa de caju, absolutamente indelével. A sociedade olhar-me-á com desprezo, piedade, maldade (...) porque mulher divorciada é carne para qualquer cão. (...) é feitiçeira, é assassina, é canibal.*" Efectivamnete, mulher divorciada tem situação ainda mais complicada na sociedade moçambicana do que mulher dum polígamo irresponsável. Rami lembra-se que antigamente (Ibid: 163): "*eram presas todas as mulheres que não tinham maridos e deportadas para os campos de reeducação, acusadas de serem prostitutas, marginais, criminosas.*" Por pior que seja o marido "*precisa-se do homem para dar dinheiro. Para existir. Para ter estatuto.*" (Ibid) Por isso, Rami decide em vez de lutar contra as rivais solidarizar-se com elas para encontrar um rumo num labirinto de emoções, revelações e perigosas ambiguidades. Independentemente das suas origens macuas, macondes ou senas todas as amantes do Tony acabam por se tornar vítimas. Magoada, Rami, várias vezes, questiona as tradições, pensa nelas e em cada passo encontra interrogações que antigamente nem lhe passavam pela cabeça (Ibid: 154): "*Por acaso temos direito à palavra? E por mais que a tivéssemos, de que valeria?*" e num momento de rebeldia (Ibid: 69): "*Só os homens podem exigir e as mulheres não?*". Lu, uma das amantes de Tony, tem consciência de grandes injustiças que vivem as mulheres moçambicanas contra as quais é necessário revoltar-se. Rami admira a postura de Lu que não quer obedecer ao homem dizendo à esposa legítima (Ibid: 251-252): "*Cumpriste as regras de obediência a vida inteira. O que ganhaste tu? Uma coroa de espinhos. Foste cordeiro no fogo do sacrifício. (...) Rami, tu és mãe, tu és o centro da vida, tu és existência. Como se atrevem os homens a torturar o útero da própria mãe?*" As palavras de Lu são decisivas na mudança da atitude de Rami que confessa (Ibid: 252): "*Revolto-me sem palavras. O mundo está de pernas para o ar, tudo está invertido*".

É justamente a palavra e o seu uso que dão a Rami a possibilidade da reflexão e da busca dum novo lugar na sociedade. Para encontrar a solução do seu problema, Rami procura "*ouvir a voz da minha consciência*" (Ibid: 63). Tornando-se consciente da injustiça existente, Rami torna-se na chefe do clã das esposas ilegítimas do Tony e começa a luta para guardar a sua posição da primeira mulher e, forçando o marido a contratar os casamentos legítimos com as amantes, assegurar a vida melhor das suas rivais. Guardando no coração as palavras da sogra (Ibid): "*És o pilar desta família. Todas estas mulheres giram à tua volta e te devem obediência. Ordena-as*", e preparando a vingança ao marido traidor, Rami decide reavivar as formas tradicionais apagadas pelo discurso colonizador e esquecidas pelo discurso masculino. Ao conhecer as suas rivais, Rami entra em contato com séculos de tradição e de costumes, a crueldade da vida e também com a diversidade de mundos e culturas que convivem em Moçambique. O amante de Lu, que passa também uma noite com Rami, reconhece que é uma mulher diferente das que conhece pela sua capacidade de agir e de se revoltar, diz-lhe (Ibid: 87): "*Admiro a tua coragem. És um caso raro. Eu acho que todas as mulheres deviam unir-se contra a tirania dos homens. (...) É aí onde está o teu ponto forte. No lugar de fazer guerra estás aqui ao lado da tua rival. Tu és brava, mulher.*"

Rami descobre a sua força interior e começa também a compreender os mecanismos que funcionam na sociedade e ainda que não os aceite, o seu mundo ganha novos horizontes. Na aprendizagem tardia das mais antigas tradições africanas, esquecidas diante de uma educação colonizadora "*na igreja, com os padres e as freiras*"(Ibid: 35), com uma conselheira de amor, Rami aprende o tratamento da pele com musiro, nos ritos de adolescência, e com mel, nos ritos de noivado, e lembra-se de que "*ninguém nasce mulher, torna-se mulher*" (Ibid). E, como mulher moçambicana, aprende os tabus, como o do ovo, "*que não pode ser comido por mulheres, para não terem filhos carecas e não se comportarem como galinhas poedeiras na hora do parto*" (Ibid: 36), os mitos e também os hábitos alimentares. Com a mãe, mulher mais velha e experiente, Rami compreende a dimensão e o peso das práticas tradicionais que permitem ao homem castigar severamente a mulher desobediente dos ritos. Rami passa a orientar as outras mulheres nos ritos e na plena satisfação do marido. De inimigas e rivais, tornam-se realmente unidas e irmãs. A união entre as mulheres que compartilham o mesmo destino doloroso duma moçambicana contenporânea é um motivo frequente nos romances de Paulina Chiziane. Vera, a protagonista de *O Sétimo Juramento* partindo à procura dum feiticeiro, pede a sua criada para ir com ela com estas palavras (Chiziane, 2000: 202): "*Acompanha-me até às raízes do meu ser. Somos ambas mulheres. Ricas ou pobres, cultas, iletradas, somos iguais no sufrimento. Choramos e gememos da mesma forma tanto no amor como na dor.*" As mulheres unidas podem conseguir os seus objectivos, por isso Rami convence as amantes de Tony a unir-se (Chiziane, 2003, op.cit: 107): "*Somos cinco. Unamo-nos num feixe e formemos uma mão. (...) Não estaremos tão desprotegidas e poderemos segurar o leme da vida e traçar o destino.*" Rami descobre o seu lado lutador e reúne as amantes do marido como numa "*autêntica dança, um acto de coragem, um triunfo instantâneo no jogo de amor*"(Ibid: 111). Primeiro, Rami organiza a festa do aniversário de Tony durante a qual aparecem todas as suas amantes e forçam o homem a admitir publicamente que tem relações amorosas ou, mais bem, sexuais com elas. Logo Rami triunfa (Ibid): "*Destruímos o manto da invisibilidade, celebremos. Obrigámos o Tony a reconhecer publicamente o que fazia secretamente*". Ao saber que Tony arranjou mais uma amante por " *vontade de variar (..) desejo de tocar numa pele mais clara*" (Ibid: 140) Rami continua a dança e são os seus passos, unidos, que realizam uma dança niketche coletiva: as cinco mulheres se despem e carregam o homem para cama, desafiando o poder masculino e fazendo do marido o objecto comandado e subjugado pelo poder feminino O Tony termina enfraquecido e as suas cinco mulheres independentes e poderosas. Uma das amantes de Tony, agradece a Rami (Ibid: 289): "*olha, como é bela a tua obra. O que seria de nós sem ti? Tu és a nossa mãe, contigo nascemos outra vez*". São muito eloquentes as últimas palavras de Mauá, pois esta mulher e as outras amantes de Tony, graças a Rami adquirem consciência da sua situação. Rami mostra-lhes a necessidade de se tornarem esposas legítimas, mostra-lhes a impossibilidade de aceitar serem humilhadas, abandonadas e maltratadas. As mulheres deixam de, só, fazer nascer e não nascer elas próprias. Nascem e renascem. Saly e Mauá acreditaram nas palavras de Rami e já sabem que "*as mulheres, de mãos dadas, podem mudar o mundo (...) com a força de Rami conseguimos mudar o curso do nosso destino*" (Ibid). Assim, Rami consegue finalmente fazer uso dos recursos da tradição contra a supremacia masculina - ela consegue oscilar entre as instituições patriarcais coloniais e as instituições patriarcais tradicionais para conseguir um estado de coisas que lhe conceda mais poder. Rami, negra e africana, dispõe de recursos que outras mulheres não dispõem e sabe fazer uso destes recursos. Nada faz-lhe medo. Permanece corajosa, mesmo quando uma das tias de Tony conta-lhe a história duma princesa insubmissa Vuyazi que desodebecia ao pai e ao marido. Quando tinha a primeira filha, deixou-a mamar dois anos como os rapazes o que era contra a tradição segundo a qual filho homem mama dois anos e mulher apenas um. Há divisões importantes entre os dois sexos desde pequenos (Ibid: 161): "*Meninas pilando, cozinhando, rapazes estudando. O homem é quem casa, a mulher é casada. O homem dorme, a mulher é dormida. A mulher fica viúva, o homeme só fica com menos uma esposa*". Vuyazi recusava-se a servir de joelhos ao marido e espancava-o quando ele o fazia. Como castigo um dragão levou-a para o céu e a estampou na lua. Assim, quando a lua cresce e incha, há uma mulher que se vê no meio da lua. É por isso também que mulheres, uma vez por mês, "*apodrecem o corpo em chagas e ficam impuras, choram lágrimas de sangue, castigadas pela insubmissão de Vuyazi*" (Ibid: 157). Apesar de tudo, Rami não desanima, antes pelo contrário, confessa (Ibid: 161-162): "*sou rija, forjada, tenho nervos de aço. Meu choro não é de fraqueza, é de raiva. (...) Veremos quem sairá vencedor.*" A desgraça vem quando se anuncia a morte de Tony e se responsaliza Rami por ela. A família de Tony acusa Rami que cheia da raiva e de amargura fez um feitiço mortal e encomendou a morte por magia para Tony. A mulher pressente que o corpo deformado do homem que morreu no accidente não é o do seu marido, mas perante a força da família do seu esposo, não consegue demonstrar a sua inocência. Esta quer forçá-la a cumprir o ritual tradicional de morte – kutchinga, que é um ritual da purificação sexual, um ritual humilhante para a mulher que é entregada a algum membro da família do defunto. Quando volta Tony que, efectivamente, não morreu, senão partiu fugindo das suas responsabilidades para os braços de mais uma mulher, Gaby, acusa Rami de aceitar o ritual da kutchinga. A verdade é que uma mulher practicamente não pode recusar o ritaul. Rami fica consciente que (Ibid: 223) "*se eu recuso este acto me tiram tudo, até os filhos, e fico de mãos vazias. Nada neste mundo é meu e nem eu mesma me pertenço*". Rami, já muito mais esperta, o que dá ao marido é uma justificação do seu comportamento como se fosse livre de o escolher. Justifica-se com a necessidade de cumprir as tradições (Ibid: 226): "*Ensinaste-me a obediência e a submissão. Sempre te obedeci a ti e a todos os teus. Por que ia desobedecer agora? Não podia trair a tua memória.*" Além disso, Rami diz ao marido que o seu irmão foi "muito suave, muito gentil" ao cumprir o ritual despertando com satisfação em Tony a dor do marido traido. A mulher não sente remorsos por aceitar o ritual nem por sentir prazer celebrando-o, porque, como confessa (Ibid): "*Vale mais a pena ser amada um minuto que desprezada a vida inteira*". Ao ver que o marido sofre, Rami experimenta a sensação do triunfo e confessa (Ibid): "*No meu peito explodem aplausos. Surpreendo-me. Sinto que endureci nas minhas atitudes.*"

A saga de Rami mostra como a conquista da autonomia requer uma renegociação com as instituições vigentes, pois trata-se da conquista da posição de negociadora. Ao longo do romance a Rami fica cada vez mais consciente de que é preciso para uma mulher se aproveitar dos dois mundos com os quias tem de lidar – Moçambique e Europa – para compreender o que é ser mulher num mundo cujas leis não lhe são favoráveis.

Tony acaba fracassado, as suas mulheres abandonam-no, Rami fica grávida com o seu irmão e espera mais um filho. Tony pede-lhe (Ibid: 331): "*Diz que é meu, diz e salva-me*." Pela primeira vez, Tony admite a sua culpa (Ibid: 330): " *Foi por minha culpa que tudo isto aconteceu (...). Ter muitas mulheres não é ser macho, é ser pasto. Não sei como esses filhos nasceram e cresceram. Nunca acompanhei as mães à maternidade, nunca os peguei ao colo, nunca fui ao aniversário deles.(...) Vocês todas juntas são leoas soltas na arena*.". Rami não acredita mais na sua sinceridade. Por isso, responde-lhe usando a retórica que ouviu durante muitos anos (Ibid: 331): "*Não te posso salvar. Tento salvar-te mas não consigo, não tenho força, sou fraca, não existo, sou mulher. Os homens é que salvam as mulheres e não o contrário*." Com estas palavras, pronunciadas neste contexto, a narradora mostra como é ridículo o pensamento machista que defende a poligamia.

A autora considera o seu penúltimo livro como sendo continuação de *A Balada de Amor ao Vento*. Por isso, há quem chame a Paulina Chiziane feminista moçambicana. Ela nega e desabafa con sinceridade (2001, op.cit):"*Estou-me nas tintas... que o chamem. Eu sou uma mulher e falo de mulheres, então eu sou feminista? É simplesmente conversa de mulher para mulher (...)*". Segundo Paulina Chiziane, os homens e as mulheres precisam-se mutuamente e complementam-se. Como diz a mãe da protagonista de *Niketche* (Chiziane, 2003, op.cit: 191): "*Não há homem sem mulher. Nem mulher sem homem. Não há um sem outro.*" Por isso, Paulina Chiziane não se considera feminista, mas sim, feminina. Afirma (Moreira, 2004): "*mulher é sempre mulher, sempre será. O homem tem o seu papel masculino, ponto final. Complementam-se(...) caminhar para uma civilização onde as pessoas não sentem a falta umas das outras é um bocado contra as leis da harmonia universal*." Por isso, Adelto Gonçalves[2] fala do feminismo negro de Paulina Chiziane, bem diferente do feminismo europeu. Nos romances de Paulina "*a mulher luta por um espaço de liberdade dentro de uma relação de interdependência e complementaridade com o mundo masculino*." (Chabal, 1994: 298)

Como repara Asunción Aragón Vara (2005: 68-69) numerosas escritoras africanas refusam a etiqueta de feministas no entender ocidental do termo. Estas autoras defendem feminismo que no excluía os homens, visto que ambos compartilham uma história comum de colonialismo, racismo e o presente neocolonial ou imperial. É esta a posição da escritora ghanesa Ama Ata Aidoo quando afirma (Egejuru, 1997, op.cit: 9): "*Cuando la gente me pregunta si soy feminista no sólo les contesto que sí, sino que insisto en que cualquier mujer y cualquier hombre debería ser feminista – especialmente si piensan que los africanos deberíamos hacernos cargo de nuestras tierras, su riqueza, nuestras vidas y la carga de nuestro proprio desarrollo*". Nesta mesma línea, outra nigeriana Flora Nwapa recusa ser classificada como feminista e numa entrevista com Marie Umeh, comenta (Em Díaz e Aragón, op.cit: 65): "*No pienso que yo sea una feminista radical. Ni tan siquiera acepto que sea una feminista. Acepto que soy una mujer normal que escribe sobre lo que sabe. Intento proyectar la imagen de las mujeres positivamente (...)*" e explica porque: "*hay muchas mujeres que son muy, muy positivas en su manera de pensar, que son muy, muy independientes y muy, muy diligentes*".

Assim, o feminismo africano propõe a desmitificação do esteoreótipo de mulher africana projectado na literatura escrita por homens. O estereótipo que identifica as africanas com a imagem de deusas, da *Grande Madre Àfrica*, um ser que se sacrifica e que sofre voluntariamente em silêncio. Como confessa, amargamente, Paulina Chiziane, também as mulheres dos seus cinco romances nunca tiveram possibilidade de falar em voz alta. Além disso (Gomes, op.cit: 2001): "*vivem em conflito com o mundo de repressão que as envolve. Contudo (...) as personagens femininas não rompem com o espaço vivencial onde vivem , ou seja, por mais que sofram com a turbulência do mundo que as oprime, elas não rompem com a sociedade*."

As mulheres de Chiziane tentam adoptar-se às circunstâncias com que deparam. Como repara Paula Ferraz (2005: 57) as personagens de *Balada de amor ao vento* e de *Niketche* contam as suas histórias mas simultanâmente fazem uma introspecção pelas suas vidas, pela sua forma de actuar em diversas situações e analisam o conjunto do seu país.

Os feitiços, os ritos e a magia que existem junto com crenças cristãs também fazem parte deste conjunto e exigem da mulher moçambicana a tomada de posição perante várias prácticas religiosas cultivadas no dia-a-dia em Moçambique. O romance de Paulina Chiziane que talvez melhor mostre as dualidades da vida moçambicana, é *O Sétimo Juramento*. O protagonista principal da história é David, director duma empresa estatal. Os operários que trabalham na sua indústria não recebem salário há seis meses porque David gastou este dinheiro em assuntos privados. É um novo rico, que se aproveita de todos sem remorsos, pois, como constata (2000, op.cit: 20): "*Neste mundo ninguém é bom para ninguém. Enganamo-nos uns aos outros. Tiranos brancos substituídos por tiranos negros, é a moral da história*". Estes tiranos negros depois de muitos anos de convivência com os portugueses ficaram com um grande complexo de inferioridade e para o superar tentam fingir ser europeus. Adoptam costumes e tradições alheias esquecendo as suas. Como repara a avó de Vera (Ibid: 30): "*Os jovens dizem que as ideias dos velhos são fábulas, mitos, cantigas de embalar. A vida moderna torna as gerações incomunicáveis. A nova língua afasta as pessoas das suas origens.*" Novos costumes e estilo de vida estão na origem duma crise interior que divide o ser humano em dois, sempre incerto das suas escolhas. Quando o filho de David e da sua mulher Vera, Clemente tem visões estranhas, a avó aconselha a Vera ir ao adivinho. A mulher, prometeu, porém, a David que nunca iria fazer nenhuma consulta

de adivinhação para não prejudicar a imagem do homem moderno que pretende ser David. Por isso, nunca deu (Ibid: 58) "*as costas à ciência que até hoje deu respostas a todos os (...) problemas*." A avó, uma mulher sabia e experimentada nos segredos da vida, diz-lhe (Ibid): "*Há coisas que a ciência não explica. Há doenças que os remédios não curam. Há fenómenos da vida simplesmente inexplicáveis. Há coisas que as buscas humanas não alcançarão jamais, verdadeiros segredos dos deuses*." Vera querendo ser sincera e honesta com o marido refuta muito tempo passar por adivinho. Não sabe que o marido que às vezes, bate nela, tem outras amantes, incluindo prostitutas. Não sabe que ele próprio começa as sessões da magia negra e que para salvar os seus negócios, não hesita em fazer um juramento aos espíritos maus (ndaus) e sacrificar deste modo a vida duma parte da família. O homem é tão desesperado que confessa (Ibid: 74): "*A magia negra é o único caminho que me resta*". David deixa-se conduzir pelos perigosos caminhos da magia negra pelo feiticeiro Makhulu Mamba. Cumpre os rituais misteriosos durante os quais presta um juramento a Makhulu Mamba e a quem vai seguir por qualquer preço para não prescindir do seu novo riquismo. E o preço é incrivelmente cruel, em jogo está a vida do filho, Clemente e a infância normal da filha Suzy. Vera revolta-se contra o marido mas não sabe como agir, gostaria de recorrer à justiça para pedir ajuda para a sua família, mas uma velha sábia explica-lhe a dolorosa condição da mulher moçambicana (Ibid: 195): "*A justiça está do lado do poder. Propalam-se os direitos humanos da mulher há mais de vinte anos, mas nem hoje poderás ir a um tribunal defender a tua Suzy, porque não há lei que a proteja. O poder masculino não conhece limites.*" A velha dá–lhe porém bons conselhos (Ibid: 201): "*é melhor agir em segredo como serpente (...) Expulsar um inimigo que se instalou no centro da vida leva tempo de luta e sacrifício. É preciso usar estratégia do rato. Roer por dentro. Desfazer o edifício até ruir*." Vera transforma-se, decide lutar e ir ao adivinho capaz de encontar feitiços da boa magia, para desfazer os do marido. Pressentindo que pode cambiar a ordem das coisas desabafa (Ibid; 184): "*Não tenho poderes sobre nada neste mundo. Quero usar a estratégia da serpente e usar o exemplo de Eva, a pecadora. A partir de agora a traição será a minha força. Basta de obediência cega*." Vera torna-se consciente que é capaz de salvar a vida dos seus próximos e que têm a força suficiente para fazê-lo. A longa e cansativa viagem que começa pela montanha em busca do feiticeiro adequado pode ser interpretada como viagem ao seu interior. Pois, *"(...) Vera aprende a grande lição: a consciência é a maior arma contra a feiticeria*" (Ibid: 232). A mulher percebe, finalmente que é ela própria quem " *(...) é o centro do universo e todas as forças convergem nela. Empreendeu uma viagem longa em busca de si mesma. Encontrou-se. É ela a raíz e a solução.*" (Ibid: 227) Ela é capaz de resolver os problemas da sua família e é ela quem tem força para salvar os seus filhos da tragédia provocada pelo David a quem Vera odeia. Quando encontra a feiticeira boa, confessa (Ibid: 228): "*Enganou-me por muito tempo, mas a máscara caiu. Ele é a pior coisa que conheci em todos os dias da minha vida*". A feiticeira, inesperadamente, demostra a Vera a injustiça que esta comete falando mal do marido. De facto, ele também é uma víctima, ele também é abusado, perdido entre a realidade em que não sabe viver e encontrar o seu lugar e o mundo mágico cruel e incompreensível. Pela culpa que, com toda a certeza, tem, não só ele é responsável. A este respeito a feiticeira pronuncia um monólogo, que apesar de ser bastante longo, vale a pena citar (Ibid: 228-229):

> Chamas então monstro ao homem que te amou e te levou ao altar? Como chamarás então àqueles que e em nome da globalizacão fazem os povos abandonar os seus deuses para seguirem os mandamentos do deus da tecnologia, das bombas nucleares (...)? Que pensas então dos que queimaram os nossos mutundos e as nossas magons, fazendo acreditar que no ventre das mãesexiste apenas a escuridão e o feitiço? Como chamarás ainda aos que te ensinaram a olhar para o céu como salvação enquanto te tiraram a terra e a tradição, deixando-te na absoluta miséria para depois te derem uma esmola tirada do seu próprio suor, dando-te lições de tecnologias básicas para aliviar a pobreza em nome da ajuda humanitária? Diz-me com franqueza o que pensas dos que te trazem a civilização, obrigando-te a abandonar a natureza porque é selvagem, (...) para depois ficarem a desfrutar a riqueza do paraíso verde por ti renunciado?.

Assim, se David recorre à magia negra é porque se sente perdido no mundo, porque não sabe como actuar e porque perdeu os valores. É responsável por todas as suas escolhas e por todos os seus actos, mas o seu comportamento é resultado do câmbio drástico das condições de vida de muitos moçambicanos que se tornaram ricos nas zonas urbanas. As pessoas, tanto homens como mulheres, que vêm das zonas rurais para as cidades, sentem-se deslocadas mas, ao mesmo tempo, têm vergonha das suas raízes. Os seus filhos voltando às aldeias também se sentem deslocadas, não conhecem códigos culturais, não entendem as línguas, não se reconhecem como herdeiros do património dos seus avós e de todos os antepassados. Assim, parece inevitável constatar que já há hoje em dia, várias cidadanias dentro de Moçambique. O que nos mostra Paulina Chiziane é que o papel da mulher no desenvolvimento destas cidadanias é fundamental. Vale a pena reparar que enquanto o homem é iniciador do movimento descendente, a mulher, pelo contrário, é autora do movimento ascendente. E é nesta capacidade de efectuar a viagem em direcção do bem e de combater as forças do mal despertadas pelo homem que a mulher recupera a confiança em si própria e reencontra a sua força, para mudar o mundo.

As protagonistas dos outros romances de Paulina Chiziane vivem os mesmos conflictos provocados pelo choque entre o tradicional e o moderno. Tentam encontrar o seu lugar na sociedade moderna. Como já vimos, Rami para alcançar os seus objectivos, soube aproveitar as instituições tanto tradicionais como modernas. Depois de muitos anos de negligenciar o passado, aprendeu o saber dos seus antepassados. Aprendeu quem são mudijvas, espíritos bons, o poder das danças tradicionais, a importância dos ritos de passagem e dos rituais ancestrais. Trata muito a sério os saberes tradicionais criticados pelo catolicismo que dizem respeito à preparação para o matrimónio. Ela própria a única coisa que fez foi ir às aulas, à igreja

e nunca frequentou os ritos de iniciação. Estes ritos são, contudo, fundamentais para a preparação para a vida adulta e independente de cada ser humano. Todos os ritos e cerimónias demonstram a clara expressão da identidade do indivíduo que reconhece que faz parte dum grupo. Assim os ritos circulam e reforçam a relação do indivíduo com outros com os quais partilha o quotidiano. Renovam laços de afinidade e reforçãm relações de consanguinidade. Facilitam a transmissão dos saberes que, evidentemente, faltaram à protagonista de *Niketche*. Michel Meslin em *L'Encyclopédie des Religions* referindo-se à etimologia do termo "rito" indica que este provém do "*sânscrito rita que designa nos Veda a participação do homem na ordem e na estrutura normal dos seres e das coisas*" (1997: 1947). Por sua vez, Martine Segalen sugere que o referido termo advém de *ritus*, que traduz a noção de "*ordem prescrita*" e revela que a sua conceptualização foi forjada no campo religioso (1998: 8).O rito tornou-se um termo que rapidamente se expandiu e, de diversos modos, marcou as obras de vários autores, nomeadamente, Van Gennep (1978), Marcel Mauss (1974), Radcliffe-Brown (1989), Victor Turner (1980), Émile Durkheim (1996), Evans Pitchard (1978) entre outros. Na avaliação do seu contéudo, significado, função, estrutura e natureza, bem como na aprecição da participação do homem no rito, difundiu-se o uso do termo ritual confinando ao primeiro (isto é, ao rito) e envolvendo uma grande diversidade de conceitos, o que provocou disscussões entre os estudiosos, não só entre os antropólogos. Pois, são também hstoriadores, psicanalistas, filósofos e sociólogos que se interressaram pelo termo e passaram a recorrer ao ritual como se este fosse uma espécie de "campo de preservação da cultura" no qual as diversas sociedades acumulam e subtraem as marcas da sua identidade, vida e cultura. Como constata Catherine Bell, as sociedades "*usaram o ritual como uma janela que lhes permitisse observar as dinâmicas culturais através das quais as pessoas fazem e refazem os seus mundos*" (1992:3-4). Nesta perspectiva, o ritual é concebido como uma fonte dentro da qual se extraem informações profundas e múltiplas, sobre uma dada cultura.

Van Gennep constatou que entre o mundo profano e o mundo sagrado há incompatibilidade a tal ponto que a passagem de um ao outro não pode ser feita sem um estágio intermédio. É por isso que se celebra os ritos de passagem que constituem uma fase intermédia entre dois mundos diferentes. Comparando de meneira sistemática as cerimónias, de entre as quais as que caracterizam a passagem do indivíduo de um estatuto para o outro, concluiu que uma grande parte delas apresenta três fases essenciais: a separação (preliminar), a margem (liminar) e a agregação (pós-liminar) (1978: 31). Acreditamos que Rami passando da fase de ignorância da sua identidade e de todos os factores que a formam, incluíndo as tradições e o mundo dos rituais, alcançou a simbólica fase lminar de que fala Gennep (Ibid: 36): *"(...) qualquer pessoa que passa de um estatuto para o outro acha-se assim, material e mágico-religiosamente, durante um tempo mais ou menos longo em uma situação especial, uma vez que flutua entre dois mundos*". É justamente esta situação que Gennep designa pelo nome de margem. Este estado de margem está presente em todas as passagens de uma situação para outra. Talvez por isso Rami sentindo que a sua vida sofre um grande câmbio que também exige dela uma mudança significante dos comportamentos, tenha tanto interresse nos rituais. A narradora explica (Chiziane, 2003, op.cit: 48-49): "*Os ritos de iniciação são como o baptismo cristão. Sem baptismo todo o ser humano é pagão. Não tem direito ao céu. Instituições fortes, incorruptíveis. Resistiram ao colonialismo. Ao cristianismo e ao islamismo. Resistiram à tirania revolucionária. Resistirão sempre*".

Resumindo as nossas reflexões sobre a difícil condição de quem vive na sociedade cada vez mais moderna mas marcada pelas tradições, temos que constatar que as mulheres sabem encontrar o seu próprio lugar muito mais facilmente do que os homens. Superam as dificuldades, sabem diferenciar os lados bons dos maus das tradições e não aceitam passivamente todas as aportações da modernidade. Rami faz uso da magia mas na medida em que está pode solucionar os seus problemas.. Vera recorre à magia para salvar a sua família dos efeitos da magia negra praticada por David. Tony, o protagonista de *Niketche* e David, o protagonista de *O Sétimo Juramento* são as figuras masculinas completamente perdidas no cruzamento da tradição com os modelos da sociedade moderna. Tony abusa das mulheres pensando que vivendo em Maputo pode praticar poligamia não tradicional, quer dizer, rodear-se das amantes e não assumir responsabilidades afectivas nem económicas. David, tendo problemas financeiros na empresa reccore ao adivinho perigoso sem contar com as consequências dos seus actos e juramentos irresponsáveis. Mwando, o protagonista de *Balada de amor ao vento*, não sabe decidir se ser padre cristão ou se ficar com a mulher que ama e frente a qualquer problema, abandona-a sem se preocupar pela sorte da mulher a quem provocou problemas. Em cada um destes casos, são as mulheres que se mostram mais maduras, capazes de enfrentar as dificuldades e são elas que mostram a solução aos homens imaturos.

Parece que as protagonistas de Paulina Chiziane são bem conscientes da sua situação e das suas identidades múltiplas, não procuram, nervosamente, uma identidade única, "africana" e igual para todas. As protagonistas dos romances de Paulina Chiziane sabem que, em grande medida, depende delas próprias qual será o mundo em que vivem. Sabem que têm força para mudar o mundo que as oprime a condição que elas próprias mudem as suas posturas e os seus comportamentos, graças a descobrir a sua capacidade de analisar e de questionar o poder masculino. Estas mulheres não tratam de suprimir as tradições das sociedades em que vivem, não lutam contra elas, o único que fazem é tentar encontrar o seu espaço dentro destas sociedades sem sofrer a submissão e maus tratos. Aproveitam a força da tradição e adoptam-na aos tempos modernos. E é neste processo de tranformação que começam a se conhecer a si próprias. Construindo as suas heroínas deste modo, Paulina Chiziane atribui-lhes, nas suas histórias um forte carácter didáctico e moralizante. Assim, a sua prosa tem um forte carácter sociológico, pois a intenção da autora é transformar a sociedade em que vive. É este o grande poder da literatura. Ela compreende textos de um modo geral mais polissêmicos e polifônicos do que os textos das outras áreas de conhecimento. Polissêmicos porque são passíveis de muitas leituras, dependendo da história da vida do leitor, dos seus interesses, apreensões e assim por diante. Polifônicos, porque na voz do autor estão vozes de outras pessoas, de outros autores, da sociedade, da história. A literatura, então, demanda modos de leitura que levam o leitor a aprofundar as suas competências.

Ao buscar ler nas entrelinhas, atribuir novos sentidos para os textos, conhecer formas mais livres de acção na realidade, conhecer novos sistemas de referência do mundo, o leitor pode-se perceber como sujeito capaz de transformar a realidade, participando nela de forma mais íntegra e, sobretudo, mais crítica.

Referências

Obras analisadas:

Chiziane, P. (1994). *Balada de amor ao vento*. Lisboa: Caminho.
---------- (1999). *Ventos do Apocalipse*. Lisboa: Caminho.
---------- (2000). *O Sétimo Juramento*. Lisboa: Caminho.
---------- (2003). *Niketche*.Uma história de poligamia. Lisboa: Caminho.
---------- (2008). *O Alegre Canto da Perdiz*. Lisboa: Caminho.

Livros:

Bell, C (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*. Nova Iorque: Oxford University Press.
Bourdieu, P. (1999) *A dominação masculina*, Rio de Janeiro: Bertrand
Chabal, P. (1994) *Vozes moçambicanas: literaturas e nacionalidade*. Lisboa: Vega.
Comesaña, S. G. (1995) *Filosofia, feminismo y cambio social*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
Correia, M. E.de. (2005). *Paulina Chiziane: a religião da escritano feminino*, (Tese de Mestrado). Lisboa: Universidade de Coimbra.
Díaz N. I. (2005). *Otras mujeres, otras literaturas*. Madrid: Ediciones Zanzibar.
Emecheta, B. (2004). *Las delicias de la maternidad*, Madrid: Zanzibar.
Erikson, E. H. (1972). *Sociedad y adolescencia*, Ed. Siglo XXI, , Madrid 1972.
---------- (1977). *Identidad, juventud y crisis*, Buenos Aires: Editorial Paidos.
Festinger, L. (1980). *Retrospection on social psychology*, Nova Iorque, Oxford: University Press.
Friestone, S. (1970). *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. Londres: Paladin.
Gennep, A.van. (1978). *Os ritos de passagem*, Petrópolis: Vozes.
Goldmann, L.(1976). *A criação cultural da sociedade moderna: para uma sociologia da totalidade*.Lisboa: Presença.
---------- (1964). *Pour une sociologie du roman*, Paris: Éditions Gallimard.
Hauser, A. (1982). *Fundamentos de la sociologia del arte*, Barcelona: Editorial Labor, vols.1-2.
Laban, M. (1998). *Moçambique: encontro com escritores*, Porto : Fund. Eng. António de Almeida, 3 vols.
Leite, A. M. (2003). *Literaturas africanas e Formulações Pós-Coloniais*. Lisboa: Colibri.
Mead, G. H. (1982). *Espíritu, persona y sociedad: Desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires: Paidós.
Meslin, M. (1997). *L'Encyclopédie des Religions*, Paris: Bayard Éditions.
Moore, R. & Gillette, D. org. (1993) *Rei, Guerreiro, Mago, Amante: a redescoberta dos arquétipos do masculino*, Rio de Janeiro: Campus.
Ngcobo, L. (1990). *And They Didn't Die*, Londres: Virago.
Reed, E. (1988). *Sexo Contra Sexo ou Classe Contra Classe*. S.l.:Versus.
Segalen, M. (2000). *Ritos e rituais*, Mem Martins: Europa-América,University Press.
Turner, V. & Dilthey, W. (1993). *Culture and society: contemporary debates*. Cambridge: University Press.
Zaaria, A. (2004). *La nuit est tombée sur Dakar*, Paris: Bernard Grasset.

Capítulos de livros:

Aragón, V. A. (2005). Narrativa subsahariana en lengua inglesa. Origen y evolución. Díaz, N. I. & Aragón, V. A. (org.) *Otras mujeres, otras literaturas*, Madrid: Ediciones Zanzibar, (pp.36-37).
Cavacas, F.(1994). A mulher nas literaturas africanas de língua portuguesa. (org.) *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, Lisboa: Comissão para a Igualdade e Para os Direitos das Mulheres, Congresso Internacional,.(pp. 267-273).
Chiziane, P. (1992) Eu, mulher, por uma nova visão do mundo (org.) Afonso, Ana Elisa de Santana E*u em Moçambique*. UNESCO e AEMO.
Martinho, A. M. Mão-de-Ferro. (1994). Mulheres Escritoras na África Lusófona. (org.) *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, Lisboa: Comissão para a Igualdade e Para os Direitos das Mulheres, Congresso Internacional.(pp.259-266).
Mata, I. (1994). As vozes femininas na literatura africana: passado e presente. Representações da mulher na produção literária de mulheres Em *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, Lisboa: Comissão para a Igualdade e Para os Direitos das Mulheres, Congresso Internacional. (pp.251-258).

Palma, A. da. (2004). Muthiana orera, onroa vayi? – Diálogos diante do espelho, uma leitura de Niketche, Uma história de poligamia de Paulina Chiziane Castro, Zília Maria Osório (org.), *Faces de Eva*, Lisboa: Universidade Nova e Edicões Colibri, pp.49-62.

Artigos de jornais e revistas

Campos, Sandra. (2004). Corporeal Identity: representations of female sexuality and the body in the novels of Paulina Chiziane. *Lusophone Studies* 2,(10), 119-137.

Ferraz, Paula. (2005). A(s) Voz(es) do Feminino Pelo Feminino da Voz. *Latitudes*, Paris, (25), 57- 62.

Fonseca, Maria Nazareth Soares (2003). "Campos de guerra com mulher ao fundo no romance 'Ventos do Apocalipse" *Scripta*,(13) 12, 302 – 313.

Gomes, Júlio do Carmo (2001). Contadora de histórias. *Jornal de Letras, Artes e Idéias*, Lisboa (3), 24-25.

Hamilton, Russel, G. (2003). A Feminist Dance of Love, Eroticism, and Life, Paulina Chiziane's Novelistic Recreation of Tradition and Language in Postcolonial Mozambique. *Lusophone Studies* 10, (12), 153-184.

Laranjeira, Pires .(2003). Paulina Chiziane: Saudades do paraíso *Jornal de Letras, Artes e Idéias*, Lisboa (10), 12-13.

Mancelos, João de. (2002). Passos novos numa dançã antiga: 'Niketche – uma história de poligamia de Paulina Chiziane. *Metamorfoses* 3, 151-162.

Mata, Inocência. (2000). Paulina Chiziane: uma coletora de memórias imaginadas. *Metamorfoses* 1, 135-142.

Moreira, J. (1999). Escrevo estas coisas e fico arrepiada, *Expresso*, 4 (12), 3-35.

Owen, Hilary. (2004). Sexual/ Textual Empires: Gender and Marginality in Lusophone African Literature, *Lusophone Studies* 2, (10), 137 – 175.

Owen, Hilary (2004). The serpent's tongue: gendering autoethnography in Paulina Chiziane's Balada de amor ao vento. *Lusophone Studies* 2, (10), 169-184.

Referências retiradas da Internet:

Wenke, A. Género e riqueza no Moçambique rural. www.mol.co.mz/notmoc/1996/76e.html (consultado na Internet em 23 de Setembro de 2007).

(ID 643) Canto da Cidade: Performance e Protagonismo Urbanos nas Grandes Marchas de Lisboa (1935-2009)

Ana Gonçalves
Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa
ana.goncalves@iscte.pt

Resumo: As canções sobre cidades, sendo marginais na globalidade das canções, desempenham um papel interessante no entendimento da experiência e da imaginação urbanas: através delas ganham contorno e robustez as estruturas mais imateriais e intangíveis dos espaços citadinos (socorremo-nos aqui da visão dualística que percepciona as identidades territoriais, as memórias colectivas, as representações simbólicas e a vivência quotidiana, como componentes mais abstractas da urbanidade por oposição à materialidade e à fisicalidade da cidade edificada e infraestruturada através das políticas, do planeamento e das intervenções públicas e privadas em chão urbano).
Assim, se entendidas enquanto expressão performativa — sonora e literária — que evoca e organiza discursos e imaginários sobre a cidade, as Grandes Marchas de Lisboa adquirem um renovado interesse. Porque peças poético-musicais integrantes do espectáculo urbano das Marchas Populares de Lisboa, um dos eventos culturais axiais dos festejos municipais de Junho, iniciado no decorrer do século XX, cujo mote é a cidade e suas "tradições", o espólio das 43 canções possibilita uma óptica transversal e diacrónica sobre uma parcela específica do imaginário urbano de Lisboa ao longo das últimas sete décadas e (quase) meia.
A partir dos resultados da análise de conteúdo das letras pretende-se avaliar o vínculo entre espaço concreto e espaço imaginado, detectar persistências e mudanças no poliédrico conjunto de elementos associados nesta canção popular à cidade de Lisboa e assinalar os principais arquétipos urbanos tematizados.

1. Introdução

Sociedade sem música é realidade inimaginável.[1] A omnipresença da matéria sonora não significará, no entanto, que a música seja arte atemporal, socialmente descontextualizada. Aliás, uma das suas características é precisamente a adstrição ao âmbito sociocultural que a produz, ao contexto histórico-geográfico de que resulta. Não só a música é uma

[1] De acordo com o antropólogo catalão Josep Martí "[s]iempre ha habido musica, y no conocemos a ninguna sociedad que, de una u otra manera, no desarrolle algún tipo de actividad que pueda ser calificada de musical" (Marti 2000: 9).

expressão codificada do "espírito de uma época, de um lugar, de um grupo social" — variará de um período histórico para outro, de uma sociedade para outra, de um segmento social para outro —, como dialecticamente intervém nas suas configuração e confirmação.[2]

De entre a multiplicidade de contextos sociais da vida contemporânea, as cidades, malgrado a sua natureza mais ou menos instável enquanto substância territorial mas também como objecto de pensamento e acção, têm sido quase que univocamente consideradas um dos principais e dos mais complexos (Bagnasco e Galès 2000: 6).

É portanto sem surpresa que se constata que a música folclórica urbana, sendo uma componente essencial dos eventos culturais e recreativos das cidades, tenha vindo a merecer estudo detalhado e continuado. Trata-se de uma expressão musical que, tendo especificidades estruturais e funcionais que a diferenciam das outras, se constitui como enunciação que surge da cidade e que se propõe elaborar simbolicamente o que nela se efabula ter vivido e/ou se pode ou desejaria viver.

Mais especificamente, as canções sobre cidades, sendo marginais na globalidade das canções, desempenham um papel interessante no entendimento da experiência e da imaginação urbanas: através delas ganham contorno e robustez as estruturas mais imateriais e intangíveis dos espaços citadinos (socorremo-nos aqui da visão dualística que percepciona as identidades territoriais, as memórias colectivas, as representações simbólicas e a vivência quotidiana, como componentes mais abstractas da urbanidade por oposição à materialidade e à fisicalidade da cidade edificada e infraestruturada através das políticas, do planeamento e das intervenções públicas e privadas em chão urbano).

Assim, se entendidas enquanto expressão performativa — sonora e literária — que evoca e organiza discursos, ideários e imaginários sobre a cidade, as Grandes Marchas de Lisboa adquirem um renovado interesse. Porque peças poético-musicais integrantes do espectáculo urbano das Marchas Populares de Lisboa, um dos eventos culturais axiais dos festejos municipais de Junho, iniciado no decorrer do século XX, cujo mote é a cidade e suas "tradições", o espólio das mais de quatro dezenas de canções possibilita uma óptica transversal e diacrónica sobre uma parcela específica do imaginário urbano[3] de Lisboa ao longo das últimas sete décadas e (quase) meia.

Com o propósito final de avaliar o vínculo entre espaço concreto e espaço imaginado, detectar persistências e mudanças no poliédrico conjunto de elementos associados nesta canção popular à cidade de Lisboa e assinalar os principais arquétipos urbanos nela tematizados (e.g., centro da metrópole colonial, até 1974; cidade aberta, na actualidade; e cidade de bairros, em ambos os períodos), procederam-se análises lexical e de conteúdo das (até à data) quarenta e três letras de Grandes Marchas, cujos resultados só parcialmente aqui se dão a conhecer.

2. O popular, o poder e o entretenimento de massas urbanos na génese das Grandes Marchas de Lisboa

As Grandes Marchas de Lisboa podem ser consideradas um espécime poético-musical folclórico de origem e motivo urbanos criado por iniciativa municipal em 1935.[4] Efectivamente esta canção urbana surgiu como uma inovação introduzida pela Comissão Executiva das Festas de Lisboa de 1935[5] na sequência do processo de municipalização, que teve início um ano antes[6], do concurso das Marchas Populares de Lisboa, um entretenimento de massas, cujo formato combinou

---

[2] As relações entre sociedade e música têm sido amplamente escrutinadas e entendidas como bem mais problemáticas do que rapidamente se infere numa abordagem apriorística ou superficial, parecendo equívoca e ingénua qualquer perspectiva que persista em detectar e analisar linearmente homologias, transferências (por decalque ou reflexo), contaminações entre um e outro domínio. Por exemplo, Simon Frith considera que grande parte das análises sociológicas sobre música que recorrem à análise de conteúdo das letras como técnica de análise de informação exclusiva assentam na genérica ignorância musical dos sociólogos e na crença de se estar perante dois âmbitos evidentemente comunicantes e reflexivos, o que leva invariavelmente os sociólogos a desatender codificações e mediações influentes nas relações entre sistemas musicais e sociais (cf., por exemplo, Frith 2000).

[3] É assinalável o trajecto da emergência à ubiquidade que a temática dos imaginários urbanos conheceu nos últimos decénios no âmbito do campo transdisciplinar dos estudos urbanos. Em síntese, os imaginários urbanos consistem em elaborações simbólicas sociohistóricas que procuram sintetizar a totalidade inapreensível que é a cidade (de que são produto e factor) nas quais interferem aspectos do real mas também avaliações, idealizações e efabulações da ordem do não observável. Cidade e imaginário são, desta forma, co-constitutivos, encontrando-se entre ambos manifestações correlatas e até contemporâneas, ainda que não absolutamente coincidentes ou miméticas (cf. em particular Lynch, 1971[1960], Canclini, 1997 e Augé, 1998[1997]).

[4] Não será displicente o facto de nos anos 30 do século XX se encontrar em fase de afirmação o projecto ideológico e propagandístico do regime estadonovista (Rosas, 2001:1031), a mais longa ditadura europeia de direita no século XX (Pinto, 1999: 15), e em fase de formação o movimento folclorístico português que conhecerá nas décadas seguintes (sobretudo nos anos 40 e 50) expressão nacional considerável (Vasconcelos, 2001: 399 e 403).

[5] A composição da Comissão Executiva das Festas de Lisboa de 1935 incluiu autarcas, altos funcionários do estado, militares, representantes de associações empresariais dos sectores comercial e industrial, membros da academia, intelectuais e artistas, entre outros, e é descrita da seguinte forma no *Anuário da Câmara Municipal de Lisboa*: "Por proposta aprovada em sessão de 14 de Fevereiro [de 1935], resolveu-se que o Vereador do Pelouro dos Serviços Culturais, Sr. Luiz Pastor de Macedo [substituído em 28 de Março de 1935 por José Maria S. Pereira Coelho], assumisse a Presidência da Comissão Executiva das Festas, tomando a direcção da administração das mesmas o Vereador do Pelouro de Engenharia, Sr. Beires Junqueira. Na mesma sessão se aprovaram também a inscrição, na tabela orçamental do ano económico corrente, das verbas necessárias para a realização das Festas [o valor orçado de 1.600 contos, ou seja 1,43% das despesas gerais da Câmara Municipal de Lisboa desse ano, viria a ser ultrapassado em 1.133 contos, 171% do inicialmente previsto], e a constituição da Comissão Executiva que as orientaria superiormente, e de que faziam parte os seguintes nomes: Dr. José de Figueiredo, Gustavo de Matos Sequeira, Norberto de Araújo, Leitão de Barros, Dr. José Pontes, Luiz Teixeira, Raúl Mário Alves, Álvaro da Rocha Cabral, Dr. Rodrigues Cavalheiro, secretário; José Maria Álvares, delegado da Associação Industrial Portuguesa; Álvaro de Lacerda, delegado da Associação Comercial de Lisboa; António Rodrigues de Almeida Santos, delegado da Associação Comercial de Lojistas de Lisboa; Joaquim Roque da Fonseca, delegado do Automóvel Clube de Portugal; Joaquim Leitão, Inspector das Bibliotecas, Museus e Arquivo Histórico Municipais, e Capitão Figueiredo Valente, delegado do Governo Militar de Lisboa. Foram depois agregados a esta Comissão, colaborando também obsequiosamente na organização das Festas, os Srs. Professor Agostinho de Campos, Coronel Manuel Latino, Major Frederico Vilar, Major Pinheiro Correia, Coronel Ferreira Lima, Afonso de Dornelas, Júlio Eduardo dos Santos, Luiz de Melo Sá Nogueira, Padre Manuel Taveira da Silva, Jorge Barradas e 1.º Tenente Soares de Oliveira". (Câmara Municipal de Lisboa, 1936: 244-245) [as informações adicionadas apresentadas entre parêntesis rectos foram retiradas da mesma fonte, nomeadamente das páginas 108 e 221].

[6] Os serviços culturais da Câmara Municipal de Lisboa foram criados em 1933 pelo Vereador Luís Pastor de Macedo que logo no ano seguinte possibilitou a inclusão das Marchas Populares nas Festas da Cidade, como escreveu Leitão de Barros num texto publicado no Programa das Festas de Lisboa de 1955, intitulado "As Marchas Populares": "Logo em 1934, quando o Sr. Pastor de Macedo, então Vereador da Câmara Municipal, quis iniciar em Lisboa manifestações festivas públicas, com carácter educativo e, destinadas a dar à população alguns dias de alegria, e ao comércio da Capital um movimento que animasse um pouco

Esta nota continua na página seguinte

desde a origem uma competição inter-bairrista com um cortejo folclórico nocturno de cariz urbano, da autoria de Leitão de Barros[7], criado sob encomenda do director do recinto de espectáculos Parque Mayer com o fim de programar a oferta cultural duma das então mais recentes salas de espectáculo da capital portuguesa, o Teatro Capitólio (estreado em 1931).[8]

> "IMPORTANTE: Nas festas de 1935 há um número extraordinário, 'Marcha de Lisboa', […] igual para todas as Marchas, que o ensaiarão e depois se cantará em conjunto. A instrumentação dos papéis para este número é fornecida pela Câmara, a quem pertence a propriedade da mesma 'Marcha de Lisboa'.
> Cada Marcha pode ter 6 a 10 músicos no seu cavalinho. Os versos para esta 'Marcha' são iguais para todas as Marchas de todos os bairros, e são fornecidos pela Câmara."
> Comissão Executiva das Festas de Lisboa, Circular N.º2, Junho de 1935 (incluída em Câmara Municipal de Lisboa, 1935, s/pag.).

À semelhança do ocorrido no ano anterior, o município lisboeta propõe-se assumir em 1935 a organização e o patrocínio de um espectáculo urbano cujas primeiras edições, de iniciativa privada, haviam sido um sucesso — devendo-o em parte ao facto de se firmarem numa reelaboração de alguns culturemas populares com tradição na cidade[9] — e, por extensão, apresenta uma iniciativa musical original que permite a produção e a promoção estratégicas dum dado repertório de imaginários da cidade de Lisboa, com o objectivo de cultivar a educação e a propaganda do *sentimento municipalista*, num período particular da história da capital portuguesa, então palco político, económico, social e cultural onde interagiam e se hibridizavam memórias e experiências camponesas e urbanas[10], desígnios nacionais e pretensões imperiais.[11]

Esta canção, consistindo um notável exemplo de inovação cultural, foi projectada com o propósito de ser uma componente emblemática e unificadora no contexto duma competição folclórica entre alguns das mais carismáticas unidades residenciais da cidade, o que lhe reserva funções de hino urbano e de género coreográfico.

A interpretação da canção é realizada por um grupo coral misto (marchantes masculinos e femininos de cada um dos agrupamentos oriundos de bairros da cidade) quando integrada no decurso de uma exibição pública — ao longo do curso histórico tal ocorreu em equipamentos urbanos (nomeadamente no Pavilhão dos Desportos, no Pavilhão Atlântico) e nalgumas das principais artérias da cidade, sobretudo na Avenida da Liberdade[12] — ou individualmente se registada em suporte fonográfico, em regra interpretada por cançonetistas, fadistas ou vedetas do Cinema e do Teatro (em especial do Teatro de Revista).[13]

As autoridades locais persistiram, desde o início até à actualidade, num controlo, numa rigidificação e numa estandardização do seu formato (as primeiras versões foram compostas mediante convite pela dupla Norberto de Araújo/Raúl Ferrão; depois da sua morte nos anos 50 do século XX, a edilidade passou a seleccionar anualmente os artistas a quem encomendava a Grande Marcha; até que, a partir de 1963, passou a organizar um concurso público, sofrendo penalizações, ao limite da candidatura não ser contemplada, toda a canção que não cumpra os requisitos anualmente estipulados), o que dá bem conta do seu relevo para a política local[14] e nacional[15], porque incluída numa acção ideológica concertada que em muito

---

a rotina das suas transacções diárias, logo este notável escritor olisiponense viu com critério e superior sentido da vida citadina, que as 'Marchas dos Santos Populares', organizadas nos Bairros, eram uma experiência que valia a pena repetir e incluir no programa das Festas de Lisboa" (Barros, 1955: s/pag, §2, linhas 15-22).

[7] José Júlio Marques Leitão de Barros (Lisboa, 1896-1967), figura multifacetada com obra artística repartida pelas áreas do espectáculo e da comunicação, era considerado um esteta arrojado que procurava retratar artisticamente cenas quotidianas das classes populares a que juntava um invulgar senso de espectáculo.

[8] Opto por não desenvolver aqui o enquadramento histórico deste espectáculo/concurso de matriz urbana, uma vez que tem sido recorrente a cada novo estudo dedicado a um ou outro aspecto das Marchas Populares a exploração das polémicas em torno das origens, remetendo os interessados neste assunto para a bibliografia que discute as teses apresentadas como contrárias ou compatíveis da espontaneidade popular e da dominação cultural na sua génese (em particular, Carvalho em Comissão Consultiva das Festas de 1990, 1991: 26-55; Cordeiro, 1995: 38-147; Costa, 1997: 154; Melo, 2001, 278-294; Pinto, 2004:17-66).

[9] De referir que o texto de Ruben de Carvalho "A vertente política e a vertente popular das Festas de Lisboa", incluído na colectânea *Festas de Lisboa*, serviu de roteiro para a enunciação dos culturemas populares apropriados na criação das Marchas populares de Lisboa. Segundo este autor, a radicação popular destas primeiras edições das Marchas verifica-se em três pontos essenciais: "a) a utilização do momento festivo popular e urbano da noite de Santo António; b) a tradição dos arraiais populares e eventuais deslocações colectivas para os mais concorridos; c) o referencial carnavalesco de algumas folias, seja no seu aspecto iconográfico e popular, seja na componente bairrista da sua origem" (Comissão Consultiva das Festas de 1990, 1991: 34).

[10] Apoiando-se nos dados do "Censo Extraordinário da População das Cidades de Lisboa e Porto de 1925" e do "Censo da População de Portugal de 1930", o Anuário da Câmara Municipal de Lisboa referente ao ano de 1936 regista, num conjunto de considerações de ordem demográfica, que em 1930 dos 594.390 habitantes da cidade apenas 46,37% eram naturais do concelho de Lisboa (percentagem praticamente em retracção desde o primeiro recenseamento geral da população em 1890, exceptuando-se os anos 20 que conheceram uma ligeira compensação); dos restantes, 4,57% eram naturais doutros concelhos do distrito de Lisboa, 46,74% provinham de fora da cidade e do distrito e 2,32% eram estrangeiros (cf. Câmara Municipal de Lisboa, 1937: 20). Estes dados estatísticos, comprovando a elevada atractividade da cidade no contexto nacional, reforçam a ideia da presença de um contingente numerosamente expressivo de população recém-urbana.

[11] Esta fase conheceu inclusive expressão arquitectónica descrita da seguinte forma pela geógrafa urbana Teresa Barata Salgueiro: "A cidade vê e quer mostrar-se como capital de um império multicultural e multi-étnico, cidade moderna e sensível às novas correntes estéticas principalmente de inspiração alemã e italiana. No final dos anos 30 realizou-se em Lisboa uma grande exposição de arquitectura do III Reich e ao longo dessa década nota-se a evolução de obras modernistas para uma arquitectura oficial de regime, de carácter nacionalista, combinando uma certa ostentação e monumentalidade com elementos inspirados em antigas construções tradicionais" (Salgueiro, 2001: 47).

[12] A Avenida da Liberdade, cujo traçado é de inspiração francesa (tipo *boulevard*) e provavelmente espanhola (tipo de *ensanche*) foi projectada e construída no último quartel do século XIX, estendendo a malha urbana da cidade para norte, e é actualmente considerada uma das principais vias da cidade, tendo 90 metros de largura, cerca de 1 quilómetro de comprimento e é encimada por uma rotunda com 200 metros de diâmetro donde irradiam outras quatro artérias principais (Salgueiro, 2001: 45).

[13] Por exemplo, em 2005, é organizada uma colectânea em CD (*Amália Rodrigues: Marchas Populares*, EMI-Valentim de Carvalho, Lda, 2005) com todas as Marchas Populares interpretadas pela fadista Amália Rodrigues, que só na década de 60 do século XX gravou cinco EPs de 45 RPM incluindo quatro marchas de Lisboa acompanhadas por orquestra, que iam das marchas novas, escritas para as festas desses anos, às criações clássicas do início do evento, nos anos 30. Doze das marchas desses EPs seriam recuperadas num LP de 1969 há muito fora de catálogo.

[14] No anuário municipal de 1935, as Festas de Lisboa são incluídas nas realizações de Propaganda Municipal, entre conferências, edições, estudos, exposições, homenagens, monumentos, aquisições de obras de arte, censura ortográfica e outras iniciativas.

a transcende, como de resto se percebe pelos motivos de naturezas diversas apresentados pela Comissão Administrativa da Câmara Municipal de Lisboa para retomar a iniciativa dos festejos de 1934:

> "Perante os resultados obtidos em 1934, a Câmara Municipal não hesitou em promover este ano a realização de um novo ciclo de Festas da Cidade. É que, na verdade, e ultrapassando as expectativas mais optimistas, os benefícios que se colheram de semelhante iniciativa e o geral aplauso com que ela foi recebida impuseram, a bem da Cidade, a sua repetição. Benefícios que se evidenciaram, sobretudo, na intensificação das actividades comerciais e industriais, na valorização da Capital aos olhos de numerosíssimos visitantes nacionais e estrangeiros, nas lições culturais e nos espectáculos de pitoresco proporcionados a todas as camadas da população, - e, o que mais importa, na atenuação, embora momentânea, da crise de desemprego que aflige entre nós, como em tôda a parte, as classes trabalhadoras, - elas eram de molde a aconselhar ao Município a renovação de um esforço que Lisboa acolheu com simpatia" (Câmara Municipal de Lisboa, 1936: 244).

No mesmo documento encontra-se mais adiante uma menção destacada ao conjunto de iniciativas, entre as quais figuram vários momentos das Marchas Populares de Lisboa, que melhor cumpriram a vocação recreativa, educativa e propagandística para a qual haviam sido programadas:

> "Mas não seria justo deixar de mencionar muito especialmente, os números que, sem nunca de perder de vista o fim educativo que as Festas, em todas as suas manifestações procuraram ter, fizeram realçar no primeiro plano o sentido espectaculoso, a ressurreição histórica, o pitoresco, a lição social ou o deslumbramento: - a reconstituição da Lisboa Antiga, o torneio de cavalaria no Claustro dos Jerónimos, o Cortejo Medieval, o desfile das Marchas Populares de Lisboa e a sua exibição no Parque Eduardo VII, a Ronda dos Bairros, a Feira do Terreiro do Paço, o Cortejo do Trabalho Nacional, o festival no Coliseu dos Recreios e o Fogo de Artifício no Tejo.
> Algumas destas realizações pela, pela originalidade de iniciativa, brilho da execução e sugestões de beleza que ergueram à sua volta, deixaram na história da cidade um sulcro inapagável de fulgor artístico.
> Para os animadores de cada um dos números do programa, é justíssimo todo o louvor que se lhes tribute. Durante meses, com uma dedicação e persistência inabaláveis, triunfaram das dificuldades, que empreendimentos desta natureza fatalmente têm que levantar. Do seu bom gosto, espírito de organização e competência, falou bem alto o êxito estrondoso das Festas. Pesando embora o orçamento municipal, as despesas feitas pela Câmara frutificaram largamente em alegria popular, movimentação de capital, trabalho a quem estava desocupado, afluência turística à cidade e uma série de lições de cultura, gosto e nacionalismo, que valem bem os encargos contraídos (Câmara Municipal de Lisboa, 1936: 248).

Em síntese, é no quadro ideológico do salazarismo, em articulação com a política cultural do poder estatal central[16], que o município lisboeta promove e estimula a capacidade estratégica de imaginar a cidade, mobilizando um largo espectro de atenções e acções na esfera pública em torno da sua definição, da sua natureza e das suas qualidades, amplificado pelas redes de comunicação de massas (radiodifusão, teledifusão, cinedifusão), o que tem efectivamente um potencial inestimável no quadro da moderna governança urbana.

No entanto, no decorrer do século XX ocorreram enormes transformações que tiveram implicações na forma de conceber, representar, celebrar as urbes europeias. Entre 1900 e 2000 sucederam-se guerras, revoluções, desmembramento de impérios, processos de democratização, integração na União Europeia e globalização, bem como uma série de outras mudanças multifacetadas trazida pela urbanização, modernização e secularização das sociedades europeias, o que se traduziu num novo estatuto nacional e internacional das suas cidades.

No Portugal do século XX, o acto político do 25 de Abril de 1974 — revolução que depôs o regime autoritário e conservador de direita e que levou à derrocada do império colonial português — consistiu num marco praticamente consensual de viragem da sociedade portuguesa.

Apesar dalgumas vacilações na transição de um para outro período (cf. figura 1), esta mudança sociopolítica não se traduziu numa descontinuidade fatal desta forma expressiva da cultura popular urbana e a partir de 1988 é retomada ininterruptamente até à actualidade:

> "Tínhamos prometido que as Marchas voltariam à rua quando a juventude de Lisboa as redescobrisse e delas quisesse tomar conta. – Deu-se o milagre! Aí tendes as vossas Marchas."
> Presidente da Câmara Municipal de Lisboa, Nuno Krus Abecassis, em Câmara Municipal de Lisboa, 1988, s/pag.

---

[15] Em 1940, a Grande Marcha é enquadrada no âmbito da programação das Festas Nacionais comemorativas do Duplo Centenário da Fundação (1140-1940, VIII Centenário) e da Restauração da Nacionalidade (1640-1940, IV Centenário), cuja organização coube à Comissão Nacional dos Centenários.

[16] Na Reunião da Câmara Municipal de Lisboa de 19 de Julho de 1973, o Vereador Manuel Homem Themudo apresentou um balanço da intervenção cultural do município onde frisa a desejável articulação entre estado central e local nos assuntos culturais "[…] no reconhecimento da importância social e educativa da cultura e do valor do papel que na sua promoção desempenha a Câmara Municipal de Lisboa, com reflexos não só da cidade mas em todo o País e repercussão no prestígio internacional de um e outro, ao Estado competirá habilitar o município com os meios que lhe permitam melhorar o desempenho das responsabilidades que lhe cabem no plano da cultura. Mas veja-se nesta colaboração a reciprocidade dos serviços prestados (estado-Câmara; Câmara-estado) numa articulação de meios (meios do Estado-meios da Câmara) valorizados pela sua conjugação e empenhamento numa obra que é comum e com iguais propósitos: Direcções-Gerais dos Assuntos Culturais e da Educação Permanente, do Ministério da Educação Nacional; Direcção-Geral da Cultura Popular e Espectáculos da Secretaria de Estado da Informação; Secretariado para a Juventude e Câmara Municipal de Lisboa, numa conjugação de vontades, de esforços e de meios face ao objectivo comum da promoção cultural" (Themudo, 1973: 41).

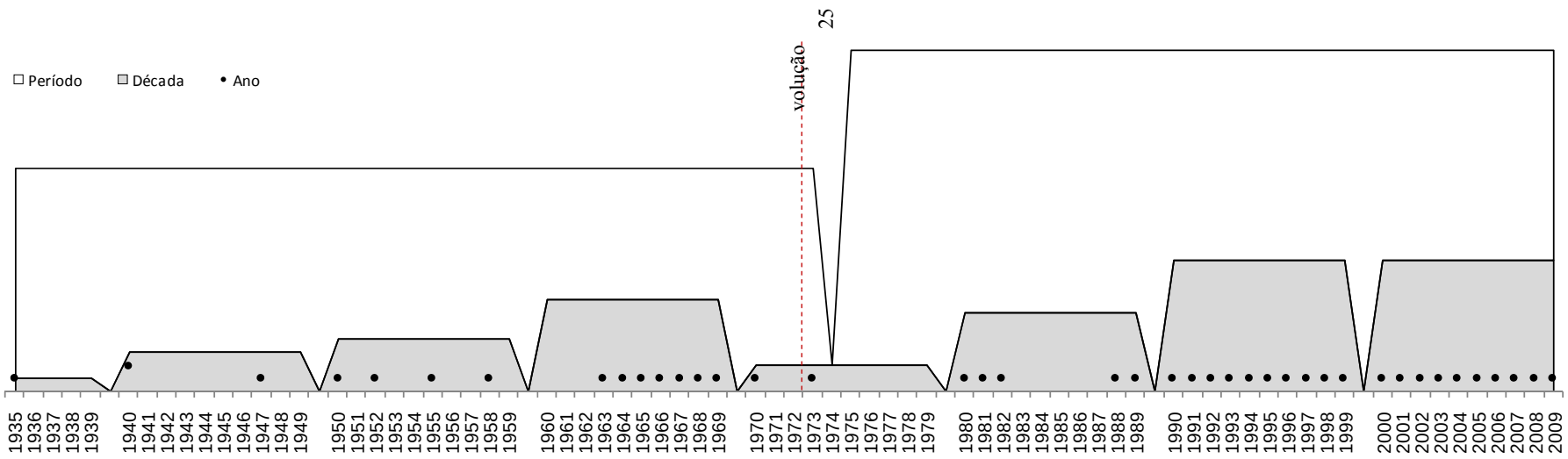


Figura 1: Frequência das Grandes Marchas de Lisboa por ano, década e período (1935-2009)[1]

[1] Note-se que sendo a Grande Marcha de Lisboa uma canção emblemática do concurso das Marcha Populares de Lisboa, ao longo das sete décadas e (quase) meia de co-existência não são em absoluto coincidentes nas datas: *i.e.*, existiram edições do concurso das Marchas Populares de Lisboa sem Grande Marcha em 1932 (2 edições) e 1934, da mesma forma que podemos encontrar Grandes Marchas em anos em que não houve concurso de Marchas Populares (nomeadamente em 1973 e 1980). O período que antecede e sucede a ocorrência do 25 de Abril de 1974 é, de resto, assinalado por exemplar excepcionalidade: em 1972, é constituída uma única Marcha Popular composta por pares de rapazes e raparigas oriundos de dezasseis bairros da cidade, que foi incluída num desfile realizado a 13 de Junho na Praça do Império durante um Festival Folclórico integrado nas Festas da Cidade; em 1973, volta a desfilar um único agrupamento constituído por marchantes provenientes de dezassete bairros da cidade que rematou em 20 de Junho o cortejo do Mundo Lusíada na Avenida da Liberdade; em 1979, organizada pela Federação das Colectividades de Cultura e Recreio, uma Grande Marcha de Lisboa desceu a Avenida da Liberdade; em 1980 apesar de não haver concurso de Marchas Populares regressa a fórmula de uma Marcha Popular por cada bairro representado no desfile; e em 1987 a Marcha de Lisboa constituída por 70 elementos de várias colectividades de cultura e recreio da cidade voltou a desfilar no decurso de uma festa popular que teve lugar na Praça do Comércio na noite de Santo António. Frise-se ainda que o levantamento do conjunto das letras sobre o qual incide este estudo (que se pretendeu/supõe tão exaustivo quanto o possível) foi realizado a partir de edições municipais (dedicadas às Marchas Populares de Lisboa e/ou às Festas da Cidade) depositadas na Biblioteca Nacional de Portugal, na Biblioteca Municipal Central-Palácio Galveias, no Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Lisboa e no Gabinete de Estudos Olisiponenses, bem como da base de dados de registos/declarações de obras na Sociedade Portuguesa de Autores.

3. Estáticas e dinâmicas do imaginário urbano nas letras das Grandes Marchas de Lisboa

Podemos, como Marc Augé, perguntar o que o acontece se as condições da simbolização se alteram? (Augé, 1998[1997]: 9). Haverá qualquer coisa de palimpsesto na [i]matéria simbólica duma cidade quando se reformam contexto político (da autarcia à democracia) ou projecto urbano (de *capital da metrópole colonial* a -i)? Afinal, que se infere ou pode inferir de um produto específico da cultura popular urbana acerca da natureza particular e versátil da cidade? Ou, invés, que concepção ou projecto de cidade é ou pode ser incorporado numa singular prática expressiva e performática de Lisboa? Foi este rol de perguntas que animou a exploração do conteúdo das letras das Grandes Marchas.[1]

As várias edições do espectáculo urbano das Marchas Populares de Lisboa resultaram num repositório cumulativo de canções populares que nos permite equacionar a ideia genérica de repertório mais ou menos coerente e harmónico, construído sob a submissão às mesmas convenções, regras, cumprindo a mesma estrutura (estrofes, refrão, ambos em rima), susceptível de ser submetido colectivamente a análise lexical e de conteúdo.

Em resultado do extremo interesse — e consequente regulação por parte das diversas instâncias do poder político (muito particularmente da autarquia) e disseminação por parte das estruturas industriais e comerciais de bens culturais e dos órgãos de comunicação de massas — que a festa da capital portuguesa granjeou, estão relativamente preservados e documentados as variações temáticas ou de estilos e os modos de interpretação ou de instrumentação, facto que possibilita acompanhar, enquadrar e entender melhor algumas das suas evoluções, resiliências e fixações.

As letras têm a vantagem de aparecer transcritas nas edições municipais que, apesar da sua dispersão por arquivos, é relativamente fácil de reunir, ainda que surjam com frequência versões não absolutamente coincidentes (a letra duma canção pode conhecer algumas alterações em função do suporte ou da edição onde é inserida). Estas transcrições são em geral pobres relativamente a alguns aspectos de ordem musicológica (número de vezes que um ou mais versos são interpretados, por quantas vozes, em que tom), pelo que a análise acabou por se circunscrever exclusivamente à componente poética da canção. Esta é, de resto, uma das críticas mais conhecidas à análise de conteúdo dos textos musicados, uma vez que no contexto da canção, as palavras não têm todas a mesma importância, o mesmo peso, a mesma acentuação. Mas este acabou por ser um obstáculo, para já, inultrapassável, uma vez que não foi possível ter acesso ao registo áudio/vídeo da totalidade das Grandes Marchas.

Serão certamente mais diversas as componentes que constituem reserva de sentido simbólico de uma cidade que aquelas que mais frequentemente são pensáveis e geríveis no quadro de uma expressão cultural que as institui ou autoriza. É, no entanto, no interior de sistemas simbólicos partilhados, como serão as performances urbanas (que se constituem como dispositivos comunicacionais abrangentes capazes de estabelecer interligações entre segmentos sociais diferenciados), que se tornam potencialmente inteligíveis os diferentes elementos urbanos, bem como a sua constância ou variação, e que entre si disputam visibilidade e protagonismo no estratificado e hierarquizado domínio das representações simbólicas da cidade.

Sendo as Grandes Marchas de Lisboa contemporâneas do arranque da fase por excelência de folclorização, espectacularização e esteticização da cultura popular empreendida pelo Estado Novo e duma nova fase de refolclorização, iniciada na década de 80, suportada pela emergência à escala global das identidades, do multiculturalismo, da transnacionalização e da localização, não deverá surpreender nelas o protagonismo hegemómico do elemento popular. Esta canção urbana contribui de forma assinalável para a patrimonialização e emblematização das culturas vernaculares da urbe, acolhendo representações e imagens que ligam e sobrepõem cidade, povo e tradição. É neste quadro que se inscreve no imaginário urbano um conjunto de signos idiossincráticos de forma persistente ao longo do século XX e no primeiro decénio do século XXI (cf. figura 2).

[1] O *corpus* textual composto pelas 43 letras de canções totalizou 1.546 versos, 6.299 palavras. A intenção de proceder à análise considerando dois períodos não resultou num perfeito equilíbrio entre os dois grupos confrontados "até 1974" (17 letras de canções, 733 versos, 3.064 palavras) e "após 1974" (25 canções, 813 versos, 3.234 palavras).

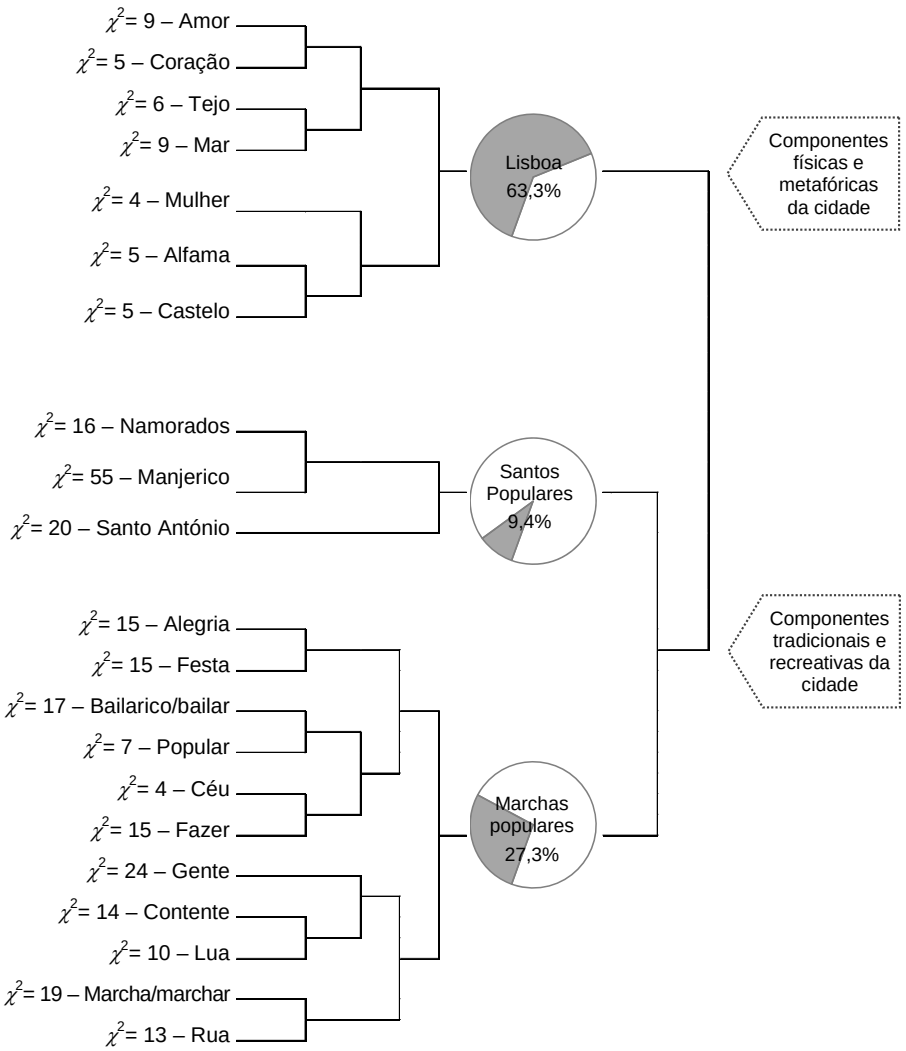


Figura 2: Dendograma das classes de homogeneidade semântica (a partir do relatório de análise do ALCESTE©)

A partir da análise quantitativa dos dados textuais das Grandes Marchas de Lisboa construída com recurso ao programa informático ALCESTE© — Analyse Lexicale par Contexte d'un Ensemble de Segments de Texte[2] — destacam-se duas componentes essenciais:

Em primeiro lugar, os *elementos físicos e metafóricos* associados a Lisboa (63,3% das UCE):

a) a cidade de Lisboa revela-se umbilical e amorosamente ligada à sua condição portuária, ribeirinha (banhada pelo estuário do rio Tejo) e marítima (nas proximidades do oceano Atlântico);
b) os sítios genéticos da cidade, como o Castelo de São Jorge e o bairro de Alfama, num certo sentido entidades metonímicas da própria Lisboa, surgem como os pontos nodais de ancoragem identitária;
c) a cidade, mais do que um lugar, é reificada nas letras das Grandes Marchas como pessoa (e muito particularmente como mulher): a cidade tem o seu próprio corpo, a sua individualidade, a sua personalidade (traços de carácter), a sua biografia.

Em segundo lugar os que se relacionam com *elementos tradicionais e recreativos da cidade* (36,7% das UCE):

a) o destaque do tempo extra-ordinário (lúdico, festivo, nocturno) — sobretudo o mês de Junho, período das comemorações dos Santos Populares — e o decalque do quotidiano (útil, laboral, diurno);
b) a sobreapreciação da esfera pública e da função relacional, recreacional, convivial da cidade, para a qual muito contribui o próprio ritual das Marchas Populares de Lisboa;

[2] O programa informático ALCESTE© desenvolve uma análise lexical com base na co-ocorrência de palavras em segmentos de texto, permitindo detectar a organização tópica de um discurso. Para se proceder à análise com recurso a este programa informático foi necessário preparar o *corpus* das 43 letras das Grandes Marchas de Lisboa, fazendo corresponder cada letra a uma Unidades de Contexto Inicial (UCI) diferenciada. A partir da segmentação das UCI em Unidades de Contexto Elementar (UCE) — em função do volume dos dados textuais e respeitando a pontuação —, o programa gera a classificação do *corpus* em classes. Cada classe é, por sua vez, composta por várias UCE, segundo a distribuição do vocabulário nelas presente, a sua frequência e o qui-quadrado, que mede o grau com que cada palavra se associa à respectiva classe.

c) a cidade é nas letras das Grandes Marchas galvanizada, celebrada, domesticada, exceptuada de riscos e conflitos, emancipada do grotesco, da anomia, do anonimato, da impessoalidade das relações sociais, desempenhando um invulgar suporte para a diferenciação sociocultural e a afirmação de identidades pessoais e colectivas.

Se é verdade que a escala privilegiada em ambos os períodos submetidos a análise é a municipal, como facilmente se confirma na Tabela 1 — i.e., Lisboa é, nas letras das Grandes Marchas, parcamente incluída noutros contextos (metropolitano, nacional, regional, global), aparentando fraca (inter)conectividade com outros lugares geograficamente próximos ou longínquos —, não deixam de conter referencias concretas a elementos supra e infra-cidade.

Escala	Supra-cidade		Cidade		Infra-cidade		Total	
Período	N	%	N	%	N	%	N	%
Até 1974	10	4,65	126	58,61	79	36,74	215	100,00
Após 1974	7	2,85	158	64,23	81	32,93	246	100,00
Total	17	3,69	284	61,61	160	34,71	461	100,00

Tabela 1: Frequência de referências a subjectividades geográficas concretas (agregadas por escala) nas letras das Grandes Marchas de Lisboa, por período (ante/pós 1974)[3]

De facto, só imprudentemente se poderá conceber monotópica uma qualquer comunidade urbana, à qual certamente não corresponderá uma totalidade localizada e limitada, de contornos precisos e claros, de conteúdos invariáveis e ininterruptos. Resultará, antes, duma panóplia diversa de colectivos instituídos, cujas funções, formas e sentidos se encontram em perpétua disputa, negociação, (re)elaboração, (re)definição.

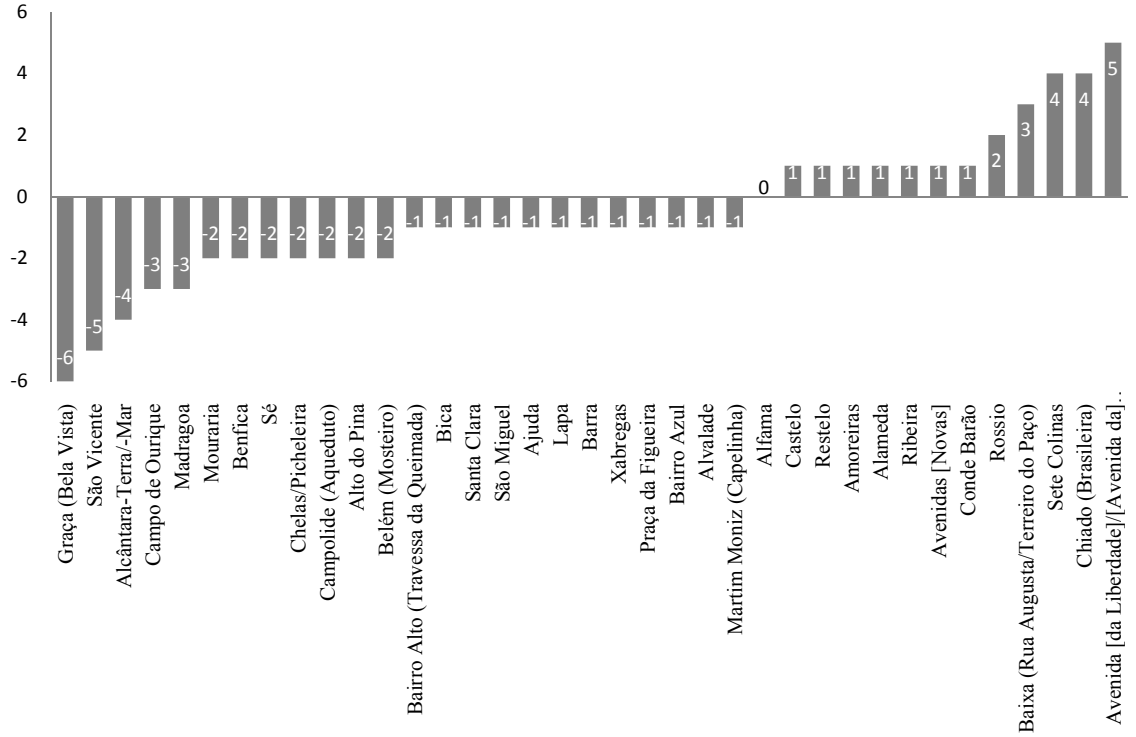


Figura 3: Variação das referências a subjectividades territoriais concretas nas letras das Grandes Marchas de Lisboa nos períodos ante/pós-1974

Sobressaindo em ambos os períodos um forte protagonismo da zona do centro histórico (que não está isento de qualquer forma de oscilações, conforme o que se constata na figura 3, ocorrendo no seu interior ao longo do tempo eclipses, permanências e emergências de lugares), a cidade surge no primeiro período como interiormente mais diversa, multinucleada e contrastada (cidade velha *versus* cidade nova, alta *versus* baixa). Por confronto, no segundo período, assiste-se a uma diminuição da frequência e a um aumento da concentração (em redor do núcleo tradicional ribeirinho) das referências concretas a lugares no interior da cidade, possivelmente fruto dum processo de retradicionalização da imagem da cidade que tem vindo a ganhar expressão (cf. figura 4).

Para finalizar, talvez uma das reconfigurações simbólicas mais expressivas esteja relacionada com a profunda alteração do significado da localização estratégica da cidade no mundo que a queda do império colonial impôs.

Com meio século de distância entre si, as letras das Grandes Marchas de 1955 e de 2005 denunciam-no. Uma e outra remetem a cidade de Lisboa para um contexto supra-local, mas esses contextos expressam tempos e realidades

[3] Note-se que a análise contemplou a frequência de substantivos próprios (e.g., Portugal, Lisboa, Alfama) ou comuns (e.g., país, cidade, bairro) mas também a de substitutos pessoais, como pronomes absolutos pessoais e formas reflexas.

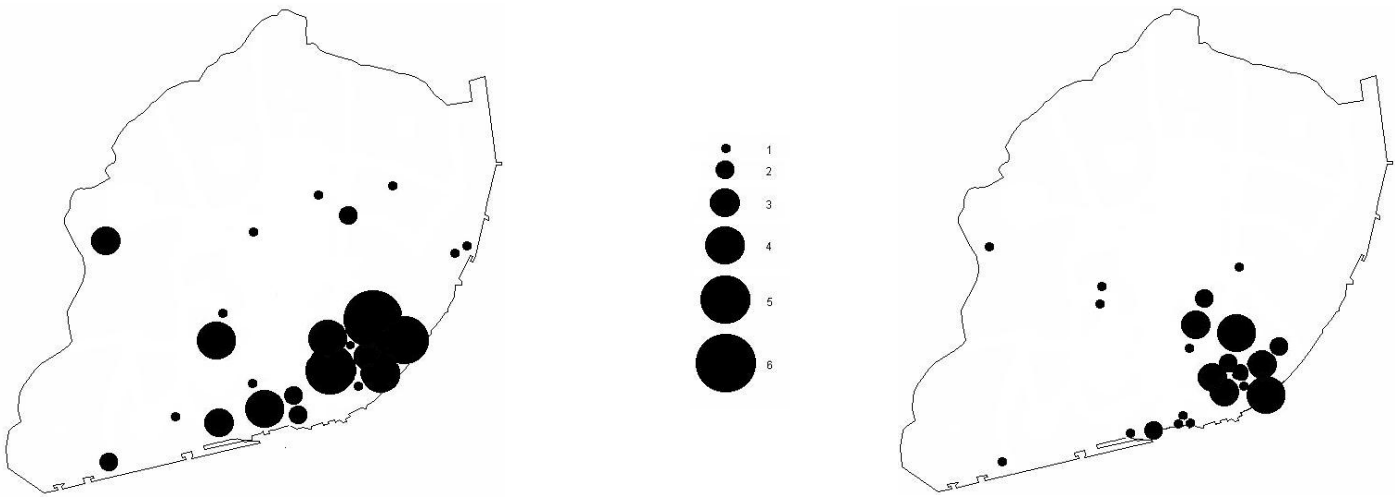
diferentes e, por mimese, resultam em panorâmicas sobre configurações distintas da mesmíssima cidade: *Lisboa, capital do império colonial* ou *Lisboa, cidade aberta* (inscrita nas e atravessada pelas redes transnacionais de fluxos migratórios).

"Nas airosas caravelas,
Tempo após, com génio profundo,
Cruz sangrando sobre as velas
— Portugal dilatou o mundo!
E a Lisboa ribeirinha,
Ao impor sua cruz na guerra,
Foi então a gentil rainha
Ante a qual se curvou a Terra."

João da Silva Tavares, *Esta Lisboa Bendita*, 1955.

"Mas digam lá…
Onde há no mundo uma mistura
mais mestiça?
Venham provar a nossa
bela caldeirada!
Com fado e funaná
Ginjinha, vodka e guaraná
Lisboa é vida, é capital
não está parada!"

Eugénio Lopes e Luís Miguel Viterbo, *A Marcha mais Alegre da Avenida*, 2005.



Até 1974 Depois de 1974

Figura 4: Localização relativa e frequência das referências a subjectividades territoriais concretas nas letras das Grandes Marchas de Lisboa nos períodos ante/pós-1974

Breve nota conclusiva

Em 1925, um ilustre da Escola de Chicago, Robert Park, define a cidade como um "estado de espírito", dando origem a um filão inesgotável de desmaterialização do urbano. Nesta óptica, a cidade não é outra coisa senão uma abstracção multifacetada que é reificada num conjunto de diferentes representações que, em harmonia ou em conflito, circulam no quotidiano urbano pelos mais variados circuitos, utilizando para tal múltiplas configurações e géneros: postais da cidade, calão ou expressões vernaculares, slogans turísticos, cerimónias comemorativas…

Foi exactamente com o intuito de seguir no encalço desta outra Lisboa, que não própria ou exclusivamente edifícios, linhas de comunicação e circulação de gentes e bens, conglomerados de unidades residenciais, com fronteiras e limites com eventuais graus variáveis de aquiescência ou indeterminação, que propusemos esta análise.

Marcha-se ao longo do texto ao encontro duma certa ideação da cidade, simulacro de si própria, ilusória, outra coisa senão fantasmagoria do urbano, provavelmente só existente por um momento breve (ainda que cíclico) e performático.

Acresce que a legibilidade da sua complexidade não parece isenta de obstáculos, surgindo-nos ora imobilista ora instável, ora coesa ora fragmentária, ora tangível ora intangível, ora urbana ora antiurbana, ora real ora surreal, ora estilística ora prosaica.

Referências bibliográficas:

Bagnasco, A. & Le Galès, P. (2000). *Cities in Contemporary Europe*. Cambridge: Cambridge Universy Press.

Canclini, N. G. (1997). *Imaginarios Urbanos*. Buenos Aires: Eudeba.

Cordeiro, G. Í. (1996). *Um Bairro no Coração da Cidade: Um Estudo Antropológico sobre a Construção Social de um Bairro Típico em Lisboa.* Lisboa: ISCTE [texto policopiado].

Costa, A. F. da (1997). *Sociedade de Bairro: Dinâmicas Sociais da Identidade Cultural*. Oeiras: Celta Editora.

Comissão Consultiva das Festas de 1990 (1991). *Festas de Lisboa: Relatório da Comissão Consultiva das Festas de Lisboa de 1990*. Lisboa: Livros Horizonte.

Frith, S. (2002 [1996]). *Performing Rites: Evaluating Popular Music Rites*. Oxford, Oxford University Press.

Lynch, K. (1971 [1960]), *The Image of the City.* Cambridge e Londres: The MIT Press.

Martí, J. (2000). *Más allá del Arte: La música como Generadora de Realidades Sociales*. Sant Cugat del Vallès: Deriva Editorial.

Melo, D. (2001). *Salazarismo e Cultura Popular (1933-1958).* Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Pinto, A. C. (1999). "Le salazarisme et le fascisme européen". *Vingtième Siècle : Revue d'histoire*, 62, 15-25.

Pinto, J. R. da S. (2004). *Marchas Populares de Lisboa: A Performação Musical na Identidade Bairrista*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa [texto policopiado].

Rosas, F. (2001). "O salazarismo e o homem novo: ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo". *Análise Social*, XXXV (157), 1031-1054.

Salgueiro, T. B. (2001). *Lisboa, Periferia e Centralidades*. Oeiras: Celta Editora.

Vasconcelos, J. (2001). "Estéticas e políticas do folclore". *Análise Social*, XXXVI (158-159), 399-433.

Fontes Primárias:

Câmara Municipal de Lisboa (1935). *Marchas Populares dos Bairros: Programa Completo*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa.

Câmara Municipal de Lisboa (1936). *Anuário da Câmara Municipal de Lisboa: Ano I – 1935, Volume 1: A Actuação Camarária*. Lisboa: Oficinas Tipográficas dos Serviços Industriais da Câmara Municipal de Lisboa.

Câmara Municipal de Lisboa (1937). *Anuário da Câmara Municipal de Lisboa: Ano II – 1936*. Lisboa: Oficinas Tipográficas dos Serviços Industriais da Câmara Municipal de Lisboa.

Câmara Municipal de Lisboa (1955). *Festas de Lisboa 1955*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa.

Câmara Municipal de Lisboa (1988). *1988 Marchas Populares*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa.

Themudo, Manuel Homem (1973). "A acção cultural da Câmara Municipal de Lisboa". *Revista Municipal*, 188/189, 36-43.

Fonograma:

Amália Rodrigues: Marchas Populares. EMI-Valentim de Carvalho, Lda., 2005.

O Tecido Encantado : o quotidiano, o trabalho e a materialidade no bordado

Karine Gomes Queiroz
Universidade de Coimbra
karinequeirozdesigner@yahoo.com.br

Resumo: Pretendo estudar como o artesanato da Renda, especialmente aquele conhecida por Labirinto ou Crivo, pode ser uma forma de mostrar a cultura material como espaço de reintegração da subjetividade, do quotidiano na produção da historia , de forma a fazer com que nos objetos tenham um adensamento de narrativas fundadas em práticas sociais e políticas que permitem a cooperação e a criatividade como forma de emancipação social

Mulher rendeira
(Letra: Zé do Norte[1])

Olê muié rendera
Olê muié rendá
Tu me ensina a fazê renda
Que eu te ensino a namorá

Lampião desceu a serra
Deu um baile em Cajazeiras
Botou as moças donzelas
Pra cantá muié rendera

As moças de Vila Bela
Não têm mais ocupação
Sempre fica na janela
Namorando Lampião

1. Fio a Fio para Começar o tecido

A ciência surgiu para libertar o homem do mito, mas hoje ela transformou-se num novo mito. (Adorno).

"No bordado e na renda cada ponto é um pensamento" dizia minha mãe e sobre esse dito é que procurarei entender como os objetos, neste caso o bordado, são reinterpretações da realidade que criam e arquitetam o quotidiano, das mulheres bordadeiras do sertão brasileiro.

O tecido social do quotidiano aqui se sobrepõe ao tecido da renda. O tecido é "encantado" porque encanta quem o produz, lhe dá expressão e nessa relação dialética o concreto formula a emancipação social desses sujeitos. A questão ontológica é entre o sujeito e o objeto, ou melhor seria dizer entre sujeito e sujeito?

Esse tecido do quotidiano é formado pelos fios da historia, pelo trabalho e pela necessidade humana de criar e de se expressar, não mais por meio do tecido físico e sim pelo simbólico que o subjaz e necessariamente pelo trabalho coletivo que o sustenta.

O trabalho como ação sobre a realidade é o cerne da existência humana e de suas necessidades pois essa existência tem como característica essencial a de converter a percepção da realidade em manifestações da cultura a de passar do mundo da imaginação à construção de um real concreto.

Falo aqui de um leque de necessidades que não podem ser classificadas como reais ou irreais , ou ainda de prioritárias e secundarias (Heller, 1996:59).

A necessidade de produzir o artesanato é imprescindível para a artesã tanto pela necessidade de trazer sustento ao núcleo familiar, quanto pela necessidade de criar, que, como todas as demais necessidades, são manifestações construídas historicamente e como tal devem ser reconhecidas dentro de sua importância.

A relação de socialização entre as bordadeiras é ainda a construção de um espaço entre iguais - mulheres, mães, artesãs - que estão presas em um quotidiano igual e por essa condição se organizam, mesmo que não formalmente em associações, para buscar neste espaço sua emancipação, frente ao mundo ordenado e viril, neste sentido lembremos que o capitalismo é uma produção onde o pragmatismo, a disciplina e o rigor no uso de técnicas e processo no trabalho marcam o espírito masculino do sistema.

A produção de um mundo de cultura, produtos materiais, espirituais, históricos e simbólicos, é parte central do olhar que pretendo dar ao bordado de labirinto e as rendas de todo lugar , mas especialmente no Brasil e na América Latina que pela grande confluência e transito de culturas antes da colonização teve incidência para as características especificas do bordado local.

[1] Sobre motivo atribuído a Virgulino Ferreira da Silva, o Lampião

Me parece importante estabelecer que na América latina os tecidos pré-colombinos tem uma riqueza de pontos e de texturas que faz com que a Arte Textil indígena, inclusive a renda e o bordado, seja um campo vastíssimo de produção da materialidade, que certamente teve uma influencia decisiva da produção da renda e do bordado particular no nordeste do Brasil e na Paraíba.

A riqueza, a amplitude das técnicas , os elementos decorativos, a vastidão de pontos e técnicas das artes têxteis pré-colombinas (inclusive a vasta arte plumária do Cerrado e da Amazônia, como a Mundurukaia antiga região da etnia Munduruku entre os Rios Tapajós e Madeira, como grandes extensões territoriais no Brasil) desencorajam, ou pelo menos deveria desencorajar, qualquer generalização do tipo que insere estas artes como parte de um saber-fazer "importado" pelo colonizador, mecanismo este, parte do colonizar e de colocar seu saber frente aos saberes autóctones e estes como inexistentes ou inferiores.

A arte têxtil indígena de uma maneira geral e as rendas e os bordados autóctones em particular foram, apropriadas ou invisibilizadas em favor de técnicas que teriam origem na idade media européia e no caso da "Renda de labirinto" não parece ter sido diferente.

As técnicas introduzidas na colonização são possivelmente provenientes da Ásia ou do contato ibérico com a matriz cultural do Império Otomano.

Na colonização essas técnicas, me refiro a partir de agora quase sempre das rendas e do bordado, foram parte do projeto catequizador onde os Monastérios e Conventos e escolas de ofícios, tiveram papel importante, colocadas[2] na América - Latina como labor feminino, envolto de uma relação com a castidade, com a vida privada e com a preparação das moças para a vida no lar.

O luxo das rendas estava diretamente relacionado com o tempo de recato ou de "exclusão social" que a confecção da peca exigia conferindo a essa materialidade a particularidade de ser de domínio privado, já que era essa a tradição da produção das rendas na Europa, especialmente neste caso em Portugal[3].

Neste ponto, e paradoxalmente, atualmente das rendas e bordados fazem pela mulher nordestina o caminho inverso de abrir espaços no domínio do publico, em uma religação da mulher nordestina com sistemas de expressão e de empoderamento pela via do artesanato geralmente com fins de venda ao turismo e especificamente como meio de resistência e de liberação feministas.

Desta maneira, uma contradição central no artesanato de bordado e de renda, produzido apenas para fins de venda ao turista é que o mesmo turismo que se funda em uma pratica social de apropriação de territórios[4], geralmente na linha das praias nordestinas, possibilita no semi-árido (adentrando no continente) a produção de materialidade, de formas de expressão, de trabalho e de fontes de sobrevivência no espaço do campo[5] e a continuação das tradições de uma cultura radicada nos problemas e nas soluções para o mundo feminino, construções de simbologias como respostas ao universo feminino.

O tecido como um documento e reforço dos processos cooperativos de trabalho coletivo e principalmente na expressão do sujeito criador estão eminentemente ligados as possibilidades libertadoras desse mesmo trabalho. Libertadoras por se constituírem em linguagem e forma de exteriorizar a técnica como manejo da realidade, no plano de projeção da linguagem, as condutas do homem aparecem como significando algo; os seus menores gestos, até mesmo os seus mecanismos involuntários e seus reverses, possuem um sentido; e tudo o que ele coloca em torno de si em matéria de objectos, de ritos, de hábitos, de discursos, toda a esteira de traços que deixa atrás de si constitui um conjunto coerente e um sistema de signos.(Foucault,2005 :394)

A materialidade e a feitura dos objetos permitem a reflexão do quotidiano, algo que foi minorizado e alienado com o trabalho fragmentado pelo capitalismo, não somente porque divide as fases da produção de um artefacto mas prioritariamente porque fragmenta essa reitegração da subjetividade na materialidade, com o objectivo de minimizar o outro e como justificação da sua exploração.

Aqui neste ensaio busco mostrar, no bordado e na cultura material artesanal, não somente alternativa de produção pelo do trabalho colectivo, mas essencialmente pelas possibilidades de exercício do ato criativo e a criatividade que é a categoria que ancora as discussões desse texto.

---

[2] Refiro-me aqui de como essas artes foram engajadas em uma moral patriarcalista de forma a inserir algumas técnicas européias em sobreposição as já existentes.

[3] «A paisagem e o clima, a abundância de casas senhoriais, e a forte presença da igreja que desde muito cedo se impôs nesta região e que era naturalmente grande consumidora de rendas e bordados destinados a manter o luxo das vestes eclesiásticas. Também a grande concentração de conventos femininos na região de Entre Douro e Minho teve grande influência na produção de rendas e bordados até porque a partir dos sécs. XVII e XVIII era nestes conventos que a maioria das filhas da nobreza ia receber educação que incluía a aprendizagem de lavores femininos». António Teixeira de Sousa em *Bordados e Rendas nos Bragais de Entre Douro e Minho*, apud Silva (2006:22)

[4] "O turismo, uma atividade produtiva moderna, reproduz a organização desigual e combinada dos territórios capitalistas, sendo absorvido com maneiras diferenciadas pelas culturas e modos de produção locais dentro da nova dinâmica da acumulação capitalista, responde às crises globais e ampliadas do capital mundial, submetendo diretamente o estado em favor do mercado, embora e aos poucos, a sociedade civil de vários lugares descubra estratégias de beneficiar-se economicamente com ele, ou a partir dele".

[5] Ver Scott (2007) que traz uma analise das mulheres responsáveis por domicílios no Norte e Nordeste Brasileiro, onde figura a relação de como no espaço do campo, chamado no texto de ruralidade, de como as mulheres em uma grande parcela da população são responsáveis pelo sustento de famílias.

A " Renda de Labirinto" é tecnicamente um bordado[6] já que se constitui em um trabalho feito e como veremos adiante refeito, sobre um tecido ou suporte, mesmo que fios desse suporte sejam retirados para a produção dos espaços que o caracterizam.

Para ser uma renda[7] precisaria ser o trabalho mesmo a feitura do tecido por nós, costuras e torções como é outros trabalhos em fio também comuns em minha terra como a Renda de Bilro ou a Renda de Renascença.

A peculiaridade que gostaria de destacar e que me fez optar pelo bordado de labirinto, para persuadir o leitor a analisar comigo a capacidade que esse trabalho manual pode permitir observar as manifestações da essência e reconstituição da existência de um grupo social, reside no fato de que no bordado de labirinto o material é desfeito para ser realizado.

Assim, tal como Penélope de Ulisses na mitologia grega que desfazia o seu bordado como uma forma feminina de prolongar a esperar por seu esposo, contra a hegemonia masculina que a apressava para se casar com os seus pretendentes, as bordadeiras do nordeste do Brasil desfazem o tecido para bordarem e comporem seu trabalho, também aqui como uma luta feminina contra-hegemónica confrontando ao objeto fragmentado e a subjetividade coisificada.

A partir desse saber-fazer e dessa técnica os aspectos do quotidiano podem ser , da consciência e da subjetividade, refletidos na materialidade fazendo emergir os aspectos libertadores do trabalho manual, tanto no processo mesmo quanto nos productos, instituindo os princípios concretizadores da práxis.

A práxis é aqui entendida como a atividade com que o homem age sobre a realidade e cria uma nova realidade e a si mesmo em um sentido ontológico e *autopoiético*. Refletir sobre a realidade e seu quotidiano e outro refletir sobre sua realidade no trabalho[8].

Por esse sentido a experiência e a reflexão do cotidiano fazem parte importante da construção da subjetividade através do concreto, do trabalhado, dos processos e portanto do duplamente refletido.

Desta forma, as etapas básicas do labirinto:[9] riscar, desfiar, encher, torcer, perfilar, cortar e lavar, são como um processo de reflexão sobre o trabalho coletivo que neste caso traz a socialização , o quotidiano refletido e a produção da historia como um conhecimento tradicional formulado como dar base concreta a afetividade, a memória e a subjetividade feminina.

2. O bordado em um pouco de história.

Como parte importante da manifestação da cultura pré-colombina o tecido, as redes, o bordado, os trançados, a cestaria, a renda e tantas outras formas das artes têxteis estão densamente estudadas o que não deveria permitir ao exame acadêmico sustentar qualquer afirmação de que esse tipo de cultura material foi introduzido nas Américas pelo colonizador (Ribeiro, 1997 a); (Ribeiro, 1997); (Berenguer, 2000), (O. Neale, 1997) para citar apenas alguns.

A forma de como as culturas os Nasca, os Quéchua, os Aymara, os Chavin, os Inca, os Parakás, os Chibchas, os Paressi , os Krikati, os Guarani, Mundurukú, os Tukano, os Tikuna, o Bororo e tantas outras culturas e nações utilizavam, produziam e ensinaram ao colonizador as artes têxteis, precisa ser esclarecido onde redução do tecido, ou do bordado, à introdução na colonização é incorreto e indolente, e se configura uma questão ideológica de sistematizar uma hierarquia cronologica em que as técnicas vindas da Europa são hiper-valorizadas ou as técnicas indígenas invisibilizadas o que se constitui em uma *razão indolente* devemos (Santos, 2006). Deter-se, observar, estudar e não passar por cima do outro pois, para cada uma dessas lógicas há alternativas epistemológicas.

O respeito pelo outro implica no conhecimento com o outro, em um saber habitado por todos os saberes, um saber como uma cobertura onde todos podem caber, como uma casa e disso para a monocultura de saberes se convertem em ecologia de saberes.

O caso do Bordado (que consiste no uso de um suporte que depois é adornado pela aplicação de fios, ossos, pedras, metais, contas entre outros materiais) não é diferente. A literatura sobre artesanato e cultura material por vezes coloca sua introdução nas Américas como parte da colonização, como reflexo da ideologia que permeia os trabalhos históricos, mas que a busca de fontes nos faz encontrar trabalhos de bordados anteriores a colonização

O caso do bordado no tipo restrito da "Renda de Labirinto", como outras formas de trabalhos manuais, foram inseridos no Brasil através do processo de colonização feito por Portugal, e em substituição da cultura material autóctone,

---

[6] No Inglês Embroidery

[7] No inglês Lace

[8] Nesse sentido da realidade refletida é importante lembrar que na localidade de Ingá - PB as bordadeiras de labirinto além de utilizarem os temas florais, de procedência colonial portuguesa, agora também bordam os temas das inscrições rupestres da Itacoatiara de Ingá, uma pedra com petroglifos com datação de mais de 5000 anos. Tive a oportunidade de trabalhar com a Profa. Lia Mônica Rossi em um projeto chamado Artesanato & Design em 1994 em que a professora pedia as artesãs para refletir sobre seu entorno na perspectiva de trazer para os temas a reflexão do quotidiano e de sua realidade e dessa experiência surgiu o bordado com os grafismos rupestres na Paraíba. Fico muito feliz que ter estado nesse momento vivendo também essa experiência e poder falar sobre ela 14 anos depois.

[9] "O labirinto é uma trabalho feito a mão com linha, agulha e um bastidor. 1ª etapa: riscar; 2ª desfiar; 3ª encher o bordado; 4ª torcer é um ponto característico; 5ª perfilar é arrodear o desenho com um ponto de casa com nós; 6ª deixar de molho no sabão em pó e depois lavar, para ficar bem branquinho; 7ª colocar num grude de goma bem duro; 8ª esticar numa grade e deixar secar ao sol; 9ª passar o ferro e 10ª recortar o bordado onde for necessário". Instruções de Minha Mãe, Nilvanda Queiroz, em resposta a um e-mail meu pedindo que me resgatasse na memória as etapas do labirinto. Veja que minha mãe utiliza mais três etapas (colocar o grude de tapioca, esticar em uma grade para secar e passar a ferro) que por questões de adequar ao texto não trarei como subtítulos por considerar que são mesmo parte do processo de lavagem.

consolidando a imposição da cultura européia sobre as diversas culturas e técnicas têxteis existentes e consistindo assim em uma arma poderosa de imposição de imaginários, ideologia e tecnicas.

Em Portugal a Renda ou Bordado de Labirinto é conhecido por Crivo e se insere em um tipo de labor feminino que parece ainda hoje nutrir uma relação entre o trabalho bordado e uma certa representação do feminino, aos ofícios da casa e colocando o oficio como algo privilegiadamente ligado à vida privada.

Assim, o quotidiano do bordado feminino ponto a ponto reflete como a idade moderna, inclusive na colonização, inscreve para a mulher um papel à ser desempenhado no espaço privado e mostra como o bordado na atualidade, e nomeadamente com a função de ser economicamente valorizado, tem um papel de reinserir o trabalho laboral feminino, permitindo a emancipação pelo trabalho e pela materialidade.

O estudo da cultura material, neste caso o bordado, traz a pertinência de que este é um *fenômeno codificado duas vezes: uma vez na mente do artesão e outra na forma física artefato. Essa dupla codificação permite comparar três fenômenos culturais , ou seja, o artefato, bem como seus aspectos cognitivos e comportamentais*. (Bohanann apud Newton, 1997:15).

Some-se a essa codificação as relações de memória como fator de resistência à imposição de imaginários, o quotidiano como referência para a criação da historia e o papel que a cultura material desempenha como experimentação estética e expressão criativa e teremos na cultura material o conjunto de saberes que pode desempenhar o papel de tradução e sociologia das emergências de *investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas* (Santos: 2006).

A feitura do bordado seria portanto carregada de um quotidiano em que as memórias seriam refletidas no suporte, que neste caso era o bordado é essa subjetividade refletida que queremos compreender e investigar.

Nesse repertorio a natureza do trabalho bordado tem uma característica discursiva de ser facultar representação do mundo feminino, como campo por fora da força de produção e sendo uma atividade que transita entre o lazer e as obrigações domesticas, como um lazer que é legitimado pelo trabalho com os objetos, já que o ócio feminino não tem legitimidade.

Esse lazer, que não é o ócio propriamente dito e nem tampouco trabalho, se converteu no espaço ocupado pelo bordado que foi introduzido na colonização no nordeste Brasileiro e que de atividade de lazer feminino legitimando momentos de reflexão e de acomodar-se entre atividades domesticas, foi se convertendo em atividade lucrativa na atualidade.

De todas as maneiras de todas essas circunstancias produziam um retorno para a vida domestica, seja em adorno , em utilitários ou demonstração de prestigio familiar pelos ornamentos e pelo apuro no trabalho criativo feminino, fato este que abre esses espaços da legitimidade social para este tipo de trabalho feminino.

O bordado se converte em espaço enunciativo para o grupo de mulheres artesãs na atualidade, além de ser um campo da criação da renda uma forma de expressão. Aqui cabe dizer que o ato pratico/poietico de produzir um trabalho manual tem a capacidade libertadora e emancipatória pois, relaciona o campo intimo das representações com a afirmação da vida e destas representações no campo do concreto.

Como Penelope o trabalho implica na reflexão da sua cotidianidade e na abertura de um espaço afetivo e para a consciência de si e para a reflexão do próprio trabalho. O controle do tempo, do ócio, do trabalho, da expressão e para a reflexão em um ócio conspícuo (Veblen,) somente se torna possível pelo trabalho manual e pelo crescimento de consciência de que através desse tempo dispensado a artesã e a mulher pode ter esse controle.

Para muitas mulheres no caso da comunidade de artesãs do nordeste brasileiro, inclusive, o artesanato significou a *possibilidade de se ocuparem com atividades mais leves, mais criativas e circunscritas à esfera do lar. Significou a possibilidade de deixar o trabalho no "cabo da enxada" ou como empregada doméstica, galgando, assim, um status que, anteriormente, não possuíam*. (Gonçalves, 1996: 142).

3. Tecido e discurso, o empoderamento pela materialidade.

Esta não é a primeira vez em que podemos falar com propriedade do tecido humano, visto que no tecido humano que nos vamos referir cada pessoa é um ponto, o que incide realmente com a tecitura do tecido como tal. Nesse sentido o ponto representa uma subjetividade , representa um sujeito, representa um momento psicológico e representa um momento de comunicação com os outros pontos, por isso é que podemos falar no tecido humano.

Essa tecitura social se dá sobre a trama das relações simbólicas essencialmente sem que por isto possamos desiludirmos das outras esferas da relação humana, como seriam a relação econômica, a relação artística, a relação cultura e a relação entre os gêneros e dos gêneros entre si.

Também quem compra participa do tecido social, *aqui não só os bens nos mostram o que é especialmente relevante para os grupos sociais em uma dada cultura, mas também mostram as categorias de distinção em formas bastante concretas*. (Douglas e Isherwood,1979:59).

Tendo uma abordagem antropológica os autores colocam que a posse de qualquer objecto tem significados culturais, são formas de comunicação e que criam e mantém relações sociais através desses objectos.

O artesanato, em uma ética desse tecido social todos os pontos são essenciais, em que o trabalho de bordar dimensiona a subjetividade em uma relação ética que transpassa toda as esferas do humano, a solidariedade, o companheirismo a cooperação e principalmente o sentido do ser como pessoa, como ponto, mas tambem como ponto do tecido social.

Nesse sentido, o imaginario *percorrendo os caminhos do passado, expressos na lembrança, haverá sempre a companhia do tempo presente, o da vivência. Ao analisarmos os depoimentos das mulheres da Chã, não podemos deixar de considerar que se trata de pessoas que fazem parte de uma sociedade camponesa, ou seja, de uma sociedade que organiza o essencial de sua vida econômica no interior dos grupos domésticos*. (Gonçalves, 1996: 96)

Assim, o bordado como atividade econômica, simbólica, produtiva e criativa contemporânea e não deve ser colocado como uma reminiscência do passado, como algo exótico ao seu tempo, pois como *a vida quotidiana é a vida do homem inteira ; ou seja, o homem participa na vida quotidiana com todos os aspectos de sua individualidade , de sua personalidade* (Heller, 2004:17) e assim o quotidiano refletido e as suas consequências na produção material são sempre parte de um processo criativo continuo.

A perspectiva de esvaziar a atividade artesanal de atividade de de imaginação criativa, coloca a experiência diária de criação e enunciação da capacidade criativa do artesão como algo invisibilizado e convertido em a uma maquina repetidora de pratica como se essa não fosse *autopoiésis* e portanto uma relação ontológica.

O labirinto aqui é um lugar onde se constroem relações sociais através de uma *autopoiésis*, portanto, não perdida no tempo e nem repetição nos dias atuais de tradições inseridas pelo colonizador , como se ao artesão não coubesse nenhuma capacidade inventiva frente a uma técnica mas apenas o ostracismo de repetir indefinidamente esse " fio de ariadne" em uma espécie de labirinto cujo o minotauro é o próprio pensamento moderno.

Como por exemplo a criação do bordado como pode permitir as artesãs refletir sobre as suas próprias experiências onde a experiência pode ser colocada como *princípios emocionais de prazer e dor revelam-se como indicadores daquela conexão fundamental de vida, bem como os sentidos afectivos de que primeiramente temos consciência*. (Caieiro, 2000:323)

A autopoiésis se insere em uma dialogicidade continua entre o ser e o meio que no caso das artesãs, se insere na práxis quotidiana e da reflexão desse quotidiano como meios autopoieticos de ajustamento do ser ao meio e do meio ao ser.

4. Considerações finais

No transcurso reflexivo sobre o trabalho do bordado nos detivemos em algumas questões que colocam como o trabalho, o quotidiano e a experiencia de criar o bordado traz para as artesãs a experimentação estética e ontologica do resultado do seu trabalho.

Chamamos de encantamento o fio central dessa consciência na praxis criativa, que abrem as possibilidades e o desejo de emancipação, possibilitando a legitimidade social da criação, que para as artesãs é a conquista de espaços próprios, onde a produção do belo e a possibilidade de ócio, adquirem legitimidade através da utilidade, do lucro e de serem produzidos no espaço domestico, permitindo-as o transito entre o espaço domestico e no espaço publico mediado pelo bordado.

O bordado demonstra a destreza com que foi produzido, coloca para muitas mulheres o espaço para tecer dialogos e estar entre outras mulheres, como forma de afirmação de identidade e permitir a subjectividade se expressar, pela materialidade e também pela experiencia do trabalho cooperativo.

A beleza do bordado se converte em uma linguagem e na forma de reflectir sobre o quotidiano onde o tecido social se sobrepõe ao tecido da renda.

O tecido é "encantado" porque encanta quem o produz, lhe dá expressão e nessa relação dialética o concreto formula a emancipação social desses sujeitos

Referências

Albuquerque, E. F. ; Menezes, M. (2007) "O valor material e simbólico da renda renascença". In: *Revista Estudos Femininos*, May/Aug.vol.15, no.2, p.461-467.

Berenguer, J (2000). "PARAKAS: Bordando los colores del tiempo en el desierto.(700 - 100 a.C.)" in *Awakhuni, Tejiendo la Historia Andina.* Santiago de Chile: Museo Chile de Arte Precolombina.

Caieiro, António (2000) 'Experiência de resistência – Fenomelogia da pessoa no humano com base em Max Scheler' In: QUID – *Revista de Filosofia*, Numero Um: Sobre a experiência. Lisboa: Cotovia.

Certeau, M. (1999). *La invencion de lo cotidiano. 1. Las artes de hacer*. Universidad Iberoamericana: Ciudad de México.

Chagas, C (2005) 'Bordar No Espaço/Tempo Feminino'. In: anais *da 28o. Reunião Anual da Anped - Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação.* GT 23. Gênero, Sexualidade E Educação . Caxambu, Minas gerais-Brasil.

Coriolano, L. (2006) "Turismo: prática social de apropriação e de dominação de territórios". *in: América Latina: cidade, campo e turismo*. São Paulo : CLACSO.

Durand. Gilbert (2000), A Imaginação Simbólica. Lisboa: Edições 70.

Durand ,J. (2006) *Bordar: masculino, feminino* [on line]- ultimo acesso 25 de setembro de 2008. repositorium.sdum.uminho.pt

Durand ,J. (2005) *Haverá coisas eternas? Vila Verde, os Lenços de Namorados, a tradicão e a inovação*. [on line]- ultimo acesso 25 de setembro de 2008. repositorium.sdum.uminho.pt

Dussel, E. (1997) . *Oito Ensaios sobre Cultura Latino-Americana e Libertação*. São Paulo:Paulinas. Disponível na net (http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/oito/oito.html) acessado em 2008-06-29.

Foucalt, Michel (2005) *As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciencias Humanas*. Lisboa: Edições 70.
Gonçalves, R. C (1996) Vidas no labirinto: mulheres e trabalho artesanal. Um Estudo Sobre As Artesãs Da Chã Dos Pereira - Ingá/Pb. Dissertacao de Mestrado em Ciencias Sociais. João Pessoa: Universidade Federal da Paraiba.
Heller, A. (1996). *Una revisión de la teoría de las necesidades* . Barcelona: Editorial Paidós.
_____(2004) *O Cotidiano e a História* . São Paulo: Paz e Terra.
Kliksberg. B (2006).“Capital Social Y Cultura, Claves Del Desarrollo” in: Cuadernos Latinoamericanos de Administracion. Bogotá: Universidad El Bosque.
Lourenço, Eduardo (2005) ‘Michel Foucalt ou o Fim do Humanismo’. In: *As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciencias Humanas.* Lisboa: Edições 70.
Marx, Karl (2001[1844]) *Manifesto Económico Filosófico*. São Paulo : Martin Claret.
Mignolo, Walter (1996), “Herencias colonialies y teorias postcoloniales”, In: González, B. (ed.), Cultura y Tercer Mundo 1. *Câmbios en el Saber Acadêmico*, Caracas: Ed. Nueva Sociedad. www.adversus.org/indice/articulo_mignolo.htm#mignolo.
Morris, Willian (2000 [1888]) ‘The Arts and Crafts of To-day’ in *http://www.marxists.org/archive/morris/works/1889/today.htm*.
Newton, D (1997). “ Cultura Material e História Cultural”. In: Ribeiro, D (org) *Suma Etnologica Brasileira*. Vol.2. Tecnologia Indígena. Petrópolis:Vozes.
O’ Neale, L (1997). “ Tecelagem”. in: Ribeiro, D (org) *Suma Etnologica Brasileira*. Vol.2. Tecnologia Indígena. Petrópolis:Vozes.
POMA DE AYALA, Guaman Felipe (1987) *Nueva Cronica y un Buen Gobierno*. Madrid, E. John Murra, nº 16. Ultimo acesso 4/6/2008. http://www.geocities.com/athens/atrium/9449/s5docs1.htm
Pounds, Norman (1999) La vida cotidiana: historia de la cultura material. Barcelona : Crítica.
Ribeiro, B. (1997a). “ A arte de trançar: dois macroestilos, dois modos de vida”. In: Ribeiro, D (org) *Suma Etnologica Brasileira*. Vol.2. Tecnologia Indígena. Petrópolis:Vozes.
Ribeiro, B. (1997). “ Artes Têxteis Indígenas do Brasil”. In: Ribeiro, D (org) *Suma Etnologica Brasileira*. Vol.2. Tecnologia Indígena. Petrópolis:Vozes.
Rossi L. M.; Souza J.M. (1994). “Design e artesanato no Cenário Paraibano”. *in: Anais P&D Design 94*. Vol 2 Nº. 2
Santos, Boaventura de Sousa (1995). *Pela mão de Alice*. S. Paulo: Cortez, 1995.
Santos, B.S; Rodriguez, C (2003); “ Introdução para ampliar o cânone da produção” in *Produzir para Viver: os caminhos da produção não capitalista.* Santos, B.S (org). Porto : Afrontamento.
Santos, B.S (2006). *A Gramática do tempo : Para uma nova Cultura Política*. Porto : Afrontamento.
Santos, B.S (2008) “A Filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal” . in: *Revista Critica de Ciências Sociais*.80, 11-43.
Silva, P. F. (2006) *Bordados tradicionais portugueses*. Dissertação de Mestrado em Design e Marketing. Universidade do Minho. Disponível na Internet (https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/6723) ultimo acesso em 6.28.2008.
Scott, R.P. (2007) “Ruralidade e mulheres responsáveis por domicílios no Norte e no Nordeste”. In: *Revista Estudos Femininos*, May/Aug.vol.15, no.2, p.425-436.
Vazquez, Adolfo Sánchez (1999) *Convite à Estética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
_____(1977). *Filosofia da Práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
Veblen, Thorstein (1983 [1899]) Teoria da Classe ociosa. São Paulo: Abril Cultural.
Visvananthan, S. (2003) ‘Entre cosmologia e sistema: uma heurística para a Globalização’. in Santos, B.S (org). Semear outras Soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Porto: Afrontamento.

(FALTA FOTOS) Timor Leste e sua Cultura

Fernanda de Fátima Sarmento Ximenes
Universidade Nacional Timor Lorosa'e
nanda_sar@yahoo.com.br

Resumo: Tais é um pano grosseiro típico timorense da confecção caseira, utilizado em todas as regiões do país não só como peça de vestuário mas também como expressão cultural do seu povo e da sua gente; mesmo assim, muitos desconhecem ainda a sua confecção, o seu valor cultural e a sua utilização em transmitir mensagens. O principal objectivo deste estudo é analisar o aspecto cultural do tais e o valor que ele representa em cada uma das cerimónias tradicionais, sejam elas religiosas ou culturais para que, possuindo um conhecimento mais vasto deste género cultural timorense, o “TAIS” possa ocupar o lugar que merece na sociedade contemporânea. A confecção deste objecto cultural também constitui uma das abordagens tratadas neste estudo para estabelecer diferença entre a tradicional e a contemporânea na intenção de conservar a primeira e elevar o nível da outra. A metodologia adoptada para realizar esta pesquisa foi: pesquisa bibliográfica nas diferentes bibliotecas de Díli, entrevista feita aos confeccionantes, mestres da palavra e às organizações apoiantes e, não menos importante, a própria experiência da autora na confecção, quando criança, e na utilização do tais até à actualidade. O resultado da pesquisa mostra a importância que o tais representa na vida socioal, cultural, económica e política do povo timorense e o interesse de muitas ONG em promover a sua tecelagem. O tais constitui o elemento mais representativo que Timor Leste possui para marcar a sua presença histórica tanto dentro como fora do país.

CAPÍTULO I
TIMOR LESTE E SUA CULTURA

Introdução

A tecelagem é o artesanato mais antigo da humanidade. A Bíblia narra que, logo após o pecado original, Adão e Eva descobriram que estavam nus e por isso a sua primeira preocupação foi cobrirem-se com folhas de bananeira. Como substituição dessas folhas, foi-se aperfeiçoando a indumentária humana. Fiar e tecer constituem actividades, cujo nascimento se perde nas teias confusas da História, na resposta a uma necessidade social básica – o vestir. Estas actividades de tecelagem ganharam outras formas à medida que a capacidade humana se foi desenvolvendo sob pressão da natureza (as condições meteorológicas, a protecção ao corpo) e da cultura (o pudor), desfiam-se as fibras alheias (animais ou vegetais) para com elas tecer um produto que cobrisse o homem. E surge o tecido. Este trabalho do homem veio a constituir-se uma actividade económica para a produção de riqueza.

O presente artigo refere-se à existência, utilização e valor cultural do Tais, um tecido grosseiro, tradicional da cultura timorense, feito de algodão em teares domésticos bastante toscos, por timorenses de quase todas as regiões de Timor.

Segundo Eusébio (2003, p.13) "Timor, em malaio, significa "último". Daí, o significado usual que se dá ao seu nome: Ilha Oriental.

A narrativa de tradição oral timorense, segundo Cardoso (1998) citado por Sarmento,(2005), a formação lendária da ilha de Timor surgira da transformação do corpo de um velho crocodilo morto por falta de água e alimentação e este fora oferecido como recompensa à Titi como primeira habitante da ilha pela pureza de coração desta. Os timorenses acreditam piedosamente que o crocodilo, tanto o da água salgada como o da água doce, dá asilo à alma do seu progenitor e sabe distinguir, entre os muitos que se encontram junto dos rios e pântanos, aquele que alberga em suas fauces dentadas o antepassado da família, por isso o apelida de seu avozinho. Este é o mito sobre a origem da ilha de Timor. Na realidade, geomorfologicamente, a ilha de Timor é uma ilha de formação rápida, relativamente recente e apresenta-se extremamente acidentada e recortada por fundos vales. A ilha de Timor, encravada entre a grande massa da Austrália e o imenso arquipélago da Indonésia é a mais extensa e importante ilha do chamado Arco Externo ou Meridional. A sua fauna e a sua flora são tão variadas que a tornam um verdadeiro jardim botânico e zoológico da zona tropical. Igual variedade se pode verificar nos seus habitantes sob uma mistura de raças: protomalaia, deuteromalaia, indocaucásica, negróide, mongolóide, papua, chinesa, etc.

Quanto à riqueza linguística, em Timor falam-se 15 línguas diferentes, sendo o tétum e o português línguas oficiais.

O território principal e mais extenso é formado pela metade oriental da ilha de Timor com 270 km. de comprimento e 75 de largura, abrangendo uma área de 15.000km2 (Sarmento op.cit, p.3.)

O povo timorense é um povo simples, de costumes heterogéneos, ora humanos, ora sanguinários, de exaltação guerreira e vive principalmente da agricultura e pesca. As habitações são construídas de bambu, palmeira e palha. A indumentária tradicional é constituída pelo uso do tais.

Quanto à religião, predominam duas crenças: animismo e totemismo. Segundo essas crenças, ao morrer, sobrevive-lhe do homem a parte principal que o anima. Este espírito humano não reencarna, mas pode converter-se num ser protector, invocado geralmente contra os males. Daí o cuidado dos filhos em aplacar o ente falecido e torná-lo propício oferecendo-lhe presentes e sacrifícios. Existem múltiplos objectos sagrados relacionados principalmente com os génios e os espíritos. O timorense venera, em seu culto supresticioso, árvores, rochas, montanhas, fontes e vários objectos, seja por acreditar que residem neles algum génio protector, seja por lhes atribuir alguma propriedade, grandeza ou maravilha. Junto desses locais costumam reunir-se para determinadas cermónias e em épocas fixas.

O objectivo deste trabalho, é obter registos históricos que possam preservar e enriquecer o património cultural timorense constituído pelo tais. Espera-se, assim, que o registo de todas as suas riquezas orais tradicionais e sua divulgação permitam que os próprios timorenses e as gerações vindouras tenham maior consciência da sua própria herança cultural tradicional.

CAPÍTULO II
O TAIS NA LITERATURA

São ainda poucos os registos escritos sobre o "*tais*"; os mais antigos foram elaborados por missionários portugueses que relatavam aspectos da realidade observada neste país a partir de sua própria experiência. Ainda hoje, muitas pessoas conhecem o "*tais*" apenas como uma simples peça de vestuário. Todavia, ele é utilizado nas cerimónias culturais tradicionais como: *estilo* – cerimónia religiosa tradicional, *barlaqui* – dote de casamento, funeral, visitas de entidades, lembranças, etc. Este objecto possui expressão cultural em diferentes momentos da vida do povo timorense e tem uma utilização que a muitos é desconhecida.

Esses escritores, porém, fazem referências únicas elogiando o tais e seus confeccionantes que serão aproveitados para comprovar o seu valor e responder à necessidade desta pesquisa.

O Capitão José Simões Martinho, era um militar que permaneceu em Timor durante um quarto de século. Com o objectivo de espalhar a cultura portuguesa nacional e consolidar aquilo que os portugueses conquistaram com o esforço dos seus guerreiros e dos seus viajantes, com o sacrifício dos seus missionários, escreveu um livro intitulado – "Timor – Quatro séculos de colonização portuguesa".

No que se refere ao tais Martinho (1943, p.172) afirma: "A indumentária timorense marca o grau de prosperidade ou da pobreza do indígena, indumentária de festa e de guerra que satisfazia a vaidade de quem a usava e era orgulho das mulheres que manufacturavam aqueles tecidos".

Esta afirmação traduz o valor cultural do tais tanto para quem usa com satisfação e vaidade nos dias de festa ou como sinal sagrado e defensivo para os guerreiros no campo da batalha, bem como o orgulho que representa para suas confeccionantes que são valorizadas pelo seu trabalho. De facto, o saber tecer constituía uma das condições culturais necessárias para que uma rapariga pudesse ser escolhida noiva de entre outras, igualmente formosas, ricas e instruídas. Continua o mesmo autor:

" Nos primeiros tempos, em certas regiões do interior, as mulheres recusaram-se a aceitar inovações. À lipa foi declarada Guerra. Diziam as recalcitrantes que tal peça de vestuário marcava a mulher prostituta, a do Estado – as que têm trato com "malai" (op.cit.p.172).

Quer isto dizer que já desde tempos remotos Timor estava aberto a outras culturas exteriores. No entanto esta comparação, embora simples e de uma certa mentalidade que poderíamos chamar de atrasada, marca a identidade cultural da mulher timorense no seu vestuário tradicional e o valor que a sociedade dá ao produto do seu próprio trabalho, ao resultado da sua luta diária. Sendo a lipa de origem malaia, esta atitude já constituía um grito de repúdio e de revolta soltado pela mulher timorense naqueles tempos anteriores à ocupação e à invasão militar indonésia. Mesmo sem poder saber dos sofrimentos que viriam escrever uma página negra da história do seu povo e do seu país e ela que seria a maior vítima dessa ocupação, de alguma forma pressentira e tentara evitar.

Padre Ezequiel Enes Pascoal – chegou nas terras de Timor em 1932 e mostrou-se logo interessado em aprender a língua nativa para poder exercer melhor as suas funções como missionário ao serviço da expansão da fé católica e com igual empenho, investgava ao mesmo tempo costumes e crenças gentílicas. Inicialmente, em Manatuto, teve a ajuda do seu *cúda-átan* (guardador de cavalo), ao mesmo tempo sacristão ao serviço da paróquia, o senhor Chio-Larac, que considerava um verdadeiro livro aberto. Posteriormente foi colocado nas missões de Ossú e Soibada. Além do seu fundamental papel de missionário e professor no seminário de Soibada, teve oportunidade de contactar os *lia-na'in* (mestres da palavra) timorenses que com ele pesquisaram lendas mitológicas ou totémicas, fábulas e contos de ficção como uma das características específicas da alma timorense.

Na sua narrativa intitulada Chico-Tó (Pascoal 1954 p. 195), conta: " O Governador Hugo de Lacerda incumbiu Chico-Tó de ir a Manu-Fahi cobrar *fintas e gastos*, não em dinheiro mas em *panos nativos*, em cordas de sisal e outras, em cestos e mais artigos". Estes *panos nativos* a que se refere a narrativa acima vêm dar complemento ao valor cultural e económico que o tais tem desenvolvido e assegurado desde os tempos remotos até a actualidade.

Muito conhecida a obra de Ruy Vaz Monteiro Gomes Cinatti, – Engenheiro agrónomo, silvicultor e poeta chegou pela primeira vez a Timor em 1946/47. Desde essa data, Ruy Cinatti mostrou-se interessado pela ilha e pela sua cultura, tanto assim que, em 1958, aceitou imediatamente o encargo de chefiar a missão de Junta de Investigações do Ultramar da qual faziam parte os arquitectos António de Sousa Mendes e Leopoldo Castro de Almeida com o objectivo de estudar o habitat insular e apresentar sugestões construtivas relacionadas com o assunto.

Levado a Timor pela sua profissão, cedo descobre os timorenses. O respeito e o amor por este povo fariam dele um antropólogo e fez um pacto de sangue com os liurais D.Armando Barreto de Ai Assa e D. Adelino Ximénes, de Loré (Lautém), permitindo-lhe acesso a segredos como a existência de pinturas rupestres ocultas ao público.

No que se refre ao tais, Cinatti (1987 p. 50) diz:

" O valioso dote oferecido pela família do noivo em rezes, oiro, representa a compensação material entregue à família da noiva pela perda de um seu elemento activo é a base e esteio material de casamento. Funciona o dote, em última análise, como garantia do bom comportamento dos cônjuges".

Esta referência feita mostra que naqueles tempos, e em muitas regiões permanecem até à actualidade, os casamentos em Timor eram realizados sob elevados *barlake*/dotes que a família do noivo tinha que pagar à família da noiva antes do casamento, fosse este gentílico e tradicional ou religioso que é retribuído com tais, porcos, arroz, mortens.

Ligado ao Instituto de Investigação Científica, António de Almeida – Professor de História e, posteriormente, Secretário Perpétuo da Sociedadede de Geografia, foi, juntamente com os seus colaboradores, o autor do livro "O Oriente de Expressão Escrita". Neste livro, encontram-se reunidas obras seleccionadas do citado autor, especialmente as referentes a Timor e Macau desde 1958 até 1992, nas áreas de seu estudo científico, subdividido em pré-história, antropologia, física e sociocultural que continua a ser usada até aos dias de hoje.

Almeida (1994) traz uma interessante observação sobre o uso do tais: "...uma porção simbólica dos melhores órgãos do corpo (fígado, coração, cêrebro) dos animais abatidos constituem comida dos espíritos deposta num altar da casa *lulik* (sagrada) coberto de *tais feto* junto dos ídolos, estimula a produção agrícola..."

Esta afirmação comprova a utilização do "*tais*" como objecto utilizado nas cerimónias religiosas tradicionais de petição e de oferta das primícias para obter uma colheita abundante. Talvez isso tenha influenciado, o uso do tais também como enfeite na liturgia das igrejas.

Luís Filipe Tomáz era professor da História e esteve três anos em Timor cumprimento da sua missão de militar português em serviço nesta colónia. Tem-se dedicado sobretudo à história do Oriente, com atenção especial a Timor, onde além de desempenhar o papel de militar também era jornalista e professor de latim no Seminário Diocesano de Dare. Depois de longo período como professor da história dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa escreveu o livro intitulado " De Ceuta a Timor" na sequência da sugestão do grupo de trabalho da Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, dirigido por Maria Augusta Lima Cruz, para a publicação de uma colectânea.

Este livro relata as principais facetas da expansão portuguesa com a única excepção da colonização do Brasil. Respeitante ao tais Tomáz (op.cit.1994,p.603) faz um belo elogio sobre o trabalho realizado pela mulher timorense: " A tecelagem consiste no fabrico de tais de algodão que, a despeito de serem produzidos em teares de bambu muito rudimentares, sem pedais, são por vezes, autênticas obras-primas".

Sílvio Sant'Ana é um pesquisador brasileiro que organizou o livro-clipping intitulado " Timor Leste – este país quer ser Livre", prefaciado pelo sociólogo Herbert de Sousa, conhecido como Betinho. Esta obra constitui uma recolha de traduções, cartas, depoimentos, entrevistas de várias pessoas empenhadas no movimento da autodeterminação de Timor Leste, inclusivamente um excerto do depoimento do indonésio Coki Naipopos intitulado "Liberadade na Indonésia, independência no Timor Leste".

Sílvio L.Sant'Ana, numa conversa com os professores timorenses do Curso de Capacitação de Professores do Telecurso realizado no Rio de Janeiro e em Brasília, em Outubro e Novembro de 2000, afirmou: "Havia apenas uma pequena *salenda* (cachecol) de tais oferecida ao Rev.mo Bispo que se passava a cada membro do "Grupo Solidário de S. Domingos" nos encontros para recordarmos a luta do seu povo Sem Voz". Esta afirmação traduz a importância e o valor cultural que o tais representa na luta histórica do seu povo para obter a tão sonhada independência contando com a solidariedade internacional.

Teresa Amal, angolana, começou o seu primeiro trabalho de solidariedade em Timor como membro da Missão Oficial de Observação Portuguesa em Timor Leste - MOPTL, durante a preparação e a realização da Consulta Popular em 1999.

Na sua obra intitulada "Timor Leste: Crónica da Observação da Coragem", publicada em 2002 descreveu a sua emocionante experiência de poder viver pertinho do coração da tragédia, observando directamente a luta e a esperança de um povo feito rostos, vozes e sons concretos comparados com os que se passavam apenas imagens pela televisão e média.

Nesta sua crónica, fez referências ao "*tais*" comentando:

"...espreitei os tais estendidos para a venda que tinham sido feitos para os *misters* e as *misses*. ... Resolvi tentar encontrar um tais bonito que eu pudesse ter comigo para a vida como se fosse o talismã trazido da terra dos fatalucos (Amal.2002, p.").

Esta estrangeira, talvez em sua única visita feita a Timor, conseguiu estabelecer diferença entre os tais feitos para os *misters* - *tais mane*, utilizado pelos homens, desde os pés até aos tornozelos e para as *misses – tais feto* utilizado pelas mulhres como saias, ou seja, os exibidos nas montras do bazar de tais, em Colmera, ou os transportados por vendedores ambulantes pelas ruas da cidade de Díli; estes visam quase exclusivamente objectivos económicos mais rápidos sem considerarem a qualidade dos seus produtos ou o valor que este possa representar. Contrariamente com os que são conservados em seus locais específicos como lembrança viva de uma luta histórica, dura, cruel mas heróica dum povo, e que como tal contêm um valor singular como uma relíquia sagrada do ente querido da sua família.

Segundo o entrevistado Eugénio, os tais são muito apreciados e têm o valor mais ou menos conforme o seu tamanho, a qualidade do material, a perfeição do seu acabamento e a região onde foi tecido. Daí surge a cantiga lembrada Por ele na entrevista (em idaté):

CANTIGA

" Ka'ak e ka'ak	"Mana oh mana
Muna karik hi'a isa	tece um tais
Hi'a hunan walu isa	tais de oito motivos
Ne ti Bouk"	para dar ao Mano"

O tais que o rapaz pretende é precisamente o de oito motivos, pois, sabe muito bem que isto constitui o pedido do filho de um *dato* para que a rapariga faça um tais tendo em conta a classe social que ele ocupa. Actualmente os utilizadores

do tais não estebelecem esta diferença muitos por ignorância e outros porque a situação económica não permite. Os motivos básicos do tais dos sub-distritos em estudo são: "*babonat, tini, futos*[1]".

Com base na entrevista feita ao senhor Monrique, da Fundação Alola, os tais mais preferidos pelos malais, ou os mais escoados no mercado são os mais tradicionais, isto é, os feitos com fios e motivos decorativos tradicionais mesmo exalando odor desagradável.

As tecedeiras de Lospalos, por exemplo, ao tecerem um tais já têm objectivos definidos como por exemplo:

- para vestir a filha para ser retribuído com um número elevado de búfalos; *belak, surik*..., ainda constitui esperança da felicidade conjugal do casal. O tais é oferecido sob estes ditos:

Simu netik kabas lahan kmesak ne'e
Nu'u hirik lahan ida kesi namutuk,
Atu uma kain foun, buras iha kolun buras iha rahun
Buras mos iha domin Maromak. (recebe este fio singular como único elo de ligação pela felicidade conjugal, pela criação dos filhos, no pleno amor de Deus).

- à espera de um neto querido ainda por nascer ou para ornar um guerreiro na luta pela libertação.

Estes tais são oferecidos mediante *dadolin* (poema):

Oan mane la'o rai	Ao filho viajante,
Biti tais lahan	esteira de tais
Sumasu ai-abut,	chumaço de raízes,
biti tais lahan.	Esteira de tais.

CAPÍTULO III
O TAIS NA VIDA E NA CULTURA TIMORENSES

A partir da pesquisa bibliográfica e sobretudo com base nas entrevistas realizadas a estudiosos da cultura timorense, fabricantes, utilizadores e Organizações Não Governamentais que apoiam a produção do tais pode-se perceber a riqueza simbólica e material que estes tecidos representam para os vários aspectos da vida social, cultural, religiosa e económica do povo de Timor Leste. Apresenta-se, neste capítulo, como é fabricado o tais, seus múltiplos usos e como ele faz parte da vida e da cultura timorenses.

3.1 Manufacturação do tais

Tais são panos de algodão tradicionais grosseiros, tecidos em teares domésticos bastante toscos, por timorenses de quase todas as regiões de Timor. A principal fibra utilizada é o algodão e, onde ele é cultivado, a fiação manual é ainda comum, especialmente para têxteis que possuem um carácter especial. Os vários processos de fiação e tecelagem têm lugar essencialmente durante a estação da seca. São actividades femininas, muito valorizadas pelos membros masculinos e femininos de cada grupo, inteiramente conscientes da importância dos têxteis nas relações culturais mencionadas no capítulo anterior. Na tecelagem do tais utilizam-se teares rudimentares sem pedal. Na falta de fio, o algodão tirado do algodoeiro é posto a secar; seguidamente é descaroçado com a ajuda de um pau chamado "*ledu*"; imagens números 1, 2, em anexo 1.

Fig.1 & 2 - Descaroçamento do algodão, utilizando "ledu" (Kaixin)

para se fiar utilizam-se "*rama oan*" (pequenas lanças) para o enrolar em novelos que depois se vai fiando por meio de uma operação conhecida por ti'i kabas - fiação. Imagem número 3 em anexo1

Fig. 3. "ti'i kabas.(Almeida)

O fio assim obtido nesta fase: ou é dobado em meadas para ser em seguida tingido, refeito em novelos, e por fim tecido nas faixas de cor lisa; ou é feito em novelos, que vão originar as meadas. Os teares, bem mais complexos nos seus componentes, mas igualmente rudimentares, são teares de cintura sustentados através de uma tira que passa atrás das costas da tecedeira. Estes obrigam as tecedeiras a trabalhar sentadas no chão de pernas estendidas, geralmente em esteiras por elas elaboradas, esticando o próprio tear e a teia, com a tensão exercida pelo seu corpo, através de uma cinta que ela faz passar nas costas, na zona lombar conhecida por *kalu-bidak*. Imagem número 4 em anexo 1.

Fig. 4."Kalu-bidak" nas zonas de Soibada e Laclúbar

A partir de então, o tais branco original vinha sofrendo transformações inicialmente nos tons predominantes de preto, vermelho e verde, respectivamente obtidos a partir de folhas de "*Taun*", raízes da árvore "*Menuk*" e de folhas de "*Mivem*"- plantas tintureiras silvestres. Existem ainda regiões que utilizam, além do taun," *kinur*" - açafrão, e folhas de "*aiteka*" – árvore cuja madeira é utilizada para fabrico de mobiliários as quais, depois de pisadas e com adicionamento de lama ou de cal são introduzidas em panelas de barro. As linhas, depois de atadas com "*hirik*"- fibra de folha de palmeira - as partes que se não querem tintas segundo motivos decorativos baseado em amostras de ponto de cruz crochetes ou de

[1] Motivos representados no tais segundo a sua maneira de confecção.

desfiado, são conservadas nesses líquidos durante 24 horas a fim de tomarem as cores desejadas (entrevista com a tecedeira Agostinha Soares).

Fig. 5. - As diferentes fases da tingidura Fig. 6. "hali tais" –(tecelagem - kaixin)"

As diferentes cores da teia, depois de atadas as partes que não se querem tingir respectivamente: antes da tingidura, depois da tingidura e depois de desatada a fibra.

O tais é tecido por duas pessoas; uma tece e outra ajuda a passar a linha e a devolve-la à tecedeira. O fio é depositado num *cacún* (casca dura do coco) para evitar o seu rebolar arbitrário.

Estes tais são muito grosseiros, pesados e exalam um cheiro desagradável. Não podem sujeitar-se a lavagens para não se descolorirem. Depois de usados, são apenas expostos ao sol, mas nunca são lavados. As tingiduras naturais são ainda muito usadas em quase toda a ilha, como comprovam as imegens: Imagens em anexo números: 5, 6, 7, 8, 9, 10,11, 12, 13,14

Fig. 7 - Tais mane de Laclúbar Fig. 8 – Tais feto de Laclúbar Fig. 9 - Tais de Oecusse

Fig. 10 - Tais de Bobonaro Fig. 11 – Tais feto de Bunak Fig. 12 – Tais feto de Lospalos

Fig. 13 – tais de Marobo

Fig.14. Tais – tais de Atsabe

3. 2 Motivos decorativos

Segundo Tomáz (1994, p.604), os "motivos decorativos " por vezes geométricos,curvilíneos ou vegetalistas são comuns também os motivos de renascença e de clássicos ocidentais. Os de Oe-Cusse e os de Atsabe motivos geométricos do velho fundo austro-asiático".

Os motivos predominantes nos sub-distritos de Laclúbar e Soibada são o "*bibi-nehan/ karau-nehan*" (losângulo e triângulo) que recordam sempre o vestimento anterior a este, isto é "*ai-muti kulit*" (fibra de casca de árvore) utilizada por qualquer pessoa em contraste com o motivo "*kabura dikin* (ponta de feto) – *sabulu liurai*" para a classe social mais elevada – liurai; além disso, a diferença reside ainda no "*tais lahan*"(motivo decorativo). Para a classe social mais elevada – "*liurai*" - o *lahan* (motivo decorativo) 12, 14 enquanto que para "*usi*"/ liurai puro, *lahan* 16. O tipo do tais mais indicado para "*Dato*" – classe social tradicional com função legislativa – é o de 8 motivos. Esses motivos básicos do tais são feitos em: "*babonat, futos, sukit* (maneira de tecer)".

Um dos tipos característicos do tais de Laclúbar é o "*tini*" que é a tecelagem mais fina. É muito custoso o seu fabrico e exige uma atenção extra de maneira que actualmente, mesmo em Laclúbar, só uma família consegue tecê-lo e consequentemente está em indícios de extinção.

" Os motivos dos nossos tais eram feitos perante amostras sob influência da costura de desfiado ensinada pelas madres canossianas principalmente às estudantes do colégio feminino da Imaculada Conceição, Soibada".

Esta informação, feita pelo entrevistado Francisco, revela que a confecção do tais não depende exclusivamente das tecedeiras nativas mas também sofreu influências de outras culturas incluindo as ocidentais transmitidas pelas Madres Canossianas e Soibada é o exemplo concreto de colégios das madres que expandiram a educação formal e informal por todo o território.

Os motivos decorativos de Lospalos, por ezxemplo, como: cobra de sete cabeças, representam os sete antepassados da família; os raios de sol simbolizam a esperança que raia nas faces rosadas do seu filho por um Timor melhor....

3. 3 Modelos do tais

Os modelos do tais utilizados em tempos passados eram poucos:

- Tais – espécie de xaile de tecelagem nativa, que os homens usam da cintura aos pés quando se apresentam em traje de festa ou de guerra;
- Sabulu – pano tecido em teares domésticos que as mulheres usam como saia;
- Tais cahen – tais semelhante a um xaile destinado aos homens que o lançam meio dobrado sobre o ombro de modo que uma das pontas caia por detrás até aos artelhos. Distingue-se dos outros por ser um pouco menor;
- Cacáluc ou calabaca são bolsas de algodão mais ou menos do mesmo feitio e tamanho que os homens trazem a tiracolo com apetrechos e ingredientes para o mastigatório tradicional.
- Segundo entrevista com o senhor José Sabino Ximenes existem ainda estes modelos de "*tais koli*" - tais largo, proveniente da junção de dois ou três tais, utilizado nas cerimónias funerárias.
- Tais Amarasi – tais pequenos utilizados para selar cavalo dos liurais.

Actualmente, segundo entrevista com a Fundação Alola, os modelos do tais ganharam nova face com a influência de outras culturas e com ele confeccionam-se vários objectos, como: carteiras, saquinhos para telemóvel, chapéus, saquinhos

para baton e caneta (*usb*), foto álbum, porta-retrato, porta-moedas, brincos e colares, calçado feminino e masculino, malas de mão. Com isso visa-se atrair turistas e curiosos e são um meio de desenvolvimento da economia do país. Imagens em anexo números: 15, 16,17, 18, 19, 20

Fig. 15 – colares e brincos de tais Fig. 16 – malinhas de mão (FA) Fig.17 – Calçado feminino de tais (SR

Fig. 18– Calças de tais (S Fig. 19 - Malinha de mão de tais (SR Fig. 20 - "Calabaka" de tais (MT)

3. 4 O tais na indumentária, festas e danças tradicionais timorenses

Segundo Martinho (1943, p.177) "Nas suas festas, usa o povo os seus melhores panos e tecidos. Ao guerreiro, vestuário e adornos merecem-lhe tanto cuidado como as suas próprias armas. Jóias, poucas ou nenhumas em dias de guerra, porque atraem a *súrik úlun* – ponta de espada - do adversário".

Mesmo para a guerra, o timorense vai bem trajado utilizando o tais e os seus acessórios e poucos ou quase nada em adornos, pois acredita que estes enfeites, ou o ouro utilizado podem atrair a ponta da arma do inimigo, derrubando-o na luta. Para comprovar segue-se uma cantiga popular:

Oan mane ba funu	o filho que vai à guerra
Ba no futar	vai bem trajado
Funu to'o taa ulun	vem a guerra, corta-lhe a cabeça
Taa no futar	corta com o lindo traje

Nas festas, todo o povo se apresenta com vestimentas vistosas guardadas especialmente para esses eventos da cintura aos joelhos. A cintura é enrolada com *heti-knotak*[2] branco. Usam o tronco nu, apenas parcialmente coberto por um *tais-cahen* (cachecol) traçado sobre os ombros, e no alto da cabeça atam lenços, ainda enfeitados com penas de galos lutadores. Sobre o peito exibem ricas luas de oiro e prata; a testa é enfeitada de "*kaibauk*"(crescente de ouro ou prata) e penas de galo vencedores trazendo no peito "*belak*"(lua de ouro) ou luas de ouro e os pés decorados com axorgas de pelos de cabrito; além dessas decorações os homens usam ainda o "*Buti-Lima*"(bracelete) nos pulsos e nos pés "*babeta*" com guisos para anunciarem a sua presença; ele segura "*surik*"(espada) – espada na mão direita e na esquerda, a bainha da espada e dança à frente das raparigas, soltando, de vez em quando gritos de alegria e satisfação, principalmente, quando encontra alguma correspondência da parte das dançarinas (com sorrisos tímidos).

A indumentária das mulheres é o *sabulu/tais feto*[3], bem apertado, de variadas cores, tecido nos teares domésticos e que remonta dos pés até às axilas. O cabelo é atado para trás, enfeitado com *ulu-sukun* (feixos de ouro). Os *mortens* (colares tradicionais) adornam os pescoços e as testas enfeitadas com *caibauk* (crescentes de ouro ou prata) Tanto uns como outros trazem pés descalços; as mulheres ricas ou de certa categoria social vestem *kaimbatik* (saia tradicional javanesa) e cabaia branca à moda javanesa. Estes trajes são geralmente utilizados como sinal de regojizo por ocasião das festas de "*estilo*" (cerimónia sagrada), casamento de régulos, enterro de entidades importantes, recepções, realização de pazes e danças tradicionais.

Segundo entrevista realizada com o senhor Eugénio, pode-se verificar também nesta canção popular timorense, falando da sua utilização:

" *Baa baa tuhuk kroik*	Vai, vai como vara espetada
baa tuhuk kroik,	como vara espetada
ami ta futar leet	vai muito bem trajado
baa tuhuk kroik"	como vara espetada "

nestes versos, a rapariga, a tecedeira do tais, zomba do rapaz/ dançarino tradicionalmente trajado - ricamente vestido, como acima referido e não sabe dançar; em resposta o rapaz diz:

" *A kola kelu wa'in*	"Compro braceletes
kada ba ó liman	para enfeitar os teus pulsos
a kola ulu-sukun	mas, se comprar feixos
ktau ba sá?"	não sei onde os vou colocar "

Estes versos referem-se às raparigas/dançarinas vestidas com trajes tradicionais, ou seja vestidas de "*sabulu-tais feto*" saia, segurando em "*baba dook*" e "*gong*"(instrumento musical) que tocam ensonando as letras das canções e dançam ao mesmo tempo, fezendo rodas. Elas manejam o corpo e deslocam os pés em passos miudinhos apressados e ritmados ao

[2] Tira de pano branco cosido em desfiado ou bordado para se atar na cintura do dançarino
[3] Tais em formato de saia, apenas utilizado pelas senhoras

som destes instrumentos musicais cujos pulsos são enfeitados de pulseiras mas sem "chiquia/ coque" suficiente seria impossível ser ornamentado com feixos que provavelmente o rapaz queira oferecer.

3. 5 A linguagem do tais

Só por si, o tais já constitui uma linguagem muda e gestual como símbolo de amizade, forma de respeito, símbolo de consideração ao destinatário; a posição social representada por quem o usa, honrando, assim, as habilidosas mãos femininas que o tecem. Os textos ou expressões escritos no tais fazem parte de uma cultura recente. Estas expressões podem ter também objectivos políticos estabelecendo distinção entre os tais tecidos em Timor com os da NTT – Indonésia, além de representarem cada instituição ou pessoal a que for destinado ou pedido. São gestos/sinais de agradecimento para substituir todos os discursos que possam ser feitos no derradeiro momento de despedida, na alegria de recepção ou num gesto de agradecimento a um benfeitor ou amigo.

3. 6 O tais e o barlaque

Segundo Pascoal (1954, p.59, "há diferentes tipos de casamento de entre eles *hafoli* e *habani*": em tétum, *hafoli* designa o casamento realizado com dote constituído por um certo número de búfalos, cavalos, luas de ouro, *surik* – espadas de guerra com valor correspondente a certo número de búfalos para conceder privilégio ou direito ao nubente junto dos pais da noiva; na falta destes objectos – o valor correspondente em dinheiro. Os futuros sogros e a família têm o dever de retribuí-lo com porcos e tais – retribuição essa que se repete em certas festas familiares ou na ocasião da morte de determinados membros das duas famílias. Em virtude do casamento com dote, a mulher e os filhos provenientes deste consórcio ficam na dependência do marido.

Este facto indica que as mulheres timorenses só se casavam mediante o pedido de casamento e o barlaque acordado entre as duas famílias. Sendo o dote a garantia do bom comportamento dos cônjuges, a fidelidade conjugal é mais conservada, isto é, há mútuo respeito entre eles e torna-se difícil a separação ou a poligamia propriamente dita, pois só os ricos poderiam ter mais de uma mulher desde que seja com o consentimento da primeira.

3. 7 O tais e a economia

Sob o ponto de vista económico, Timor Leste tem vivido fundamentalmente de agricultura e pesca. No entanto, o tais tem contribuído intensamente para elevar o nível de economia do seu povo.

Os vários objectos (atrás referidos) fabricados com tais com o preço mínimo de $2.50,00, cuja venda não é apenas limitada aos consumidores nacionais mas também constitui atracção particular para os internacionais. Estes objectos são disputados como lembranças nas visitas de trabalho dos dirigentes do país ao estrangeiro e nas recepções das delegações internacionais.

Amal (2002, p.111) observa em seu relato:

"O dia do referendo estava a chegar e aquela mulher não estava disposta a vender aquele *tais mane* se não fosse por um preço que a ajudasse a sobreviver ao pior, caso fosse necessário".

O referendo constituía o dia desejado pela maioria do povo mas cada futuro votante independentista já previra uma situação política pior para o seu país e tentava preparar-se moral, espiritual, como economicamente, para se sobreviver àquela situação que ficaria conhecida como **Setembro Negro**.

3. 8 O tais nas cerimónias funerárias e outros eventos culturais

Nas cerimónias funerárias, o tais, quanto mais delicado e largo for é mais valorizado, e o oferecido pelo irmão da mãe do defunto em sinal de protecção aos sobrinhos órfãos, como se pode ver nas imagens números 21 e 22, em anexo.

Fig. 21 & 22 – "Umu gube tabati" Pedido de protecção – separação com o defunto

eles, embrulhados num único tais dão sete voltas ao caixão, em sinal de unidade e solidariedade, sendo o tio um dos maiores responsáveis para que a união na família se conserve durante a vida, e isto é simbolizado pelo tais por ele oferecido. Esta tradição simboliza ainda a separação dos filhos com o defunto crendo que, mesmo depois da morte, o espírito continua velando pelos vivos. O tais utilizado nesta cerimónia é conhecido por "*tais koli*". Este tais só poderá ser entregue à "*Inatu*"(irmã mais velha do pai) depois desta cerimónia.

Ainda nas cerimónias funerárias, em algumas regiões como Baucau, quando o irmão (primo ou tio) ou o *lia-na'in* da parte da mãe deseja exigir algo da parte dos filhos do/a defunto/a, aproveita a oportunidade do enterro para se cobrir com um tais e introduzir-se na cova preparada para este fim impedindo que este se realize como se pode ver nas imagens abaixo (números 23 e 24 em anexo).

Fig.23 & 24 - " Mana-gutu-sege" (macassae)

(*O irmão da mãe do defunto cobre-se com um tais mane e introduz-se na cova preparada para o enterro, impedindo que este se realize - vienciada e documentada pela autora*).

Este só sai da cova para, seguidamente se efectuar o enterro, quando o sobrinho (irmão ou tio do defunto) se disponibilizar a indemnizá-lo com um número determinado de animais, espadas ou dinheiro[4]; embora esta cultura seja limitada ou exclusiva de algumas regiões demonstra o valor que o tais possui na cultura do povo timorense.

3. 8 Instrumentos utilizados na confecção do tais

Segundo entrevista com a senhora tecedeira Agostinha Soares, "Muitos instrumentos são necessários como: *ledu, rama oan, hahirin, sasular /tati'ikknoru, atis ho atis talin, kaka-baluk, kalu-bidak no lalisuk, lalata, nanu'un*, e outros".

Embora gosseiros e rudimentares, esses utensílios de material local são feitos de com cuidado e dedicação pelos homens pois sabem que a sua utilidade contribui não só para elevar o nível cultural mas também económico da sua própria família.

Todavia existem teares modernos com capacidades de tecelagem surpreendentes utilizados nas regiões apoiadas por Timor Aid – ver nas imagens abaixo e na entevista

Fig. 25 – Trabalho da margen superior do tais

Fig. 26 – Margem inefrior do tais (Hatu Udu – Ainaro)

Fig.27 – Tecedeira de Viqueque

Fig 28 - Tear moderno – modelo da Tailândia (Timor Aid)

3. 9 O tais nas cerimónias religiosas

O tais mane e os seus acessórios também podem ser utilizados não só nas cerimónias religiosas tradicionais como já foi dito, mas também em outras cerimónias como se pode comprovar com as imagens números 29 e 30 (em anexo).

Fig. 29– Jovem no traje tradicional festivo Para ser substituído pelo religioso

Fig. 30 – Deposição do traje tradicional (vivenciada pela autora)

Ordenação sacerdotal de um jovem rapaz, no seu traje tradicional que se oferece inteiramente ao serviço do Reino. Também representa a cultura trascendental – as três ideias de: Deus, Alma, Mundo que expressam a aspiração humana ao conhecimento do absoluto (Casteleiro, 2001, p.3608).

3. 10 Valores mitológico e simbólico do tais:

Pascoal (1954 p.251-256), na lenda intitulada Lequi-Tai e Lauai-Tai, relata que a formação das duas montanhas situadas entre os sub-distritos limítrofes de Soibada e Laclúbar são a consequência da destruição de uma antiga barragem natural pelo *knoru* (tear tradicional) da anciã Namo-Sádic. Estava ela a tecer como foi atrás referido num tear de ouro sobre um enorme penhasco que dificultava a passagem das águas formando uma barragem natural, quando sobrevoava um *berlicu* (passarinho) que cantava vezes sem conta durante três dias:

"*Licu, licu taa fahe foho rua ne'e* (Lico, Lico corta ao meio as duas montanhas)
Ida naran Kala'un fohoFehuk " (Uma denominada Cala'un e outra Fehuc).

A anciã, furibunda com o inoportuno passarinho, tentou matá-lo com o *knoru* do tear. Todavia, em vez de acertar no passarinho, o forte impulso com que levava o *knoru* tocou na base do penhasco. Este rasgou-se de alto a baixo originando duas montanhas paralelas. As águas precipitaram-se e formaram a ribeira de Bua-rahun.

Esta lenda em que a mulher consegue destruir o penhasco com o seu simples "*knoru*", revela que já nos seus tempos ancestrais, o "Tais" era símbolo cultural muito considerado e valorizado. O simples *knoru* que consegue destruir o penhasco representa o poder coercivo do pedregulho que se submete ao poder simbólico do tear.

3. 11 O tais e o prestígio da mulher

A afirmação de Sant'Ana atrás referida – constitui um valiosíssimo prestígio atribuído à mulher timorense e à sua obra. Só a confecção destas mãos femininas consegue ultrapassar fronteiras terrestres, marítimas e aéreas não só como meio de desenvolvimento de economia familiar e outros objectivos culturais mas também na luta heróica do seu povo. Só quem verdadeiramente tenta compreender é que pode valorizar este trabalho manual feminino. Apenas mãos femininas conseguem tecer e introduzir o valor e a força que acompanham os homens na luta pela libertação do seu povo, pois em cada fio do pequeno *tais cahen* estava contida a história da luta deste povo.

Ainda na cantiga relatada na entrevista sr. Eugénio para mostrar que a rapariga também ocupa um lugar de relevo na sociedade/comunidade em que se encontra inserida ela responde ao rapaz:

[4] Ritual vivenciado e documentado pela própria autora

"*Bouk e Bouk*	"Mano eh Mano
Muna karik waur isa	faz um cal [5]
Waur hunan walu isa	cal de oito motivos
Ne ti au"	para me dares"

Pode-se interpretar que a rapariga também é da classe de "*dato*"[6] mas que só aceitaria se o rapaz pudesse demonstar a sua capacidade de esculpir um recipiente (geralmente de bambu) onde se armazena cal de mascar com oito motivos. Este facto indica que esta indumentária tradicional não se realiza separadamente dos outros objectos culturais, ou seja, o tais de oito motivos deve ser comparado com o recipiente de cal também de oito motivos; traduz também a ideia de que já naqueles tempos a mulher reclamava o seu direito em pé de igualdade com o homem para dissipar a ideia negativa que havia afirmando que a mulher timorense era objecto de compra e venda, mas o *berlaque* é mais uma forma de honrar a dignidade dela.

CAPÍTULO IV
O TAIS SÍMBOLO DE TIMOR LESTE:

As evidências apresentadas neste trabalho mostram que o tais, de simples tecido rústico passou a permear a vida e a cultura timorenses. É como uma expressão máxima dessa cultura que pode ser considerada símbolo de Timor: o objecto mais representativo da cultura timorense. De facto, é difícil pensar em outro objecto tão representativo de Timor quanto o tais pelo seu valor cultural pelos valores no simbólicos que representa e pela contribuição no desenvolvimento económico do povo.

REFERÊNCIAS

1.ALMEIDA, António, *O Oriente de Expressão Portuguesa*, Fundação Oriente, Lisboa, 1994 pág. 393

2.ÁLVARES, Eusébio Arnaiz àlvares, C.SS.R., Princesa Mártir em Timor, 2ª Ed. Edi AO Braga, 03/2003

3.ALVES, Jorge Fernandes, Fiar e Tecer – Uma Prespectiva Histórica da Indústria Têxtil a partir do vale do Ave. Vila Nova de Familiação: Câmara Municipal, 1999 www.telelistas_net/0/20_MA/98503_portugal/220_moda_indústria_têxtil-htm-32, acessado em 15/04/08

4.AMAL Teresa, *Crónica da Observação da Coragem*, Coimbra, 05, 2002

5.CARDOSO Luís, O Crocodilo Fez-se Ilha, in Camões – Pontes Lusófonas nº 1, Abril/Junho, 1998, pgs.104-106.

6.CASTELEIRO, Malaca, *Dicionário de Língua Portuguesa Contemporânea*, 2º vol. G-Z, Verbo, Lisboa 2001

7.CASTRO, Alberto Osório de, "*A Ilha Verde e Vermelha de Timor*" Edições Cotovia, Lda, Lisboa,1996

8.CINATTI, Ruy Vaz Monteiro Gomes , ALMEIDA, Leopoldo e MENDES, Sousa *Arquitectura Timorense*, (Instituto de Investigação Científica Tropical Museu de Etnologia)1987, pág.5

9.KAIXIN, Liang "Changing Tais Fabric of a Nation" Copyright, 2007

10.MARTINHO, Capitão José Simões *Timor Quatro Séculos de Colonização Portuguesa*, Livraria Progredior, Porto, 1943.

11. PASCOAL, Ezequiel Enes, *a Alma de Timor vista na sua fantasia*, Braga, 1967; publicado na Seara, 1954

12. SACCHETI, Maria José, Tais: Os Têxteis de Timor htp:// www.Turismotimorleste. com/pt/sobres tais, acessado em 15/04/08

13. SANT'ANA, Sílvio L. Organizador e Pesquisador do livro *Timor Leste Este País quer sere livre*, Martin Claret Lda, S.Paulo, 1997

14. SARMENTO, Fernanda Estudo Literário Comparado Convergências e Divergências entre Lequi-Tai e Lauai-Tai e o Crocodilo fez-se Ilha, Díli, 2005 pág.3

15.TOMÁZ, Luís Filipe F.R, *De Ceuta a Timor*, 2ª ed. DIFEL, Lisboa, 1994

FONTES ORAIS

Foram entrevistadas:

Agostinha Soares, viúva, 65 anos de idade, fabricante do tais do sub-distrito de Laclúbar

Domingos Maia – Responsável do Mercado de tais de Colmera - Díli

Eugénio do Sagrado Coração de Jesus Sarmento, (*lia-na'in* – mestre da palavra de Soibada) actual chefe de secretaria do Secretário de Estado da Cultura

Francisco do Nascimento, (*lia-na'in* de Soibada) Director dos Serviços de Turismo de Timor, 1992/99.

José Adelino Ximenes – Coordenador do Projecto - Timor Aid

Monrique dos Reis – Coordenador do Projecto da Fundação Alola

---

[5] Nesta referência não é feita apenas ao cal mas também ao cipiente onde se armazena cal de mascar.

[6] Classe social com função legislativa

A constituição da Música Popular Urbana Brasileira e os seus sentidos

Dmitri Cerboncini-Fernandes
Universidade de São Paulo
dmitricf@usp.br

Resumo: Se hoje podemos dizer que o samba e o choro são dois ritmos musicais detentores de uma história, de uma delimitação formal e de um panteão próprio, tal feito muito se deve ao trabalho efetuado por alguns personagens que, a despeito de suas importâncias reais para a construção histórica da música popular brasileira, permanecem inusitadamente em uma posição de pouco destaque tanto nos estudos acadêmicos quanto no (re)conhecimento geral do grande público. Legítimas ou ilegítimas, nacionais ou regionais, boas ou más, feias ou belas; essas classificações qualitativas a respeito da música brasileira foram estabelecidas sobretudo por meio das mãos de tais personagens. Classificações que, sem embargo e sem alarde, ditariam o rumo da produção musical popular no século XX. Esses produtores de taxonomia se especializaram em exprimir por meio de suas valorizações estéticas as tensões que rodeavam o universo da música popular em contextos distintos. Procuro assim analisar nesta comunicação a ação de alguns desses quase-desconhecidos intelectuais focalizando mormente os trabalhos levados a cabo por eles durante as décadas de 1930-60, período de máxima importância para a imposição de uma estética nacional-popular nas artes brasileiras.

1 – Proposta de Análise

A vocação musical do povo brasileiro é um dos principais fatores constitutivos do que imprecisamente poderíamos chamar de identidade brasileira. Um modo "brasileiro" de ser, espécie de essência que se quer indefinível pelas ciências humanas, encontraria assim um de seus arquétipos na música e na dança populares. Frases como "o Brasil é o país do samba", ou "o ritmo e a criatividade musical estão no sangue do brasileiro" são algumas das várias representações que amiúde exaltam a espontaneidade de criação cultural dos brasileiros. Segundo tais preceitos do senso comum, até mesmo outras esferas sociais se pautariam por esses estereótipos. O sucesso futebolístico brasileiro, por exemplo, com seus dribles desconcertantes, criativos e maliciosos, encontraria a sua fonte na transposição da linguagem rítmica central da música popular brasileira, a síncope, para os gramados de futebol.

Por outro lado, é possível dizer que há razões concretas para que a reprodução de tais mitos ocorra. O domínio da música popular nacional configura-se historicamente através de uma relevante profusão de músicos, compositores, canções, gêneros e estilos. No exterior, nossos músicos e nossas músicas populares gozam de um prestígio junto a um público enorme. Se de um lado essa situação nos envaidece a ponto de reafirmarmos constantemente tal identidade nos mais variados meios de comunicação, por outro tende a obscurecer a análise das ricas e complexas relações sociais existentes na estruturação do domínio da música brasileira na história e suas contradições. O resultado do decorrente estado das artes é a eternização de uma construção simbólica datada que acaba interferindo até mesmo nos trabalhos acadêmicos que versam sobre a música popular.

Existe em todas as sociedades um movimento que produz a base para o assentamento das "verdades" do senso comum ao molde daqueles que reproduzimos acima. Poderíamos, para fins didáticos, chamar tal processo de "produção social do conhecimento espontâneo". No Brasil, os sentidos que as obras no âmbito da música popular foram tomando ao longo do tempo caminharam, a partir de determinado período do século XX, para a reconciliação e unificação de experiências culturais diversificadas em torno de uns poucos parâmetros. Alguns dos detentores do poder de determinar o que é legítimo ou ilegítimo, nacional ou regional, bom ou ruim, feio ou belo exerceram o trabalho de dar sentido às produções na música popular brasileira, processo este que foi determinante para os padrões que viriam a ser reproduzidos incessantemente mais tarde.

Este trabalho de imposição simbólica, levado a cabo muitas vezes em um largo período de tempo, opera sempre em meio às contingências históricas. Aproveitando de modo não plenamente consciente as brechas conjunturais, os agentes engajados na produção e preservação das "verdades oficiais" atuam demarcando do alto de suas posições no espaço social os relativos que se tornam absolutos. Acreditamos que uma análise minuciosa do papel desempenhado pelos grupos que produzem, reproduzem e consomem essas produções artísticas acabariam por aclarar o sentido das próprias obras produzidas. Das verdades fáceis do senso comum surgiria outra, mais rude, estarrecedora e desencantada talvez, mas nem por isso menos bela e instigante.

Não é minha intenção, no entanto, realizar tal análise pormenorizada nesta breve exposição. Ater-me-ei apenas a alguns traços do desenvolvimento da cultura popular brasileira que considero essenciais para se perceber a dinâmica que envolve a produção musical neste país. Poderíamos dizer que os sujeitos dessa história se dividem em dois campos correlatos e complementares. O primeiro seria o dos que se dedicariam a produzir os discursos sobre as obras e os autores. Os processos de denominação, circunscrição e delimitação formal e qualitativa dos gêneros citados devem muito a tais artífices. Do outro lado estariam os próprios produtores de obras, os quais possuem quase sempre uma proximidade muito grande com os agentes descritos acima, quando não desempenharam os dois papéis ao mesmo tempo. Por motivos de espaço, deterei primordialmente a minha atenção apenas no primeiro grupo citado.

No centro da análise posicionar-se-iam os dois gêneros musicais considerados as "fontes" de toda a tradição musical brasileira, o choro e o samba, verdadeiras sínteses dos processos históricos ocorridos na música popular brasileira (cf. Napolitano, 2007). Construídos ao longo do tempo enquanto produtos culturais legítimos do cruzamento das três raças formadoras da nação, a saber, a portuguesa, a indígena e a negra, esses dois gêneros musicais agregaram a representação simbólica perfeita da nacionalidade desejada a partir da década de 1930 no Brasil, momento em que se instaura o Estado Novo de Getúlio Vargas. Alçados à categoria de "pais fundadores" dos gêneros musicais populares brasileiros, as espécies de samba e de choro consideradas "puras" terminaram à frente elevadas ao grau de reservas culturais de tudo aquilo que há de mais espontâneo e ideal em termos de concepção de arte popular. Não de uma forma "natural" ou apenas pela suposta força e beleza estética intrínsecas às obras, como correntemente tende-se a enxergar, mas frutos de árduos trabalhos de normatização, classificação e inserção em meio a figurações diversas.

2 – Os Primeiros "Regradores"

A fim de se compreender a maneira pela qual se dá a inserção de tais gêneros musicais no universo geral da música popular brasileira, vejamos o que a versão mais difundida entre os historiadores diria sobre suas constituições ao longo dos séculos XIX e XX. O choro, gênero musical popular tido por muitos como o mais antigo da América Latina, teria as suas raízes fincadas nas músicas de salão executadas na corte Imperial do Rio de Janeiro em meados de 1850 (cf. Tinhorão, 2004). Alguns estilos musicais importados da Europa conheciam um tremendo sucesso no Brasil nessa época, tais como a Polca, o Schottisch, a Valsa etc. Os musicistas populares de então, prodigiosos virtuoses negros e mulatos em sua grande maioria, teriam adaptado aos seus instrumentos musicais e maneira de tocar as melodias provenientes dos salões. Esses instrumentos eram constituídos basicamente pelo cavaquinho e violão, no acompanhamento harmônico, e pela flauta no centro melódico, podendo ainda tais reuniões contarem com um piano e outros instrumentos de sopro. O modo brasileiro sincopado de execução, atributo pretensamente a-histórico incrustado nos fazeres musicais de modo geral e que teria sua origem calcada nas "essências" africanas presentes no Brasil, forneceria os moldes finais para a constituição desse gênero musical de predominância instrumental e sem versos.

Já o samba apresentar-se-ia enquanto um gênero musical em período mais recente, segundo a versão histórica difundida, tendo surgido "oficialmente[1]" em meados de 1916 na região central da capital da República Brasileira de então, a cidade do Rio de Janeiro. Após o término da escravidão, em 1888, uma grande quantidade de negros migraria de outras regiões do Brasil, sobretudo da Bahia, para a capital da época em busca de melhores condições de vida. A partir das reuniões híbridas entre o sacral e o profano levadas a cabo nas casas de algumas senhoras negras recém-chegadas do Estado da Bahia, personagens consideradas em seu tempo sacerdotisas das religiões afro-brasileiras – como a *Tia* Ciata, a baiana do período que se tornou a mais célebre –, teria surgido o "samba" (*apud* Fernandes, 1970). Nos quintais dessas residências se executavam as canções baseadas em antigos estilos musicais provenientes das festas das senzalas que portariam traços de caráter religioso, como a batucada e o lundu. É de se notar que essas festas ainda reuniam músicos que executavam estilos que mais tarde viriam a ser conhecidos como "choro" nas salas de recepção, isto é, na parte da frente da casa, dado que tais estilos, na qualidade de manifestações musicais melodiosas, portanto "civilizadas" para os padrões da época, teriam sua permissão concedida junto à polícia e à "boa sociedade" sem maiores problemas. Entrementes, as manifestações dos quintais, predominantemente percussivas, se não ocultadas estariam aptas a sofrer severas repreensões. A mescla e o contato entre os personagens atados às manifestações distintas porém conexas nesses festivos ambientes era algo um tanto quanto inevitável e mesmo desejável, ainda que se resguardasse no mais das vezes as devidas diferenças hierárquicas internas (cf. Wisnick, 1983). Contando constantemente com os musicistas do choro em sua execução, o samba sofreria uma grande influência desses "vizinhos de cômodo" mais capacitados tecnicamente tanto nas gravações em disco quanto nas futuras execuções das rádios. O cavaquinho, o violão, o pandeiro e outros instrumentos de percussão, como o tamborim, o surdo e a cuíca, terminaram representando o núcleo mínimo de reprodução desse gênero musical que predominantemente conta com versos e vocais.

Os estilos musicais executados nessas e em outras ocasiões, estilos estes que poderíamos sem prejuízo considerar como espécies de "ancestrais" daquilo que apenas mais tarde viria a ser unificado baixo as nomenclaturas de *samba* e de *choro*, principiavam a penetração em meios diversos, canais mediadores que irrompiam nas primeiras décadas do século XX. Não que esses estilos já não fossem reproduzidos antes mesmo do grosso advento das estruturas comerciais de reprodução musical no Rio de Janeiro. O teatro de revista, os cafés, as festas religiosas e de carnaval e os cinemas mudos contavam muitas vezes com as animações proporcionadas por canções populares. A indústria de gravação de discos, que no Brasil seria inaugurada em 1902, aproveitou em sua incipiência a existência de tais canções que contavam neste meio tempo com certa popularidade dentre as camadas mais baixas da população e parcela da elite, fosse a mais cosmopolita e aberta às novas formas artísticas, fosse a que mantivesse um "pé" nas salas e quintais das referidas festas das *tias* baianas. O rádio, a partir da década de 1920, também começaria a aproveitar os produtos musicais dos artistas populares da capital brasileira do período,

[1] A primeira canção registrada sob o desígnio de "samba" teria sido composta neste ano.Trata-se de "Pelo Telefone", de autoria de Donga e de Peru do Pé Frio (*apud* Fernandes, 1970).

universalizando desse modo artistas e canções várias que já tivessem auferido sucesso ou que no momento se encontrassem em alta.

Nota-se que até meados da década de 1930 as manifestações populares não gozavam de prestígio junto às camadas superiores mais conservadoras, pois eram frequentemente vistas como "coisas de pretos selvagens", uma verdadeira vergonha para o Brasil (cf. Vianna, 2004). Para que o samba e o choro pudessem ser alçados à categoria de "símbolos nacionais" e logo de "matérias-primas" para as outras experimentações na música popular e mesmo na erudita, foi necessário que um processo os tivesse fixado em termos formais, em um primeiro momento, para logo após os alçarem a alturas nunca dantes vista por manifestações musicais populares. Uma determinada característica começou a ser estabelecida em seus desenvolvimentos já a partir da segunda década do século XX. Tal característica terminou por afastá-los das experiências de vanguarda por um bom período e que no entanto eram no mesmo período assumidas até mesmo de maneira precoce pelos gêneros musicais populares de outros países, como o tango e o jazz. Isto porque o choro e o samba, ao serem fixados formalmente, o foram por meio do predomínio de um ideal totalmente distinto daquele que forjou o desenvolvimento dessas outras formas musicais e artísticas, conforme veremos.

A forma peculiar de desenvolvimento citada muito teve a ver com o papel exercido na legitimação desses dois gêneros por um grupo de produtores de discurso sobre as obras. Esse grupo unificou os referidos estilos musicais anteriores sob as denominações de "samba" e de "choro" e fez perpetuar a maneira de reproduzir os dois gêneros. Essas figuras frequentavam os diversos pontos de manifestações culturais dos produtores musicais no período, como as citadas residências das sacerdotisas negras e, além do mais, resguardavam laços de amizade com muitos dos executantes daquelas manifestações. Não eram necessariamente compositores, antes admiradores das manifestações musicais populares ou foliões que participavam dos carnavais do período. Jornalistas, compositores eruditos, radialistas e diletantes de toda ordem, os pertencentes a esse grupo alijaram das estruturas daquilo que terminou chamado de samba e de choro "verdadeiros" quaisquer possibilidades de experimentalismo ou de inovação formal. Por outro lado, o trabalho simbólico de classificação e denominação levado a cabo por eles preparou, a partir de meados da década de 1920, a recepção e as disposições da parcela da elite brasileira costumeiramente avessa às manifestações artísticas populares. A entrada de tais gêneros nas estruturas comerciais de gravação de discos e das rádios muito se deveu aos personagens citados, bem como a elevação de tais gêneros a símbolos nacionais.

Darius Milhaud e Villa-Lobos talvez sejam os pioneiros e mais bem sucedidos artistas-intelectuais de uma extensa lista que começaria a atuar na delimitação do que viriam a ser os gêneros samba e choro no decorrer histórico. A lista seria ainda acrescentada dos nomes de Vagalume, Orestes Barbosa na década de 1930, Almirante, Ari Barroso, Lúcio Rangel e Jacob do Bandolim na década de 1940-50 e Hermínio Bello de Carvalho, José Ramos Tinhorão, Ricardo Cravo Albin e Sérgio Cabral na década de 1960. Personagens que têm em comum o trabalho de decodificação da história dos dois gêneros, de legitimação e deificação de um passado, o passado que eles próprios construíram como um período puro, de prazer, de legitimidade, onde o comércio ainda não envolveria os agentes reprodutores dos gêneros em questão. Criariam desse modo o *ethos* dominante, ou seja, o movimento de "retaguarda" que impulsionaria o desenvolvimento central desses gêneros. O curioso é que alguns desses artistas, intelectuais e jornalistas utilizaram formalmente os frutos da arte que auxiliaram a legitimar e a cristalizar para a conformação de suas próprias obras de vanguarda, casos de Villa-Lobos e Darius Milhaud[2].

Uma das primeiras ações relevantes levadas a cabo por um desses agentes foi a de Darius Milhaud (1892-1974). Quando no Brasil em 1917, o compositor erudito e adido cultural da França, componente do "Grupo dos Seis"[3], criticou a música erudita composta pelos brasileiros naquele período. Para ele, o que havia de mais rico em solo nacional era olvidado em detrimento de formatos musicais que procuravam em vão decalcar as estruturas eruditas européias já em desuso (*apud* Wisnick, 1983). Essa riqueza, que à frente viria a ser aproveitada como material de base por ele em suas composições "politonais", seria representada sobretudo pelos choros do virtuose pianista e compositor popular Ernesto Nazareth. No entanto, sem se dar conta esse ilustre francês principiava por inaugurar o papel de legitimador para os estilos musicais populares que pululavam no Rio de Janeiro e que eram desprezados por muitos dos eruditos cariocas francófonos presos aos padrões musicais já encarquilhados na velha Europa.

A música tonal era predominante dentre o gosto de tais eruditos no Brasil. A elite conservadora, acostumada aos recitais de Tchaikovsky e Chopin, não possuía um ouvido apto a suportar as politonalidades do Grupo dos Seis ou as músicas de Schoenberg. Segue-se que este francês, aclamado no Brasil porque aclamado na França, chamava a atenção para uma riqueza ocultada entre nós que relegávamos como a música da "pretalhada"[4]. A fonte de legitimação, quando provinda de um agente com tamanha força simbólica no campo artístico como Milhaud, adquire uma potência desestabilizadora para a opinião até mesmo dos mais conservadores. Eis que o samba e o choro, ou toda música que anteriormente era considerada baixa – carioca, é sempre bom lembrar – começava a galgar o seu espaço, vindo a se transformar, dentro de pouco tempo, no símbolo nacional.

---

[2] Villa-Lobos possui a famosa série denominada "Choros", baseada nos estilos musicais urbanos cariocas. Já Milhaud comporia após a sua estadia no Brasil a peça "Le Boeuf sur le Toit", baseada nos ritmos nordestinos brasileiros.

[3] Conjunto de vanguardistas franceses que desejava suprimir os elementos remanescentes de Romanismo e Impressionismo na música francesa visando a superação da polaridade da tônica pela superposição de várias tônicas em atrito.

[4] Na década de 1920 houve uma polêmica em torno da ida de um grupo de negros brasileiros a Paris a fim de apresentarem a música nacional do período. Um jornalista os chamou de "pretalhada" que envergonharia o país naquelas condições. (Apud Cabral, 1997)

Foi inusitadamente por meio desse personagem que um determinado impasse presente na música européia reverberou até nós, ajudando a legitimar formas até então não percebidas no Brasil, mas que o foram pelos franceses e mais tarde pelos modernistas em busca das "raízes", do novo e do exotismo. Stravinsky já detonara o antigo esquema tonal, e eis Milhaud dizendo que as músicas de Nazareth e dos semi-eruditos brasileiros da ocasião possuíam possibilidades ímpares de escapar à mesmice da tonalidade, abrindo desse modo possibilidades para a inscrição da politonalidade. Nossa música era mundialmente revolucionária e não sabíamos. Era material a ser apreendido pelos novos compositores, sedentos de novidades, e estava escondida ali, nos quintais e festas do Rio de Janeiro.

Já Heitor Villa-Lobos (1887-1959) atuou de forma intensa pela elevação das artes populares a símbolos nacionais junto à esfera governamental a partir da década de 1930. Nomeado superintendente de assuntos musicais do Governo Getúlio Vargas, Villa-Lobos, que possuía vínculos pessoais desde priscas eras com os compositores ligados ao samba e ao choro, traçou diversas políticas no sentido de se preservar e difundir a agora considerada "genuína" música popular brasileira. Além do mais, seguiu os conselhos de seu amigo Darius Milhaud e incorporou, já a partir da década de 1920, os formatos musicais populares brasileiros em suas criações eruditas.

Ainda que não possamos vislumbrar nesta exposição com minúcias o trabalho levado a cabo por todos esses personagens, cabe informar que os outros citados também desempenharam papéis relevantes no processo de legitimação do elemento artístico popular que veio a ser considerado legítimo, embora em esferas de atuação vistas como "inferiores". Junto aos órgãos de imprensa, às estações de rádio, às gravadoras, às próprias instituições governamentais e, posteriormente, à televisão, abriam às suas maneiras o caminho para o processo de sedimentação do elemento artístico popular que elegiam como representante da nacionalidade.

Em um primeiro momento, mais ou menos na década de 1920, os jornalistas de colunas policiais e de variedades Vagalume (Francisco Guimarães, 188?-1946) e Orestes Barbosa (1893-1966) também tiveram de enfrentar os preconceitos de uma parcela da elite branca para tematizar as manifestações musicais de negros em jornais bem conceituados (cf. Coutinho, 2006). Mas foi apenas em 1933 que tanto Vagalume quanto Barbosa escreveriam livros que versavam sobre o samba, as suas origens e os seus heróis. Defendiam assim as suas idéias do que deveria ou não ser considerado samba, de como os verdadeiros sambas e sambistas deveriam se apresentar, sobre quem faria ou não os sambas "puros" e aonde teriam se localizado os berços desses gêneros[5]. Para Vagalume, em especial, o rádio e o disco começavam a ser os grandes inimigos do samba e do choro puros – nota-se que neste momento surge pela primeira vez essa denominação qualitativa, apartando-o de outra espécie de música popular que emergia e que estruturalmente teria a função de se contrapor ao que era considerado legítimo. Um pouco mais à frente será a música internacional e sua deletéria influência os objetos de ataque. Os já delimitados gêneros samba e choro "puros", ou seja, os que se pretendiam distantes das estruturas comerciais de reprodução musical, conviveriam a partir de então com as formas musicais populares consideradas impuras, pois provenientes das estruturas do rádio ou das gravadoras.

Além das imposições formais, as territoriais também foram estabelecidas por estes mesmos personagens. Foram eles os primeiros a delimitar como sambas e choros legítimos apenas os gestados nas residências das sacerdotisas negras do centro do Rio de Janeiro ou nos morros. Estes dois locais "sagrados" frequentados por quase todos os personagens citados acima e tidos por fontes de legitimidade cultural das camadas inferiores, representariam até os nossos dias os territórios originários eleitos por esses nomótetas como os berços do samba e do choro. O primeiro, as casas das baianas, como se não bastasse, conforme já dito, reunia sob o mesmo teto todo o pessoal do samba e do choro que seria elevado ao panteão dos gêneros, como Pixinguinha, Sinhô, Donga, Heitor dos Prazeres etc. O segundo foi o lócus por excelência que teria dado origem ao formato de samba padronizado nas rádios e nas gravações, o padrão das Escolas de Samba que reuniam sambistas como Cartola, Ismael Silva, Paulo da Portela e alguns brancos que já haviam penetrado a estrutura das rádios e dos discos, como Almirante, Noel Rosa, Braguinha, Francisco Alves etc (cf. Sandroni, 2001).

Certa tensão neste ponto se fazia presente entre as duas formas consideradas legítimas de samba com a decorrente complexificação do cenário musical na década de 1930 – expansões vertiginosas das estações de rádio e das indústrias fonográficas, atenção voltada por políticas governamentais ao fomento das artes populares, crescimento do público dessas manifestações etc. Apenas um dos dois formatos principais do que já era conhecido como "samba" permaneceria sendo reproduzido na história, qual seja, o proveniente do "morro". Com uma característica percussiva mais intensa do que aquele oriundo das residências do centro do Rio de Janeiro, este formato era o preferido pelo grupo de jovens brancos citado acima que penetrava com muita desenvoltura a estrutura do rádio e do disco (cf. Frota, 2003). Juntos com os sambistas de morro eles emplacariam diversos sucessos nas estações de rádio do período, solidificando cada vez mais o chamado "padrão do Estácio de Sá", em referência aos instrumentos de percussão utilizados que eram originários da escola de samba homônima. Além do mais, este padrão seria utilizado ainda nesta década por todas as escolas de samba modernas que então se formavam e que muito sucesso passariam a ter. Aliás, uma das medidas de aproximação às classes populares tomadas pelo governo Getúlio Vargas foi a de oficializar e patrocinar o desfile carnavalesco, com a contrapartida de que os temas dos sambas de enredo versassem sobre a história da constituição da nação (cf. Cabral, 1974).

[5] Trata-se aqui de "Na roda de samba" de Vagalume (Guimarães, 1978) e "Samba: sua história, seus poetas, seus músicos e seus cantores" de Barbosa (Barbosa, 1978).

Pelo lado do choro, foi em 1936 que uma obra voltada exclusivamente ao gênero apareceria pela primeira vez. Trata-se de *O Choro – Reminiscências dos chorões antigos* (Pinto, 1978), de Alexandre Gonçalves Pinto, mais conhecido pela alcunha de Animal. O carteiro aposentado e "chorão" nas horas vagas Animal, a exemplo de Barbosa e Vagalume, era frequentador assíduo dos bailes e sociedades carnavalescas desde os fins do século XIX. Almejando apresentar por meio de seu livro os personagens de uma era em que a "pureza" e a "verdadeira" música popular imperariam, Animal descreve a pequena biografia de mais de duzentos músicos, compositores e cantores da cena musical carioca que à época ainda não tinham obtido o devido reconhecimento, em sua opinião. Reúne-os na qualidade de "chorões do luar", os "verdadeiros" reprodutores das manifestações musicais populares de caráter instrumental – ainda que diversos dos personagens retratados nos dois livros sobre o samba também se encontrassem presentes nas descrições de Animal, mostrando que as delimitações existentes entre as denominações dos gêneros musicais na década de 1930 não se apresentavam ainda de forma estanque, como veio a ocorrer mais tarde.

De maneira geral, o que nos interessa no momento é que tanto as discussões descritas acima quanto mais alguns traços característicos que transpassam as obras dos três autores seriam reproduzidos incessantemente em quase todos os escritos e estudos que se seguiriam sobre os ritmos musicais que viriam a ser conhecidos e rotinizados pelos termos *choro* e o *samba* no século XX – termos presentes de forma pioneira também nos títulos dos três livros. O elogio desmesurado aos personagens retratados, as evocações heróicas, a questão da correta "origem" territorial – se o samba e o choro teriam surgidos no morro, na cidade, no Rio de Janeiro ou alhures –, a questão da propriedade intelectual legítima – se as manifestações musicais pertenceriam originária e exclusivamente a negros ou não – e a questão da autenticidade – sobre quais estilos musicais seriam "verdadeiros" ou "falsos", e sob quais condições – são as principais heranças legadas por essa primeira geração de especialistas nativos do samba e do choro.

3 – O Almirante das Rádios e a "Bíblia" dos Classificadores.

Iniciar-se-ia a década de 1940 com um fator relevante para a formação institucional do campo da música popular brasileira: a Rádio Nacional, uma das mais importantes na época, seria encampada pelo governo ditatorial de Getúlio Vargas. Essa estação de rádio passaria, dentro de pouco tempo, a congregar o maior número de cantores e locutores os mais afamados, a modificar o cenário musical por meio da contratação de exímios produtores e arranjadores, como Radamés Gnattali e Pixinguinha, e a dar guarida a novos formatos de programas de música popular, onde o público seria chamado a uma participação mais íntima junto aos seus ídolos por meio das platéias armadas nos estúdios. Eram medidas efetuadas na época pelo governo no âmbito da comunicação visando a expandir e a consolidar o público das manifestações musicais populares por um lado, e a utilizar esta estação como um instrumento de aproximação e controle das "massas" por outro. Ao mesmo tempo, o governo transmitiria uma imagem simpática à maioria da população. Além do mais, essa estação fazia parte do plano de "unificação cultural" levado a cabo pela ditadura varguista, passando a irradiar as suas atrações para todo o território nacional. Plano este que possuía como carros-chefe os já delimitados e unificados samba e choro cariocas, que de formas musicais regionais tornar-se-iam definitivamente a partir de então em nacionais (cf. Oliveira, 1996).

Tocando predominantemente os sambas, marchas, choros e valsas da época e dos artistas do "passado", e mais ainda alguns ritmos latinos que alcançavam sucesso naquela configuração, como a rumba e o tango argentino, a rádio Nacional mesclava em sua programação alguns dos gêneros já então considerados "comerciais" ou "impuros" por alguns agentes nesse período – casos dos ritmos latinos e estrangeiros em geral – com aqueles tidos por "autênticos", casos dos sambas espelhados no padrão do Estácio de Sá e dos choros "herdeiros" das já circundadas tradições cariocas, como os de Pixinguinha, Luperce Miranda, Jacob do Bandolim, Benedito Lacerda etc.

Na parte de justificativa intelectual, somam-se neste momento àquelas figuras já apresentadas outras de proa, estas últimas com atuação mais incisiva nos meios radiofônicos, casos de Almirante (Henrique Foréis Domingues, 1908-1980) e Ari Barroso (1903-1964). Estes personagens inaugurariam o combate contra aquilo que consideravam ser a deturpação do ideal de música que defendiam internamente aos meio comerciais de reprodução musical. As músicas "comerciais", de mau gosto e que não contivessem os elementos de brasilidade requeridos por eles seriam sistematicamente atacadas em seus programas radiofônicos. Aliás, a tensão já existente entre os estilos musicais estrangeiros e os nacionais "autênticos" recrudescia com a atual incorporação de estilos "inautênticos" nacionais. Assim o samba-canção, em um primeiro momento, seria vinculado às manifestações estrangeiras por conta de sua "melosidade" nas letras, de seu andamento lento e por se tratar de um estilo mais melódico do que rítmico, aproximando-se dos tangos e rumbas da época. Fora isso, os principais representantes de tais estilos não guardavam nenhuma espécie de contato com os "pioneiros" do samba, fossem os ligados ao formato do Estácio de Sá como Ismael Silva, Noel Rosa, Francisco Alves, o próprio Almirante etc., ou com aqueles provenientes da residência das baianas da região central do Rio de Janeiro.

Almirante inaugurou uma espécie de tirocínio nessa área, identificando historicamente a música popular de bom gosto, autêntica, pura ou o que quer que seja de positivo com aquilo que teria sido a "era de ouro" da música popular urbana: a década de 1930 e seus artistas – década, que, aliás, ele próprio teria se iniciado nas atividades musicais. Nesses "tempos de outrora", para Almirante, não haveria interesse de nenhuma espécie por parte dos compositores, músicos e cantores, sendo que as atividades desses personagens seriam motivadas apenas pelo prazer de se tocar ou de se reunir. Coincidentemente ou não, os personagens escolhidos e que passariam à história como os pioneiros de um purismo que supostamente marcharia à distância da produção musical que se armava nas estruturas comerciais seriam aqueles mesmos que figuravam como

protagonistas nos livros de Vagalume, Orestes Barbosa e, no caso do choro, no livro de Animal. Mas as semelhanças com as ações desses personagens do pretérito não paravam por aí.

Na década de 1950, o agora cantor, compositor, radialista e também pesquisador e colecionador Almirante encontraria outros agentes interessados em defender, resgatar e promover o tipo de manifestação musical que definitivamente passaria a ser visto por meio das delimitações descritas enquanto o "verdadeiro", "puro", "autêntico" e "brasileiro": os estilos reunidos sob as designações de "samba" e "choro" e seus agentes escolhidos. Era uma nova empreitada que estava sendo inaugurada naquela época, conforme dito antes, agora em várias esferas de atuação conjuntas que se desenrolavam e com uma densidade nas discussões bem maior do que a vista no período da década de 1930. Na medida em que outros companheiros surgiam para dar vazão às pretensões da despretensão, o samba e o choro "autênticos" definitivamente ganhavam corpo, contorno e espaço nas estruturas comerciais, institucionais e intelectuais que se armavam no período em contraposição ao samba e ao choro "diluídos ou comerciais" que apareciam sob novas formas.

Uma revista especializada na defesa intransigente dessas verdades foi lançada em 1954, a Revista da Música Popular (RMP), dirigida e editada por Lúcio Rangel (1914-1979). Tal revista congregava os antigos agentes que possuíam posições parelhas e os novos que, neste momento, encontravam um órgão sistemático para a defesa de suas verdades (cf. Wasserman, 2002). O samba o choro "autênticos" assim fincavam as suas justificativas em sofisticadas discussões teóricas que tratavam de analisar seus sentidos a partir de uma visão histórica baseada nos pressupostos dos pioneiros da arte da demarcação simbólica dos gêneros populares musicais já citados.

Reunindo desde grandes intelectuais até amantes e reprodutores das formas artísticas populares dissertando sobre o tema, como Manuel Bandeira, Vinícius de Moraes, Rubem Braga, Guerra Peixe, Ary Barroso e Jacob do Bandolim, a revista agregou também todos aqueles que de uma forma ou de outra compartilhavam da visão que passava a ser fundamentada e universalizada naquela configuração. A aproximação a um embasamento mais teórico e às análises que dominavam a cena intelectual da época foram também uma constante nas ações de tais personagens, como demonstra a justificativa para as suas tomadas de posição buscada junto ao folclorismo, enfoque muito em voga nos anos 1940-50 (cf. Vilhena, 1997). Os estudos folcloristas neste período contavam com nomes como o do musicólogo Renato Almeida, autor da primeira *História da Música Brasileira*, de 1928 (Almeida, 1942). Mariza Lira, a primeira biógrafa de uma personagem ligada ao que se convencionou chamar *choro* (Lira, 1978), Cruz Cordeiro, o criador e mantenedor da então já extinta revista *Phono-Arte*[6] e Mozart de Araújo, autor de *A modinha e o lundu no século XIX* (Araújo, 1963) eram os representantes mais inseridos nos congressos e discussões folcloristas que estavam presentes no corpo editorial da RMP. Para a formação de toda uma geração posterior de críticos tal veículo representou uma importância ímpar. Vide declaração de um dos mais destacados ativistas ligado ao samba e ao choro, Hermínio Bello de Carvalho, que se iniciara no terreno da crítica musical justamente no último número da citada revista: "A RMP foi uma bíblia para todos nós" (*apud* Rangel, 2007).

Embora os frutos bibliográficos de Almirante e Lúcio Rangel viessem aparecer em formato de livros apenas na década de 1960 (Almirante, 1977; Rangel, 1962), seguia que suas atividades e influências exercidas durante as duas décadas em questão forneceriam substrato para aquilo que mais tarde se solidificaria como a posição dominante nos embates que envolvessem o samba e o choro. As prerrogativas firmadas em torno de um ideal estético de arte popular que condissesse com suas opiniões iriam ser atualizadas e reafirmadas em uma nova configuração, onde a música internacional alcançava grandes vendagens e execuções em rádio. A defesa inconteste de uma forma *autêntica* de música popular que se contrapunha às investidas internacionais e a qualquer espécie de experimentos formais que se fizessem nos domínios do samba e do choro ficaram sendo uma das marcas indeléveis que esses personagens legaram à história das discussões da música popular urbana brasileira ou *folc-música*, como preferiam. A criação de uma era "pura" da música popular, cristalizada nos grandes artistas do passado – curiosamente os mesmos deificados por Vagalume, Animal e Barbosa –, representava o norte de suas investidas nos vários domínios. A égide de uma estética nacional-carioca da música popular passava a habitar desse modo não apenas as páginas das principais produções bibliográficas que dissertavam sobre o assunto no período, mas também os meios de reprodução que se adensavam naquela configuração.

Às classificações efetuadas pelos pioneiros na arte da delimitação do samba e do choro juntar-se-ia, no entanto, uma contribuição crucial da parte desses ideólogos folcloristas dos cinquenta. A música "pura", pretensamente descompromissada com o mercado, seria aquela que guardasse as características folclóricas, ou seja, uma música que tivesse sua origem demarcada no passado e em uma comunidade, que fosse fundamentada a partir de um universo de tradições que mantivessem relações profundas com o caráter nacional; quer dizer, que fosse baseada em uma espécie de essência, a qual poderia variar de acordo com o colunista: para uns, a essência residiria nos rincões profundos do território nacional; para outros, na miscigenação dessas tradições rurais ocorridas em meios urbanos (cf. Wasserman, 2002).

Após o término dessa publicação em 1956, fato ocasionado provavelmente por intransigência da parte de Lúcio Rangel em aceitar receber reclames de anunciantes que não condissessem com os ideais postulados pela revista, a crítica musical brasileira teria conhecido um período áureo, onde os "folcloristas urbanos" reinariam praticamente absolutos em suas afirmações e ações. A fundação desse modo de visão corresponde assim à maturação e incrementação das idéias já desenvolvidas primordialmente por personagens como Villa-Lobos, Vagalume, Ari Barroso etc. A inauguração de um modo afetado, reverencial e praticamente religioso no trato com os personagens considerados imaculados do passado musical

[6] Que existiu durante o período de 1928-1931.

também seria outra espécie de herança legada por essa publicação à crítica que seguiria suas tarefas nesse âmbito. Tal fato terminou ocorrendo com Noel Rosa, Pixinguinha, Cartola, Jacob do Bandolim e tantos outros. As atividades levadas a cabo pelos folcloristas dos anos 1950 seriam ainda ampliadas e defendidas com afinco no ambiente "hostil" que se armaria na década de 1960 contra a manutenção dessas puras tradições pela razão do surgimento de diversas manifestações musicais populares, algumas estatuídas com o caráter de vanguarda, como a Bossa Nova e a Tropicália, outras sendo consideradas meros "fantoches comerciais" dos meios de reprodução que se desenvolviam, caso da Jovem Guarda.

4 – E a Luta Recrudesce: Os Anos 1960 e a perpetuação da "Resistência".

Na década de 1960, diversas modificações institucionais, econômicas e políticas deram o tônus de uma espécie de "revolução" efetuada em variados âmbitos sociais, com amplas reverberações no artístico. Missão quase impossível seria realizar, em meio à selva de "fatos" eleitos pela historiografia como relevantes no período, um mapeamento geral das influências externas ao domínio puramente artístico que mais teriam interferido na moldagem de um quadro geral da música no Brasil. O que é certo é que esses inúmeros fatores concorreram para que um contexto de intenso debate estético-ideológico de largo escopo, até então nunca visto na história das manifestações artísticas populares no Brasil, emergisse, trazendo de roldão para dentro das especificidades do domínio artístico questões que atravessavam o cenário político e econômico brasileiro (cf. Napolitano, 2007). Modernidade *versus* tradição, engajamento *versus* alienação, universalismo *versus* nacionalismo, ruptura *versus* continuísmo; gravitavam em torno desses binômios tanto os projetos e rumos da arte como os da política.

Após o surgimento do chamado "samba renovado" ou "movimento da bossa-nova", em 1959, diversas novidades puderam ser vislumbradas no domínio das artes populares. Mais especificamente no âmbito musical, pela primeira vez havia uma ruptura formal com o samba que ao mesmo tempo reclamaria um adensamento da tradição, buscando legitimidade para as suas tomadas de posição nas "fontes" da música popular urbana. Essa nova espécie de samba agregava músicos e artistas já renomados e detentores de alto capital cultural, como o maestro Tom Jobim, o poeta e diplomata Vinícius de Moraes, o universitário Carlos Lyra etc. Os próprios ideólogos da RMP e seus sucessores dividiam-se e titubeavam em suas apreciações sobre este movimento, que os mais puristas enxergavam como uma espécie de americanização do samba, portanto, mais uma deturpação. Do lado dos bossa-novistas, o samba defendido pelos ideólogos da RMP começaria a ser chamado de "samba quadrado", pois reproduzido sem maiores alterações ou cuidados formais desde sua "gênese", carregando consigo um quê de "ultrapassado".

Também seria a primeira vez em que os ideólogos ligados à RMP se viam contestados em seu próprio terreno, ou seja, no estabelecimento de uma forma de visão que utilizava elementos intelectuais relativamente sofisticados para a justificativa da existência de outra manifestação musical popular urbana. Perdiam assim o monopólio legítimo do teorizar coerentemente sobre o mundo das artes populares, abrindo espaço para que mais à frente os gêneros musicais "puros" defendidos por eles se guetificassem de forma crescente ao longo do tempo em meio às formas musicais "impuras" e "comerciais" que passariam a predominar em termos numéricos no mercado, completando-se dessa forma um movimento que já vinha se desenhando desde a década de 1950, qual seja, a vinculação do samba e do choro a públicos intelectualizados. E outros fatores ainda viriam a auxiliar essa espécie de demarcação defensiva operada pelos agentes ligados à reprodução dos gêneros e músicos "tradicionais" da música brasileira, como as aparições de movimentos "heterodoxos", dentre os quais o intelectualizado e vanguardista Tropicália de Caetano Veloso e Gilberto Gil e o "alienado e comercial" Jovem Guarda, liderado por Roberto Carlos.

O público receptor das manifestações "puras" que fincavam posição alterava-se morfologicamente em relação àquele até então reconhecido como apreciador geral das manifestações musicais das rádios. Na década de 1960 e mesmo já na de 1950, dificilmente se poderia dizer que apenas as famosas "macacas de auditório", denominação dada por um preconceituoso jornalista da década de 1940 às mulheres negras presentes nos auditórios das estações de rádio, entretinham-se majoritariamente com a música popular. Um público universitário, oriundo de uma classe média urbana que se inseria no expansivo sistema de ensino superior brasileiro voltava a sua atenção agora para as manifestações artísticas populares urbanas.

Diversos festivais que possuíam como principal atração a execução ao vivo de músicas populares começam a ser realizados prioritariamente pelos e para os universitários, como o promovido pela UNE (União Nacional dos Estudantes) em 1962. Manifestos, como os do CPC (Centro Popular de Cultura, órgão ligado à União Nacional dos Estudantes), clamavam pela aproximação com as temáticas vistas como "puramente" populares nas artes. A canção deveria assim ser composta, a partir deste prisma, embasada no comprometimento com o engajamento, com vistas à transformação social, à tomada de consciência popular. O conteúdo das canções que deveria predominar seria aquele que melhor pudesse se comunicar com as classes populares, submetendo-se a partir de então a forma à facilidade de transmissão (cf. Hollanda, 1981). Os elementos "nacional" e "autêntico" vistos habitarem a forma desta espécie de manifestação musical pelos colaboradores da RMP seriam agora também vinculados às causas ligadas aos movimentos progressistas da época, pois representariam a síntese e a expressão do "povo" tomado em abstrato.

Desde a década de 1950, conforme visto acima, alguns dos personagens retratados foram de extrema importância para a fundação e universalização de uma estética nacional-carioca em torno dos gêneros musicais e dos respectivos panteões do samba e do choro "verdadeiros". Tal processo já havia se iniciado nos idos das décadas de 1920-30, sendo que os

personagens focados na década de 1950-60 viriam, à primeira vista, terminar de cumprir as missões dos primeiros intelectuais, pioneiros na arte da delimitação, discussão e defesa das manifestações populares nas grandes instituições comerciais que fincavam pé na cena cultural nacional.

No entanto, há alguns elementos que tornam possível requerer-se alguma especificidade em relação às ações levadas a cabo pelos agentes da década de 1950. A combatividade e a ação prática desses personagens, conforme já dito, ultrapassavam o âmbito da mera crítica musical e se estenderia, além do mais, a esferas de ação dantes atingíveis apenas por aqueles intelectuais considerados maiores, casos de Darius Milhad e Villa-Lobos. Fora isso, o estreito contato com os meios comerciais de reprodução musical conquistado por esse grupo, fato já existente desde a época de Noel Rosa e Almirante na década de 1930, tornaria as ações desses personagens mais ressonantes e contundentes justamente por causa do crescimento e diversificação alcançados por tais veículos nas décadas de 1950-60 em relação às décadas anteriores.

Há uma atividade central que pode ser considerada a primeira de inúmeras outras nos mesmos moldes que mais tarde, a partir da década de 1960, transformar-se-iam em rotineiras pelos herdeiros da tradição da defesa da tradição. O "resgate" de personagens esquecidos, oriundos da escolhida "era de ouro" da música popular, tornar-se-ia a principal das atividades de alguns dos remanescentes da RMP e daqueles que reivindicavam suas sucessões. Além das redescobertas, as descobertas entronizavam-se dentre as ações desses agentes ocupados em solidificar a profissão de crítico especializado em música popular e que, no mais, passavam a ocupar postos nos mais diversos e importantes meios de comunicação que se proliferavam. Na esteira dos já mencionados críticos e colaboradores da RMP vinham se juntar já no início dos anos 1960 alguns personagens que até hoje atuam nos meios institucionais e jornalísticos que abrigam as manifestações musicais populares urbanas. José Ramos Tinhorão, Ary Vasconcelos, Muniz Sodré, Roberto Moura, Hermínio Bello de Carvalho, Sérgio Cabral, José Carlos Botezzeli, o Pelão, Ricardo Cravo Albin, entre outros, mantiveram nos anos posteriores a mesma chama acesa pelos críticos da RMP, porém com alguns adendos.

Quase todos os eventos musicais de sucesso relatados e outros que passariam a proliferar a partir da década de 1960 contariam com o toque de Midas desses personagens. Acontecia aqui e principalmente por meio de tais personagens a retomada nacionalista-comunista-cultural do período inicial da ditadura militar que se escorava nos movimentos de exaltação à arte "popular e genuína" liderados pelos intelectuais ligados ao CPC. O elemento "popular" passava a nortear o sentido de constituição do "nacional", conceito cujo conteúdo era tomado de empréstimo àquele já construído no período da RMP, tornando-se desse modo uma espécie de manancial de resistência, pois provindo diretamente das manifestações das classes inferiores ou "puras" aos olhos daqueles intelectuais e dentro de tal conjuntura.

Cartola, Nelson Cavaquinho e Ismael Silva, entre os "redescobertos", e Clementina de Jesus, Paulinho da Viola e Élton Medeiros, entre os "descobertos", representavam os resultados de um momento de reinvenções programáticas no domínio musical-popular. Os movimentos de esquerda que surgiam naquela figuração traziam à tona a busca pelos "verdadeiros" valores da cultura brasileira, tencionando devolver "ao povo" o próprio elemento popular surrupiado de suas vidas pelo "imperialismo cultural". As produções desses sambistas esquecidos ou desconhecidos encaixavam-se no padrão procurado pelos intelectuais já relacionados. Pode-se dizer que tenha sido sobretudo o trabalho desenvolvido por esses agentes – produtores-jornalistas que permaneceriam até os nossos dias desenvolvendo diversas atividades nos meios do samba tradicional e do choro –, o promotor do encontro do público universitário com a manifestação "tradicional" e "verdadeira" da música brasileira, dando contornos finais assim ao processo de glamorização e ao decorrente isolamento parcial desses gêneros que não se prestavam neste período às ondas vanguardistas.

O grupo de críticos, produtores e jornalistas citados acima – quase todos ligados seja diretamente, seja apenas ideologicamente aos movimentos de esquerda de contestação ao regime militar – havia conquistado posição de destaque junto aos órgãos de imprensa em geral, criando condições propícias para que uma especialização nos assuntos "samba" e "choro" fosse criada naquele momento nos canais existentes para tal, mesmo em meio à profusão de novos artistas e estilos que figuravam no período. Cadernos de cultura, entre outros espaços, traziam esses especialistas dissertando exclusivamente sobre o samba e o choro e seus artistas e eventos. A interconexão entre TV, teatro, indústria fonográfica, meios de comunicação em geral e música popular "de qualidade" terminava assim por ser costurada. O espaço criado e sedimentado para o samba e choro por meio de suas ações em meio a essas estruturas foi constituído coerentemente com a história que reivindicavam. Ou seja, de forma defensiva, os gêneros "samba tradicional" e "choro" penetravam o universo agora múltiplo da MPB e dos estilos "comerciais" constituindo um espaço simbólico próprio. Tais personagens pertencentes a uma terceira geração de críticos-amantes do samba e do choro contribuiriam decisivamente para que as "verdades" contidas nos livros dos primeiros cronistas fossem trazidas incólumes até os nossos dias.

Dentre eles, o que talvez tenha desenvolvido a obra mais coerente, numerosa e substantiva foi José Ramos Tinhorão (Tinhorão 1969, 1974, 1981, 1997 e 2004). Saído dos cadernos de cultura dos jornais e revistas da década de 1960, esse crítico iniciou uma polêmica contra todo tipo de manifestação musical que ele considerasse "alienada" ou "entreguista", casos da *bossa-nova* e dos movimentos *tropicalista* e *jovem guarda*. Fortemente embasado na teoria marxista, Tinhorão criaria uma espécie de escola de análise histórica da música popular que influenciaria os estudos acadêmicos durante muito tempo, ainda que ele próprio não pertencesse efetivamente às fileiras da academia. A defesa dos ritmos musicais "puros" e autenticamente brasileiros, porque pertencentes às classes dominadas, é uma constante na volumosa obra desse jornalista-historiador. O samba e o choro "autênticos", neste sentido, expressariam o ideal de arte popular para tal autor, pois proviriam da classe inferior, dos negros, mestiços e pobres – os "legítimos" produtores culturais, aqueles que ainda não teriam sofrido as "influências deletérias" do internacionalismo burguês que marcaria a classe dominante e suas expressões artísticas.

As obras específicas sobre samba, choro e seus personagens dos jornalistas Ary Vasconcelos (Vasconcelos, 1964, 1977, 1977a, 1984) e Sérgio Cabral (1974, 1990, 1996, 1997), que também são dignas de nota, iniciam-se nesta mesma década. Ainda que os escritos de Vasconcelos mais tragam um repertório de informações e um inventário sobre os estilos musicais urbanos cariocas do que esboços analiticamente orientados, à maneira praticada por Tinhorão, eles detêm razoável importância no meio acadêmico pela razão de serem utilizados como fontes secundárias. As opiniões de Vasconcelos sobre o samba e o choro são muito próximas às daqueles agentes situados nas décadas de 1940-50, sempre procurando ressaltar as qualidades e méritos dos grandes artistas filiados à "verdadeira" música brasileira. Vasconcelos apresenta ainda uma divisão da história do samba e do choro em gerações, as quais reúnem os grupos dos músicos mais representativos selecionados por ele. O culto a personagens como Pixinguinha e à "época de ouro" da canção, que ele localiza na década de 1930, permanece uma constante, da mesma forma em que ocorre nas obras dos críticos de gerações anteriores. Sérgio Cabral, por sua vez, preocupar-se-ia a partir da década em questão em documentar as vidas de alguns dos personagens do samba e do choro, como Pixinguinha e Almirante e ainda das escolas de samba do Rio de Janeiro, tornando-se assim um dos primeiros biógrafos especializados neste segmento da música popular urbana.

Mas O que de mais relevante teria mesmo ocorrido neste período ficaria por conta do apoio oficial que se inaugurava nesta esfera. Por trás de várias das políticas para a produção regular de estudos históricos e biografias dos personagens da "verdadeira" música popular brasileira que tomariam lugar estariam, por exemplo, personagens como Hermínio Bello de Carvalho e Ricardo Cravo Albin. Tendo este último como seu primeiro presidente, a instituição governamental MIS, Museu da Imagem e do Som do Rio de Janeiro, havia iniciado seus trabalhos de coleta de entrevistas com os "grandes" nomes do cenário musical já no ano de sua fundação, 1966. O Museu ainda agregava quase todos os colaboradores da RMP como membros do Conselho da Música Popular, agentes estes que muito influiriam na consecução das políticas traçadas pelo órgão e na esfera cultural como um todo. O MIS tinha como plano desde o seu início lançar em livros todo o seu acervo de entrevistas dirigidas, o que afinal acabou não se concretizando. Pouquíssimas delas terminaram sendo editadas. As que foram, porém, revelaram-se de suma importância para o estabelecimento dos parâmetros circundantes do debate acadêmico, como *As Vozes Desassombradas do Museu*, de 1970 (Fernandes, 1970). Trata-se de um conjunto de entrevistas de Pixinguinha, João da Baiana e Donga onde eles ratificariam, na categoria de testemunhas oculares, as "verdades" que haviam sido estabelecidas em relação às "origens" territoriais e musicais do samba. A casa de *tia* Ciata e a região central do Rio de Janeiro, mais exatamente a chamada *Cidade Nova*, seriam a partir de então confirmadas como o "berço" do samba. Menções esparsas a tal território já habitavam os livros de Vagalume, de Animal e outros, mas não na mesma categoria em que figurava na entrevista do compositor do que também viria a se tornar o "primeiro" samba gravado de forma inconteste, Donga e seu *Pelo Telefone*.

Se no início essas manifestações conviveram em algumas instâncias com outros estilos e artistas diversos, ao final do processo de delimitação da conhecida MPB eles terminaram conquistando e demarcando de fato um domínio específico que se estendia por teatros, casas de show, programas governamentais especialmente desenvolvidos para o resgate de sua memória e a de seus agentes, um panteão próprio, um público específico, intelectualizado e restrito etc. E tudo isso se formou em meio ao trabalho desenvolvido por um grupo de jornalistas, críticos, amantes que defenderam e demarcaram por fim essa dimensão "heroicamente" autônoma em um momento de tantas fusões. Tais ações não deixaram de lado o método adotado pelos folcloristas, qual seja, o da circunscrição dos personagens que teriam relações diretas com os mananciais de pureza e qualidade anteriormente eleitos no samba e no choro, como a Casa da *tia* Ciata ou os morros, visando suas posteriores elevações. Os novos verdadeiros representantes do samba e do choro surgidos nesse período, caso emblemático de Paulinho Da Viola, contavam, na maior parte das vezes, com baixas vendagens relativa de discos, trânsito intenso com os velhos da música popular urbana e alardeada despreocupação monetária. Paulinho da Viola, além do mais, era filho de um famoso violonista, predileto de Jacob do Bandolim, frequentando os saraus que tinham as presenças de Pixinguinha e de todo o panteão da música popular urbana já desde criança.

As verdades da pureza e da autenticidade da música popular brasileira urbana formatada nos gêneros samba e choro seriam assim trazidas incólumes até os nossos dias. E isto depois de atravessarem a longa jornada histórica esboçada. Os seus inimigos variaram, como o samba-canção, o fox-trote, o choro comercial, a bossa-nova, o samba-jóia, a tropicália, e, ultimamente, o pagode comercial. Mas na maior parte das vezes, esses inimigos da "pureza", da "autenticidade" e da "brasilidade" terminaram morrendo. Diferentemente do samba e do choro "puros", que conforme os versos da canção do sambista Nelson Sargento, "agonizam mas não morrem", talvez por conta da incessante ressurreição a que são submetidos pelas mãos de seus anjos-guardiães jornalistas, os que "sempre os socorrem".

5 - Bibliografia

Almeida, R. (1942), *História da Música Brasileira*. Rio de Janeiro, F. Brigiet e Cia.

"Almirante", H. F. D. (1977) – *No tempo de Noel Rosa* – São Paulo, Linográfica. 2ª edição.

Araújo, M. de. (1963), *A Modinha e o Lundu no século XVIII*. São Paulo, Ricordi.

Barbosa, O. (1978) – *Samba: sua história, seus poetas, seus músicos e seus cantores* – Rio de Janeiro, Edição Funarte, 2ª ed.

Cabral, S. (1996) – *A MPB na Era do Rádio* – São Paulo, Moderna.

_____ (1974) – *As Escolas de Samba* – Rio de Janeiro, Fontana.

_____ (1997) – *Pixinguinha: Vida e Obra* - Rio de Janeiro, Lumiar Editora.

_____ (1990) – *No Tempo de Almirante: Uma História do Rádio e da MPB* – Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora.
Coutinho, E. G. (2006) – *Os cronistas do Momo: Imprensa e carnaval na Primeira República* – Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
Cunha, F. da (2004) – *Da Marginalidade ao Estrelato – o samba na construção da nacionalidade (1917-1945)* - São Paulo, Annablume.
Fernandes, A. B. (org.) (1970), *A vozes desassombradas do Museu*. Rio de Janeiro, FUNARTE.
Frota, W. (2003) – *Auxílio Luxuoso: Samba Símbolo Nacional, Geração Noel Rosa e Indústria Cultural*, São Paulo, Annablume.
Guimarães, F. "Vagalume" (1978) – *Na Roda do Samba* – Rio de Janeiro, Ed. Funarte, 2ª ed.
Hollanda, H. B. (1981) – *Impressões de viagem: CPC, da vanguarda ao "desbunde"* – São Paulo, Brasiliense.
Lira, M. (1978), *Chiquinha Gonzaga, Grande Compositora Popular Brasileira*. 2ª edição. Rio de Janeiro, FUNARTE.
Lopes, N. (1992) – *O Negro no Rio de Janeiro e sua Tradição Musical* - Rio De Janeiro, Pallas.
Máximo, J. & Didier, C. (1990) – *Noel Rosa: Uma Biografia* – Brasília, Editora UNB e Linha Gráfica Editora.
Mattos, C. N. (1982) - *Acertei no Milhar: Malandragem e Samba no Tempo de Getúlio* - Rio de Janeiro, Paz e Terra.
Napolitano, M. (2007) – *A Síncope das Idéias: a questão da tradição na música popular brasileira* – São Paulo, editora Perseu Abramo.
Oliveira, C. M. S. de (1996) – *Quando Canta o Brasil: A Rádio Nacional e a Construção de uma Identidade Nacional Popular (1936-1945)* - Rio de Janeiro, Mestrado, Departamento de História - PUC.
Pinto, A. G. "Animal". (1978), *O Choro*. Rio de Janeiro, FUNARTE.
Rangel, L. (2007), *Samba, Jazz & Outras Notas*. Rio de Janeiro, Agir.
_____ (1962), *Sambistas e chorões*. São Paulo, Ed. Paulo de Azevedo.
Sandroni, C. (2001) – *Feitiço Decente: Transformações do Samba no Rio de Janeiro (1917-1933)* – Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed. & Ed. UFRJ.
Schorske, C. E. (1988) – *Viena Fin-de-Siècle: Política e Cultura* – São Paulo, Ed. da Unicamp & Companhia das Letras.
Tinhorão, J. R. (2004), *História Social da Música Popular Brasileira*. São Paulo, Editora 34.
_____ (1981), *Música Popular: Do Gramofone ao Rádio e TV*. São Paulo, Ed. Ática.
_____ (1997), *Música Popular: Um Tema em Debate*. São Paulo, Editora 34.
_____ (1969), *O Samba Agora Vai...* Rio de Janeiro, JCM.
_____ (1974), *Pequena História da Música Popular: da Modinha à Canção de Protesto*. Petrópolis, Editora Vozes.
Vasconcelos, A. (1984), *Carinhoso Etc: História e Inventário do Choro*. Rio de Janeiro, edição do autor.
_____ (1964), *Panorama da Música Popular Brasileira*. vols. 1 e 2, São Paulo, Martins.
_____ (1977), *Panorama da Música Popular Brasileira na Belle Époque*. Rio de Janeiro, Sant'anna.
_____ (1977a), *Raízes da Música Popular Brasileira*. São Paulo/Brasília, Martins & INL/MEC.
Vianna, H. (2004) – *O Mistério do Samba* – Rio de Janeiro, 5ª edição, Jorge Zahar Editor & Editora da UFRJ.
Vilhena, L. R. (1997), *Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro*. Rio de Janeiro, FGV, FUNARTE.
Wasserman, M. C. (2002) – *"Abre a cortina do passado": A Revista da Música Popular e o pensamento folclorista (Rio de Janeiro: 1954 – 1956)* – Curitiba, Mestrado, UFPR.
Wisnick, J. M. (1983) – *O Coro dos Contrários: A Música em Torno da Semana de 22* – São Paulo, Editora Duas Cidades, 2ª Edição.

O *campo* da música popular brasileira (MPB) como "braço artístico" da *modernização conservadora* brasileira – ou alguns porquês da "contradição sem conflitos de João Gilberto" e seus *pares*

Daniela Ribas Ghezzi
UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas)
daniribas77@yahoo.com.br

Resumo: Este artigo relaciona a música popular urbana brasileira a um processo amplo de modernização dessa sociedade. Tal processo social estaria evidente, ainda que de formas distintas, em manifestações artísticas como o Modernismo na literatura (1922-1945), e a Bossa Nova na música popular (1958). As transformações da música popular nos anos 1960 (que originaram a sigla MPB), ao darem "respostas" diferentes às problemáticas levantadas pelos modernistas, teriam guardado semelhanças com o processo político da *modernização conservadora* brasileira, sendo a principal delas a "forma" da transformação de ambas: *molecular*, em que haveria uma estratégia velada em que a inovação não exclui radicalmente a tradição. Desenvolverei a questão de como a Bossa Nova, ao transformar a música popular, teria reiterado a tradição, ainda que de forma inovadora e moderna.
Em dez anos, o desenvolvimento da MPB teria autonomizado um *campo simbólico*, cuja noção de legitimidade se articularia à est*rutura de sentimento* do período. Através de uma "mediação criativa" das estruturas sociais, os agentes da MPB teriam problematizado as questões da renovação da expressão musical e da identidade cultural, da modernização da tradição do samba, e do engajamento nas manifestações artísticas, produzindo assim novos significados às transformações sociais em curso no Brasil.

Pela centralidade que ocupa na formação cultural brasileira, acredito que a MPB, através da busca de autonomia artística e de legitimidade de seus agentes, tenha colocado em prática sua capacidade de articular algumas das questões acerca da modernização da sociedade à sua própria modernização, evidenciando uma mudança de lugar social da crítica cultural.

Introdução:

As diversas influências que se condensaram ao longo do tempo na música popular urbana brasileira, sobretudo aquela produzida no Rio de Janeiro e na Bahia a partir de populações afro-descendentes, confluíram para a formação do gênero musical que se convencionou chamar de samba. A variedade de elementos musicais direta ou indiretamente assimilados pelo samba (fato que, por si só, já torna trabalhosa sua interpretação sociológica), fez com esse processo não se desse de maneira linear. A formulação rítmica do gênero que passaria a ser chamado de samba, bem como o processo de fixação de suas estruturas melódico-entoativas, foi permeada de contradições e conflitos sócio-culturais, configurando um longo e tenso processo de sedimentação desse gênero.

Os principais elementos formais que caracterizam o samba são a síncope (que se caracteriza pela acentuação rítmica do tempo intuitivamente fraco do compasso, geralmente o segundo num compasso binário)[1], juntamente com a entoação cotidiana (Tatit, 2004). A síncope teria surgido como um recurso cuja função era tornar a dança menos previsível, para a diversão daqueles que participavam das rodas, enquanto a parte melódica seria o resultado da "costura artesanal" entre a fala cotidiana e o fazer musical (Tatit, 2004). Tais elementos puderam ser originados a partir de uma reformulação, por parte dos segmentos sociais menos inseridos na estrutura econômica, de alguns dos elementos musicais presentes na sociedade da época, como os batuques ligados à religiosidade dos afro-descendentes, a sensualidade do lundu, e a maneira "quadrada" e pouco adequada à dança das polcas. Dada a natureza deste trabalho, não se poderá aqui caracterizar tais elementos, tampouco esgotar a complexidade dos processos de constituição dos gêneros musicais nacionais. Optou-se aqui por selecionar os acontecimentos de uma parte significativa desse processo: aqueles ocorridos na cidade do Rio de Janeiro entre o fim do século XIX e o início do século XX. Por ter sido a capital do Brasil desde o Império, e, portanto, o maior centro urbano brasileiro de então, o Rio tornou-se o palco privilegiado das transformações político-econômicas do século XIX – como a abolição da escravidão (1888) e a proclamação da república (1899), por exemplo – eventos que incidiram decisivamente no processo de diferenciação social que subsidiou a gênese do samba.[2]

Segundo Luis Tatit, a criação, consolidação e disseminação do samba – gênero essencialmente urbano e socialmente marginalizado em suas origens – ocorreram num momento histórico em que diversos segmentos da sociedade carioca, de uma forma ou de outra, atuaram no delineamento do perfil musical do samba (Tatit, 2004: 30-32). Contudo, este delineamento se deu através de um processo de luta social por integração e distinção. Basta lembrarmos as festas na casa da baiana Tia Ciata na região carioca chamada, à época, de "Pequena África" (dada a grande concentração de afro-descendentes). Lá as práticas musicais da Bahia (que também sofreram um longo processo de maturação), sobretudo o samba de roda, eram trazidas para o Rio. Sincretismo e tênues separações, ao mesmo tempo, uniam e afastavam os diversos segmentos sociais e as respectivas manifestações artísticas que esses atores produziam ou das quais participavam como espectadores, configurando um terreno de luta sócio-cultural (Tatit, 2004: 30-35) numa sociedade extremamente marcada pelas desigualdades de um sistema agro-exportador escravista. Ainda que o exemplo da casa da Tia Ciata possa ser uma "reconstrução metafórica" da realidade, pela inserção social diferenciada da anfitriã (casada com um funcionário público), ele retrata com eficácia as lutas sócio-culturais que efetivamente ocorriam naquele momento. A música ali produzida e reproduzida se configurava, para além de fruição sonora, como estratégia de luta social, uma vez que ela manifestava, de um lado, a "marginalidade cultural" dos grupos dominados (que se expressavam musicalmente, nos cômodos do fundo da casa, através das batucadas e do nascente samba), e, de outro, a "cidadania cultural" dos segmentos sociais melhor inseridos na estrutura econômica. Nos cômodos intermediários da casa, ouviam-se lundus e polcas, e na sala de visita, o choro[3] – que já gozava de certo prestígio (Tatit, 2004: 31).

No processo de consolidação do samba como gênero característico da identidade cultural brasileira[4], o fazer musical expressava-se através de uma luta social. O que estava em jogo nesse tenso processo era a construção da identidade nacional e a representatividade dos diversos setores sociais nessa formulação coletiva, e o rádio teve um papel decisivo nesse processo. Na década de 1920, em que o rádio no Brasil era um veículo ainda incipiente, a programação musical (que era muito restrita, dada a "missão educativa" das rádio-sociedades[5]) incluía a musicalidade do nordeste brasileiro, com as poesias de Catulo da Paixão Cearense, e também com os grupos do estado de Pernambuco. Mas o que se observou foi um processo

---

[1] Dicionário de Música Zahar. 1985. RJ: Zahar, p. 353. Voltaremos ao assunto adiante.

[2] Sabe-se que o universo cultural do nordeste brasileiro e seus inúmeros elementos musicais (como o côco, a embolada, o baião, o xote, e principalmente o samba de roda baiano) também constituíam o rico cenário cultural que precedeu a formulação do samba – ainda que de forma marginal dada a perda de importância econômica da região. Mas, pelo protagonismo do Rio de Janeiro (estado da região sudeste do Brasil) nas transformações da música popular brasileira (seja ele real ou forçado pela história oficial), e também pela natureza e objetivos deste estudo, daremos prioridade ao processo sócio-cultural verificado no Rio, e traremos os elementos culturais nordestinos para a argumentação na medida em que eles se inserirem no cenário carioca.

[3] Sobre o choro e nacionalismo musical, vide: Wisnik (2004).

[4] Há uma importante bibliografia, que aqui não poderá ser explorada, sobre as origens e sobre a consolidação formal do samba, e também sobre seu contraditório e "misterioso" processo de transformação em gênero mais característico da identidade nacional. Refiro-me respectivamente a: Moura (2004); Sodré (1998); Caldeira (2007); Sandroni (2001); e Vianna (2004a).

[5] Sobre o desenvolvimento da indústria cultural no Brasil, vide Ortiz (2001).

em que o samba foi ganhando espaço, até se tornar o gênero hegemônico na programação e no gosto popular. Nos anos 1940, com o rádio já organizado em moldes comerciais e com o samba já sendo o gênero popular mais característico da identidade musical brasileira, o único gênero nacional que poderia rivalizar com o samba (no sentido de também engendrar elementos da noção de brasilidade que estava sendo gestada) era o Baião, ritmo de compasso ternário do sertão do nordeste brasileiro cujo maior compositor e intérprete foi Luiz Gonzaga. Sua primeira transmissão pela Rádio Tupy do Rio de Janeiro foi em 1940, quando apresentou sua composição "Vira e Mexe" num exigente programa de calouros (apresentado por Ary Barroso, renomado compositor de "Aquarela do Brasil"). Diante da novidade, Luiz Gonzaga foi muito aplaudido no auditório da Tupy, e desde então passou a apresentar-se em outros programas e emissoras de rádio do Rio de Janeiro, o que o tornou um sanfoneiro conhecido no meio musical carioca, levando-o a assinar contrato com a gravadora Victor em 1941. Mesmo animando os auditórios com sua competente interpretação de suas composições, seu primeiro contrato com uma gravadora foi como instrumentista de outros músicos, o que evidencia uma intransigência das gravadoras com sua voz nasalada característica, distinta do sotaque carioca veiculado pelas rádios do Rio. Por pouco tempo as gravadoras foram reticentes em relação a Luiz Gonzaga, pois suas primeiras gravações logo lhe garantiram notável sucesso, o que obrigou os diretores das rádios e gravadoras a cederem, abrindo assim o caminho para a novidade que estaria por vir. Em setembro de 1945, o sanfoneiro foi contratado pela Rádio Nacional (mais importante do Brasil à época, com retransmissão em cadeia nacional) para compor o *cast* da emissora (Santos, 2004: 41), sendo consagrado o "Rei do Baião". Contudo, apesar do sucesso de público que obteve a partir da radiodifusão, a música de Gonzaga era vista por alguns músicos e produtores do rádio que se consideravam "críticos" musicais, mais como um regionalismo do que como um gênero característico da identidade nacional, que se definiria, segundo tais músicos, requisitando elementos mais da cultura do sudeste (especialmente do Rio de Janeiro) do que da região nordeste do país. Tal "escuta ideológica" (Napolitano, 2007: 65) valorizava o Choro, gênero tomado por estes críticos como "música brasileira autêntica". E esta "escuta ideológica", realizada por Lúcio Rangel, Pérsio de Souza e Almirante, permeou a crítica musical dos anos 50, que filtrava a escuta por valores não eminentemente estéticos. Assim, o samba-canção era visto como comercial e "menos autêntico" do que o samba tradicional do início do século; e a tendência "moderna" do samba-canção era interpretada como um "estrangeirismo" inautêntico. Esse tipo "enviesado" de escuta (que foi sancionada pelos historiadores de ofício) "consagra uma forma de pensar a tradição" (Napolitano, 2007: 65), "finalizando o último andar do edifício da 'tradição' musical popular calcada nos gêneros populares cariocas" (Napolitano, 2007: 63). Tal coexistência – nem sempre harmoniosa – do baião e do samba adensa ainda mais a luta social que se configurava em torno da música popular urbana no período, mas não retira a hegemonia que o samba e suas variações alcançaram nesse processo de consolidação de um padrão composicional tradicional que se ligava à construção da identidade nacional.

A síncope se tornaria o elemento formal mais característico do samba. Por influenciar decisivamente a expressão musical popular brasileira dali em diante, tanto por sua rítmica como por suas propriedades entoativas, o samba pode ser considerado hoje uma *tradição* no cancioneiro popular brasileiro, que pode ser reiterada e reinventada a partir de interesses situados no presente (Hobsbawm & Ranger, 1997). Além disso, o samba foi auxiliado pela indústria fonográfica (uma vez que seu contemporâneo Choro foi preterido nas primeiras gravações), e pela ampla radiodifusão que obteve, consolidando-se como padrão de composição brasileiro (Caldeira, 2007).

Modernismo e música brasileira:

Mas apesar da proeminência do samba no cenário musical brasileiro no início do século, os principais críticos culturais dos anos 1920, por suas posições acadêmicas, não atentaram para a importância sócio-cultural do samba urbano. Refiro-me a Mário de Andrade, importante intelectual de São Paulo e um dos principais nomes da Semana de Arte Moderna de 1922. Mário de Andrade, por suas posições acadêmicas e por suas convicções pessoais, privilegiou a música folclórica, que seria, segundo ele, "menos contagiada" pelas distorções da sociedade industrial. Não poderei aqui reconstruir a história do Movimento Modernista, tampouco de suas principais correntes. Contudo, algumas considerações fazem-se necessárias neste momento, para que se possa compreender alguns dos traços culturais presentes no Modernismo, e que, segundo as hipóteses deste trabalho, teriam reaparecido na Bossa Nova.

No clássico *Literatura e Sociedade* (2000), Antônio Cândido abre o capítulo "Literatura e cultura de 1900 a 1945" com uma hipótese instigante: segundo o autor, "se fosse possível estabelecer uma lei de evolução da nossa vida espiritual, poderíamos dizer que toda ela se rege pela dialética do localismo e do cosmopolitismo, manifestada pelos modos mais diversos" (2000: 101). Nessa dialética, haveria uma tensão entre o dado local (quase sempre tomado como substância temática da expressão), e o dado universal (tomado como forma da expressão, sempre calcada na tradição e nos movimentos literários europeus), em que a aproximação a um desses extremos resultaria no afastamento em relação ao outro. Isto, segundo o autor, no plano programático dos movimentos literários, pois "no plano psicológico profundo, que rege com maior eficácia a produção das obras, vemos quase sempre um âmbito menor de oscilação, definindo afastamento mais reduzido entre os dois extremos" (2000: 101).

A lenta maturação de nossa personalidade nacional teria se dado através dessa tensão, manifestando-se de diversas formas. Conforme a análise de A. Cândido, a primeira dessas formas de tomada de consciência de nossa identidade teria se dado a partir da negação dos valores portugueses, expressa no nacionalismo literário do Romantismo (1836-1870). Nele, o dado local era afirmado com veemência e de forma idealizada, e a identidade nacional se construía em oposição frontal ao "outro". Tal necessidade de construção do "eu" em relação ao universo cultural europeu (o que Cândido chama de "vocação

cosmopolita") fez com que o Romantismo se desdobrasse no romance regionalista. Segundo Cândido, o romance regionalista do início do século XX seria um "gênero artificial e pretensioso, que criou um sentimento subalterno e fácil de condescendência em relação ao próprio país (...) e encara com olhos europeus as nossas realidades mais típicas" (Cândido, 2000: 105).

Para além do romance regionalista, a literatura que se fazia no período imediatamente anterior à Semana de Arte Moderna de 1922 se caracterizava pela literatura pós-romântica, uma literatura acomodada e "de permanência, que conservou os traços desenvolvidos depois do Romantismo, sem dar origem a desenvolvimentos novos (...) sem angústia formal, rebelião ou abismos" (Cândido, 2000: 104). Assim, sob a perspectiva da dialética entre o local e o universal, seriam dois os momentos decisivos da literatura brasileira: o Romantismo do século XIX, e o Modernismo do século XX, ambos representando "fases culminantes do particularismo literário na dialética do local e do cosmopolita" (Cândido, 2000: 103).

O movimento modernista, em seu desenvolvimento histórico, teve duas fases principais: a primeira delas (1922-1930), por seu tom combativo, apresentava características de "movimento estético". Ela foi marcada pela atualização estética frente ao "passadismo" (representado pelo pós-romantismo e pelo romance regionalista na prosa, pelo parnasianismo na poesia, e pelo romantismo na música erudita), incitando uma ruptura com as propostas estéticas anteriores. Esta primeira fase foi interpretada por Mário como a fase da "destruição". Já a segunda fase (1930-1945) foi fortemente influenciada pelas posições nacionalizantes de Mário de Andrade (que se distanciava cada vez mais do ideário de seu contemporâneo Oswald de Andrade). "Já não se tratava de apenas derrubar o velho com a iconoclastia característica do *ethos* vanguardista, mas de encontrar as bases para a edificação da arte apropriada aos novos tempos" (Travassos, 2000: 21). Assim, o movimento derivou num modernismo nacionalista, corrente estética hegemônica até os anos 1940. Esta segunda fase do movimento (que Mário identifica como a fase da "construção"), não carregou consigo o mesmo ímpeto vanguardista de ruptura. Isto porque ela não combateu frontalmente a tradição literária então consolidada. Ela retomou, sob outra perspectiva, temas presentes já no Romantismo (como o nacionalismo) e no romance regionalista (como o interesse pela cultura popular brasileira).

Se o elemento popular era visto de forma idealizada no romantismo, ou com os "olhos europeus" dos romances regionalistas e das "teorias" raciológicas do início do século XX, o Modernismo (ao menos em sua primeira fase) vai propor outra solução a esse conjunto de questões. Segundo Elizabeth Travassos (2000), o Modernismo brasileiro, em sua crítica à produção literária pós-romântica de então, tentou resolver, simultaneamente, as tensões entre o nacional e o cosmopolita, e entre o popular e o erudito. A solução proposta foi a de que os elementos estrangeiros não deveriam ser simplesmente incorporados, mas sim "deglutidos" e expressos segundo os padrões da cultura brasileira. Esta é a idéia básica do "Manifesto Antropofágico" assinado por Oswald de Andrade em 1928, ápice e desdobramento do movimento que teve início com a Semana de 1922. Esta idéia, segundo Travassos, contribuía para a reformulação da relação entre a cultura erudita européia e a cultura popular brasileira: no Modernismo, "a cultura brasileira foi pensada em sua particularidade e em suas relações com outras culturas, ao mesmo tempo em que artistas oriundos das elites e da burguesia procuravam estabelecer um novo modo de relacionamento com as culturas do povo" (Travassos, 2000: 8).

Segundo A. Cândido, o romance regionalista não foi capaz de atender às demandas e ao "interesse então multiplicado pelas coisas e os homens do interior do Brasil (...) cabendo ao Modernismo orientá-lo no rumo certo (...), e não mais comportando o pitoresco exótico da literatura *sertaneja*" (Cândido, 2000: 105). O elemento popular estava em pauta no romance regionalista, e estava em pauta também no modernismo nacionalista de Mário de Andrade, mas sob perspectivas ideológicas distintas e interesses diversos. Esta permanência temática atesta certa filiação de Mário à tradição de pensamento consolidada anteriormente. Se na Europa qualquer movimento de renovação artística implicava numa ruptura com a tradição anteriormente consolidada, no movimento modernista isto se deu de forma distinta, uma vez que, passada a fase inicial do movimento, Mário de Andrade foi buscar na própria tradição literária e musical o tema principal de seus questionamentos (qual seja, a peculiaridade cultural do povo brasileiro), ainda que de uma perspectiva distinta.

Tal relação peculiar do Modernismo com a tradição artística consolidada também pode ser exemplificada pelas obras musicais do compositor brasileiro Heitor Villa Lobos apresentadas na Semana de Arte Moderna de 1922. Segundo Travassos (2000: 23), "elas não tinham agressividade dirigida expressamente contra a tradição e não foram ouvidas como manifestações de hostilidade direta à música feita até então". Na música, "considera-se mesmo que o modernismo chegou ao Brasil com sua força combativa amortecida" (Travassos, 2000: 24), uma vez que "é possível alinhá-la no eixo dos esforços nacionalizadores que têm início em meados no século XIX" (Travassos, 2000: 24). Diferentemente do que ocorria em Paris ou Viena, em que os círculos modernistas buscavam romper com o sistema tonal, no Brasil tal ruptura não ocorria, manifestando continuidades até mesmo em expressões musicais renovadas como a de Villa Lobos.

Mário de Andrade, para além de importante autor literário, foi assumindo também a função de principal crítico musical do Brasil. Por suas habilidades musicais e por sua proximidade com músicos como Villa-Lobos, e pelo próprio desenvolvimento de suas concepções intelectuais no decorrer da década de 1920, Mário identificou na música muitas das questões colocadas em pauta pelos outros modernistas de sua geração. Não se poderá aqui fazer a gênese das idéias defendidas por Mário. Contudo, a proposta nacionalista de Mário para a música, pode ser sintetizada em cinco pontos principais: "1) a música expressa a alma dos povos que a criam; 2) a imitação dos modelos europeus tolhe os compositores brasileiros formados nas escolas, e força uma expressão inautêntica; 3) sua emancipação será uma desalienação mediante a retomada do contato com a música verdadeiramente brasileira; 4) esta música nacional está em formação no ambiente popular, e aí deve ser buscada; 5) elevada artisticamente pelo trabalho dos compositores cultos, está pronta a figurar ao lado

de outras no panorama internacional, levando sua contribuição singular ao patrimônio espiritual da humanidade"[6] (Travassos, 2000: 33-34).

Dentro dessa perspectiva, Mário de Andrade valorizava muito mais a música folclórica e rural brasileira, do que o samba urbano. A música folclórica podia ser encontrada principalmente nos estados das regiões norte e nordeste do Brasil – que seriam menos impregnadas pela cultura industrial urbana. Por este motivo, a produção musical popular desses estados era considerada "verdadeiramente brasileira", ao passo que o samba, por ser urbano, seria mais influenciado pelas imposições técnicas dos meios de divulgação e pelos estrangeirismos veiculados pelo rádio.

Mário de Andrade sabia que entre nós brasileiros, o peso da tradição artística era distinto do peso da tradição nos países europeus. A angústia de Mário era saber que nossas cantigas populares, com menos de um século de existência e ainda em processo de cristalização, estavam sendo perdidas em meio ao processo de urbanização do país, mesmo nas regiões menos inseridas nesse processo como o norte e o nordeste do Brasil. Então, como resgatar nossos elementos mais populares e mais detentores de nossas singularidades[7] em meio a tal processo de deterioração cultural? Em 1938, o Departamento de Cultura de São Paulo (do qual Mário era o Secretário desde 1936) financiou a Missão de Pesquisas Folclóricas por ele idealizada e organizada, que percorreria os estados do norte e do nordeste do Brasil. O objetivo da Missão era coletar o maior número de canções populares possíveis. "Em 1938, (...) Mário de Andrade deparava-se com o dilema da modernidade: ao mesmo tempo em que as manifestações populares corriam o risco de desaparecer com a crescente urbanização do país, o avanço tecnológico da época proporcionava meios de capturá-las em discos, fotografias e filmes" (Calil, 2006: 11)[8]. Esta foi uma obra monumental, e de extrema importância para a cultura brasileira. Mas, por outro lado, a Missão consumiu a energia e desviou a atenção do crítico, não o deixando observar mais atentamente algumas questões que se revelariam igualmente importantes para a música brasileira. Ao priorizar as manifestações folclóricas, lhe escapou aquilo que se configuraria como traço mais forte da cultura musical brasileira no século XX: o samba urbano.

Ainda segundo a concepção nacionalista de Mário, os compositores "cultos" deveriam produzir suas obras incorporando tal material sonoro folclórico não apenas à temática, mas principalmente à forma musical. Tal "incorporação", por ele defendida, era um procedimento distinto da simples "citação" (já realizada por alguns compositores e denunciada por Mário como exotismo aplicado às formas européias). Assim, não só a crítica cultural se dava no âmbito da cultura letrada (pois ela era realizada a partir de concepções literárias de intelectuais da elite paulistana), como as "respostas" às questões colocadas pela crítica deveriam ser buscadas também no universo musical erudito. A suposição era a de que o universo popular desconheceria tal conjunto de questões em seu fazer musical: "a música brasileira, preparada na 'inconsciência do povo', seria transportada para o nível artístico pelos compositores formados nas escolas, dotados de melhores técnicas e do sentimento de um dever histórico para com a cultura nacional" (Travassos, 2000: 47). Assim, nos anos 1920 até pelo menos 1945, tanto a crítica cultural como as "respostas" às questões levantadas por essa crítica circunscreviam-se ao universo da cultura erudita, seja no âmbito literário ou musical. Isto evidencia um determinado "lugar social" da crítica cultural (bem como das "respostas" artísticas às problemáticas levantadas por tal crítica): este "lugar social" situava-se no campo da cultura erudita, ainda que nele houvesse um interesse pelo povo.

O papel de crítica cultural desempenhado pela literatura naquele momento histórico era amplo, visto que, numa época de "fronteiras porosas" entre os campos intelectuais e artísticos (Ortiz, 2003), "a literatura mantém-se muito larga no seu âmbito, e coopera com outros setores da vida intelectual (...) criando novos recursos expressivos e interpretativos" (Cândido, 2000: 123). Se entendermos o Modernismo nesse seu sentido amplo, poderemos perceber que a "antropofagia" de Oswald e o nacionalismo de Mário (ambos constituindo-se como desdobramentos da semana de 1922) fazem parte de um ideário mais amplo sobre a identidade nacional brasileira. Esse ideário sobre a peculiaridade de nossa identidade cultural figura no debate acadêmico sobre o Brasil pelo menos desde o fim do século XIX. Nessa época, a mestiçagem característica do povo brasileiro fora tratada como "veneno" ou "causa" de nossas mazelas culturais, como demonstram as "teorias" raciológicas que hoje não têm mais o estatuto científico de outrora. De "veneno", a mestiçagem passou a "remédio" de nossas insuficiências (Wisnik, 2008), como nos atestam o ensaísmo de Gilberto Freyre (2000), que pela primeira vez inverte tal perspectiva em nosso pensamento social; a interpretação de Sérgio Buarque de Hollanda sobre a "cordialidade" do homem brasileiro (Hollanda, 1969); o próprio Modernismo com sua rearticulação entre o erudito e o popular (sobretudo em *Macunaíma*, de Mário de Andrade, em que o "malandro" é elevado a símbolo); e como nos atesta também e a interpretação de Antônio Cândido sobre a "dialética da malandragem" do povo brasileiro (Cândido, 2004). Há implicações ideológicas e perspectivas teóricas muito distintas de acordo com cada uma dessas interpretações. Mas podemos dizer que a corrente nacionalista do Modernismo tendeu a interpretar a peculiaridade brasileira da mestiçagem mais como um "remédio", e tal interpretação delineou a rearticulação modernista das barreiras entre o elemento branco europeu e o elemento popular.

---

[6] Estes temas foram desenvolvidos por Mário de Andrade no antológico "Ensaio sobre a música brasileira", original de 1928. Vide: Andrade (2006).

[7] Embora a "cultura popular autêntica brasileira" que Mário buscava fosse também uma idealização de um dado "universo culto", ela era mais consistente – e os métodos empregados para a coleta de material na Missão o atestam – do que a idealização dos românticos sobre o povo brasileiro.

[8] A Missão foi interrompida no mesmo ano, após Mário ter sido demitido do Departamento (em função da chegada de Prestes Maia ao poder municipal). O material sonoro coletado pela equipe liderada por Mário de Andrade foi recentemente lançado do mercado de discos. A caixa, lançada pelo SESC (Serviço Social do Comércio) traz 6 CD's, divididos pelas unidades da federação pesquisadas, e ainda um livreto com material explicativo. Vide: Música Tradicional do Norte e Nordeste - Missão de Pesquisas Folclóricas (1938) - Mário de Andrade. (2006). C.D. *Missão de Pesquisas Folclóricas*. SESC-SP/Secretaria Municipal de Cultura-SP/Centro Cultural São Paulo, LAMI - Laboratório de Acústica Musical e Informática da ECA/USP, No. Série: CDSS005/06.

Percebe-se assim que a peculiaridade brasileira é um tema que sempre retorna no debate cultural sob a dialética do local *versus* cosmopolita. A perspectiva desse debate muda nos anos 1920, mas a temática ainda está em pauta. Nos anos 1920, a renovação da expressão artística se daria, segundo os modernistas, a partir do "refinamento antropofágico" do elemento popular. A crítica cultural modernista, que partia do universo "culto" brasileiro, ao abandonar o caráter raciológico sobre nossa identidade sócio-cultural, evidenciava uma dessas mudanças de perspectiva. E mesmo com esta mudança de perspectiva, a problemática mais importante do universo cultural brasileiro, brilhantemente captada por Antônio Cândido, não fora abandonada. No Modernismo, a peculiaridade brasileira na dialética relação entre o local (identificado com o popular) e o universal (identificado com a cultura erudita européia) permaneceu norteando os debates. Ou seja: com o nacionalismo modernista, mudou-se a perspectiva da abordagem sobre a temática na identidade nacional, mas não a problemática em si. Não houve uma ruptura temática clara. E isto evidenciaria uma tendência, presente desde o Modernismo, a mobilizarem-se os elementos tradicionais no universo cultural para a proposição de novas "respostas" às mesmas problemáticas não esgotadas. A tradição, dessa forma, se constitui num "adversário frágil", e, por ser "frágil", não necessitaria ser combatida com veemência para a afirmação de novos valores estéticos. A inovação estética se configuraria, dessa forma, numa "disputa fraterna" com a tradição.

A peculiaridade brasileira foi interpretada, portanto, a partir de diversas perspectivas no decorrer do tempo. A poesia concreta paulista dos anos 1950 também oferece "respostas" a essas questões, mas foge ao escopo deste trabalho tentar interpretá-las. No final dos anos 1950, a partir da Bossa Nova, a temática da peculiaridade brasileira e as problemáticas em torno do erudito e do popular retornam, assim como a relação entre o dado local (entendido como a tradição do samba) e o cosmopolita. Conforme se verá adiante, essa temática será recuperada pela Bossa Nova a partir de concepções e práticas culturais muito distintas daquelas vivenciadas nos anos 1920. E a partir da Bossa Nova, o tema da peculiaridade da tradição musical brasileira encontra uma notável permanência no campo da MPB, pelo menos até os anos 1960.

Para além dessa recorrência da tradição no debate cultural brasileiro, algumas conquistas do movimento modernista devem ser aqui ressaltadas, pois acredito que tais conquistas foram decisivas para o desenvolvimento futuro da MPB. Numa conferência em 1942 sobre o Modernismo, Mário de Andrade destaca as três principais conquistas do movimento: 1) direito dos artistas à pesquisa estética; 2) atualização da inteligência artística brasileira; e 3) estabilização de uma consciência criadora nacional (Travassos, 2000: 22). Mário, nesse contexto, talvez não pudesse imaginar alguns dos desdobramentos importantes das conquistas estéticas por ele ressaltadas. Os principais desses desdobramentos talvez sejam: a) o fato de que uma das "respostas" às problemáticas por ele levantadas teria se dado no campo da música popular (assunto que exploraremos adiante); b) o fato de que a substância da revolução musical trazida pela Bossa Nova, além de se apoiar nessas conquistas, também teria se apoiado numa delicada relação com a tradição, assim como no modernismo.

Mas para se compreender a relação da Bossa Nova com o ideário nacionalista de Mário de Andrade, é necessário fazermos algumas considerações sobre a tradição musical sobre a qual a Bossa Nova se debruçou, e como ela se constituiu através do rádio.

O samba no rádio e a modernização da expressão musical:

Os principais gêneros musicais populares brasileiros que figuravam nas análises de Mário de Andrade eram os gêneros do nordeste do Brasil. No *Ensaio* aparecem principalmente os cocos, toadas, martelos, desafios, chulas, pregões, maxixes, lundus e modinhas. Destes, o único gênero que pode ser considerado urbano é a modinha: gênero lírico-amoroso amplamente disseminado por diversos meios sociais urbanos e rurais, trazendo, por este motivo, não só elementos populares, mas também popularescos, popularizados, e semi-cultos. Tal permeabilidade a elementos distintos dificultou a classificação e seleção dos elementos populares que interessavam a Mário de Andrade. Segundo as concepções de Mário, o pesquisador de folclore precisa ter um senso de discriminação quanto à pureza da fonte e da expressão artística, uma vez que no Brasil o modo de vida rural poderia estar presente em algumas cidades em função das características sócio-econômicas do país. Assim, algumas formas de modinha poderiam ser consideradas "autenticamente brasileiras" (cabendo ao pesquisador identificar nelas os elementos populares), assim como o samba rural paulista e o choro. Mas, com o desenvolvimento do rádio a partir dos anos 1930, e seu apogeu nos anos 1940 com o samba e suas variações, seria impossível falar de música popular brasileira sem mencionar o samba urbano carioca, que a essa altura já era incontestavelmente um gênero popular nacional. Isso obrigou Mário a incluí-lo na segunda edição (de 1942) de seu livro *Pequena História da Música*.

Com o desenvolvimento do rádio e do incremento do público ouvinte, o samba passou a ser produzido no âmbito e para os programas do rádio, o que adia a idéia de busca de autonomia artística. A noção de *autonomia*, que se liga à institucionalização de um *campo de produção simbólica*, só se tornaria importante algumas décadas depois. Durante a consolidação do samba como padrão composicional, não poderia haver a *autonomia relativa* descrita por Bourdieu (1996). Isto por vários motivos: tanto por se expressar através de uma luta sócio-cultural (cujos interesses sociais podiam limitar os objetivos estritamente musicais), tanto por haver fronteiras imprecisas entre o teatro e a música (basta lembrarmos que os registros musicais eram em sua maioria feitos na SBAT – Sociedade Brasileira de Autores Teatrais), como por passar, a partir dos anos 30, a ser produzido para a programação radiofônica (cujos interesses mercadológicos poderiam contrapor-se aos interesses artísticos ainda não garantidos pela institucionalização do campo).

Mas se, por um lado, as lutas sociais em torno do samba e o desenvolvimento da radiodifusão, ambas ligadas à modernização da sociedade, limitaram a questão da autonomia artística dos compositores (que ficaram restritos à estética do

samba), por outro, elas criaram as condições para que a música popular se reinventasse e se modernizasse sem excluir toda essa tradição consolidada. O fato de haver um padrão formalmente consolidado e amplamente veiculado permitiu que houvesse, mais adiante, uma crítica sistemática a ele, realizada por agentes de outro segmento social que, à sua maneira e a partir de seus interesses particulares, procuravam reformular a noção de identidade nacional a partir de um fazer essencialmente musical. Da mesma forma, o fato de ter havido o desenvolvimento da rede de radiodifusão a partir dos anos 1930 permitiu o crescimento de outros setores produtivos da indústria cultural, como a indústria fonográfica e, a partir da década de 1950, as redes de TV. Com tal diversificação das instâncias de consagração, e com um padrão musical consolidado desde os anos 30, estariam criadas as condições para o desenvolvimento daquilo que, décadas depois, convencionou-se chamar MPB, que se erigiu sobre uma "disputa fraterna" (Bourdieu, 1996) com a tradição musical anteriormente consolidada.

Não se pretende aqui esgotar a complexidade dessas questões. O que se pretende com a apresentação desse amplo panorama é resgatar os elementos que indicam que há correspondências entre, de um lado, a modernização da sociedade (que inclui desde o ideário modernista, até a dinamização das forças produtivas no âmbito da cultura), e, de outro, a renovação da música popular urbana.

Em 1946, o padrão do samba já estava completamente consolidado. Na segunda metade da década de 1950, o samba-canção "moderno" tocado nas boates de Copacabana, por seu clima melancólico e mais intimista, começava a apresentar as primeiras características (como o padrão dos acordes) que seriam recuperadas pela Bossa Nova em 1958 – ano em que, num compacto de 78 r.p.m. lançado pela Odeon, João Gilberto trouxe ao público a famosa "batida" Bossa Nova na gravação da canção "Chega de Saudade", de autoria de Tom Jobim e Vinícius de Moraes. Dessa forma, o intervalo de tempo transcorrido entre 1946 e 1958 teria representado a transição entre a hegemonia do padrão composicional do samba (tradição consolidada no período anterior) e a modernidade na produção musical brasileira, expressa sobretudo a partir de 1958.[9]

Sabe-se que a transição para a ordem social capitalista no Brasil ocorreu por meio de uma dinâmica de "mudar conservando" (típica dos processos de transição efetivados nos moldes da *modernização conservadora*), em que a modernidade capitalista conduzida pelo Estado se colocou gradual e artificialmente sobre o atraso sócio-econômico brasileiro, mas mantendo alguns elementos tradicionais da sociedade. Acredito que a consolidação e a modernização da música popular urbana, através da ressignificação da tradição do samba, tenham guardado algumas semelhanças com tal processo, sobretudo na maneira como as mudanças se processaram – de maneira *molecular*. É esta a hipótese deste trabalho, que desenvolverei nos parágrafos a seguir.

Música popular, sociedade, e mudanças moleculares:

A hipótese que é tomada como pressuposto neste artigo (e que representa um dos resultados parciais da pesquisa de doutorado que venho realizando[10]) é a de que o desenvolvimento histórico brasileiro no século XX, e também o da moderna música popular urbana, tenham se dado através do mesmo movimento: o de "mudar conservando". Isso nos permite enxergar a dinâmica das mudanças em questão, tanto na sociedade como no universo musical popular, sob o prisma da *modernização conservadora*. Essa tese, aplicada às transformações políticas e econômicas no Brasil, é amplamente aceita e assimilada pela literatura pertinente (Faoro, 1994; Vieira, 1994; Vianna, 2004b). Uma das interpretações possíveis sobre a *modernização conservadora* no Brasil é aquela feita através da chave da *Revolução Passiva* (Vianna, 2004b). O conceito foi originalmente formulado por Gramsci para interpretar o *Risorgimento* italiano, e designa uma transformação social que se dá a partir de um duplo movimento: o da restauração da velha ordem, e, ao mesmo tempo, o da renovação gradual. O principal instrumento analítico a ser recuperado desse referencial teórico para o presente estudo é o das *mudanças moleculares*, movimento pelo qual se "modifica progressivamente a composição anterior das forças e, por conseguinte, tornam-se matriz de novas modificações" (Coutinho, 1992: 123). Não obstante, algumas ressalvas devem ser feitas no sentido de explicitar a maneira pela qual este referencial será aqui utilizado. Se forem priorizadas as características amplas do processo (e não apenas aquelas ligadas às especificidades políticas) se poderá fazer uma interpretação, dentre as inúmeras possíveis, da relação dialética entre a transformação da sociedade brasileira e a dinâmica da música popular. E a característica ampla a que nos referimos é justamente a maneira pela qual as transformações ocorreram nesse período – por intermédio de transformações *moleculares*, em que a mudança ocorre de fato, mas não exclui a tradição – qualidade do processo histórico que acreditamos caracterizar tanto o universo político como o universo musical.

Se levarmos em consideração que as manifestações artísticas, sobretudo as populares, mantêm um estreito vínculo com o contexto histórico-social em que são produzidas, torna-se necessário averiguar quais seriam as possíveis correspondências (e também as incongruências e o grau de autonomia) que os processos históricos e artísticos guardam entre

---

[9] Segundo Jairo Severiano (2008), a música popular brasileira se divide nas seguintes fases: formação (1770-1928); consolidação (1929-1945); transição (1946-1957); modenização (1958-). Tal divisão corrobora as hipóteses deste trabalho, além de avalizar a afirmação de que o intervalo de tempo transcorrido entre 1946 e 1958 teria representado a transição entre a hegemonia do padrão composicional do samba e a modernidade na produção musical brasileira.

[10] O título dessa pesquisa, financiada pela FAPESP, é "A Formação do Campo da Moderna Música Popular Brasileira: a legitimidade da Bossa Nova, da Canção de Protesto, e do Tropicalismo (1958-1968)", cujos objetivos principais, em torno dos quais se articulam os demais, são: compreender o processo de constituição e autonomização da moderna música popular brasileira a partir do surgimento da Bossa Nova, analisando em que sentido ela teria rompido ou manifestado continuidades em relação à tradição do samba; compreender a história desse campo através do construto MPB, e, a partir da identificação das diversas tendências musicais do período com tal formulação, entender o processo de elaboração do discurso de legitimidade artística dessas tendências.

si. A principal hipótese a ser aqui desenvolvida é a de que as transformações da música popular urbana que levaram à sua modernização a partir de 1958 teriam se articulado em torno de alguns temas centrais também para o universo político, sem, contudo, a produção musical ser tomada como mero "reflexo" das estruturas sociais[11]. Os principais temas que articulam estes dois universos, o da política e o da música popular, seriam o da modernização e o da reformulação da identidade cultural.

A partir da hipótese de que tanto a modernização da sociedade como da música popular teriam ocorrido de maneira molecular, neste trabalho desenvolverei a questão de como a Bossa Nova, ao transformar e modernizar a música popular, teria reiterado a tradição (ainda que de forma inovadora), mesmo tendo revolucionado suas estruturas rítmicas mais características. A renovação molecular da música popular urbana estaria apoiada tanto nas demandas por renovação da expressão musical, como na tradição anteriormente consolidada – ambiguidade que caracteriza seu diálogo crítico com a tradição. Acreditamos que esse processo acabou por deflagrar um processo de autonomização e institucionalização de um *campo de produção simbólica* (Bourdieu, 1996), que se alongou por um período de dez anos compreendido entre 1958 e 1968 (marcos do surgimento da Bossa Nova e do Tropicalismo, respectivamente), sendo o movimento molecular o mecanismo principal de desenvolvimento desse *campo*.

Paralela e complementarmente a tal processo de institucionalização, que se deflagra a partir da busca por legitimidade das renovadas expressões musicais, inicia-se um processo de conquista de autonomia artística por parte dos compositores. Isto ocorre justamente para que as reformulações formais por eles propostas possam ser inovadoras e ao mesmo tempo legítimas diante dos *pares* de campo, e não esbarrem em limites impostos por elementos alheios ao fazer artístico (como os limites sociais impostos ao samba). Origina-se assim a necessidade de autonomia artística, que vai aos poucos estruturando o campo e formulando os critérios legítimos que passarão a fazer parte do discurso artístico.[12]

As mudanças moleculares, entendidas aqui como mecanismo principal de desenvolvimento do campo, ao serem acionadas, modificam o equilíbrio dos poderes simbólicos em questão na luta por autonomia e legitimidade artística. Por conseguinte, desencadeiam outras mudanças moleculares da mesma natureza, e que obedecem aos mesmos princípios organizacionais do campo em questão. As tendências da Canção de Protesto (que se torna forte a partir de 1964, a partir da "nacionalização" da Bossa Nova e da música engajada, articulada em torno dos Centros Populares de Cultura da União Nacional dos Estudantes desde 1962[13]) e do Tropicalismo (radicalização da modernização da MPB que se projeta entre 1967 e 1968) podem ser entendidas, a partir dessa perspectiva, como resultado direto da dinâmica dessas mudanças moleculares, fechando o ciclo de autonomização do campo da MPB.

O desenvolvimento destas três tendências da música popular brasileira ajudou a configurar aquilo que, por volta de 1965, convencionou-se chamar de MPB (Napolitano, 2001: 27), sigla que expressou uma das manifestações artísticas mais fortes dos anos 60, tornando-se assim uma "instituição" sócio-cultural que evocaria a idéia de uma "linha evolutiva da MPB" (termo formulado por Caetano Veloso em 1966, num momento em que este procurava inserir-se nesta linha de maneira inovadora, mas apoiando-se na tradição consolidada). Entende-se aqui que esse "ciclo de institucionalização" da MPB (Napolitano, 2001: 27), que demandou três tendências musicais para se configurar completamente, seja indicativo do processo de autonomização do campo em questão: o *campo da MPB*.

Para avaliar o aspecto rítmico da re-significação da tradição realizada pela Bossa Nova, tomo como base a interpretação de Walter Garcia (1999), emblematicamente denominada Bi*m Bom: A contradição sem conflitos de João Gilberto*. O autor desenvolve a tese de que a "batida" do violão – elemento mais inovador e característico do estilo *bossa-nova* – é na verdade "uma síntese do samba realizada ao violão (...) uma redução da batucada do samba. Uma estilização produzida a partir das acentuações de um dos instrumentos de percussão (o tamborim) em detrimento dos demais." (Garcia, 1999: 21-22).

As transformações sócio-políticas pelas quais o Brasil passou a partir do final dos anos 1950, e as transformações no universo musical popular, teriam contribuído para a formação de uma "estrutura de sentimentos" (Williams, 1977 *Apud* Cevasco, 2001), a "estrutura de sentimento da brasilidade (romântico) revolucionária", "(...) que perpassou boa parte das obras de arte a partir do fim da década de 1950" (Ridenti, 2006: 231). Esta estrutura de sentimentos seria perceptível na produção musical, adensando sua importância no contexto histórico em que se desenvolveu, e produzindo novos significados para as transformações sociais em curso. Tal estrutura de sentimentos, que articula o universo político ao musical, teria

---

[11] Embora acreditemos que haja analogias entre os processos de transformação sócio-politico-econômicos e os processos de transformação da música popular brasileira, o referencial da *revolução passiva* é aqui utilizado como um ângulo de visão sobre um contexto histórico específico, e não como "determinante" *a priori* das expressões musicais. Nesse sentido, concordamos com a acepção adotada por R. Williams de "determinação", em que a base material pode exercer pressão e impor limites às manifestações culturais [e não "prefigurar, prever, controlar" (Williams, 1977 *Apud* Cevasco, 2001: 139-145)], fazendo com que estas produzam novos significados para as experiências sociais. Desta forma, a estrutura material poderia apenas impor os limites mínimos e máximos às transformações culturais em curso, e não "determinar" mecanicamente a superestrutura. As múltiplas possibilidades das transformações culturais estariam dadas dentre estes limites, mas seu significado como produção social seria dado apenas pelo seu fazer específico e seu desenvolvimento próprio (sempre em contato com as transformações sociais, incorporando-as e fornecendo-lhe sentidos novos).

[12] A tal processo de busca de autonomia artística pelos agentes da Bossa Nova poderíamos somar o processo de busca de um *ethos* distinto, mais íntimo e autônomo em relação às práticas sociais tradicionais que acompanhavam a fruição musical de então. Segundo Napolitano, "David Treece qualifica a fase de afirmação da bossa nova como marcada pela 'intimidade doméstica', confirmada pelo lugar social do movimento: apartamentos, boates e grêmios estudantis. A partir destes espaços, o autor destaca o surgimento de um *ethos* bossa-novista, que arrastaria consigo toda a configuração posterior da música popular brasileira: das massas anônimas de espectadores passionais e entregues ao Carnaval nacional, surge uma comunidade mais autônoma, a 'inteligência jovem, de classe média urbana' e cosmopolita". (Napolitano, 2007: 71). A busca de autonomia estética é acompanhada de práticas sociais diferenciadas, mais adaptadas à modernidade musical que se buscava, e que reforçam a postura artística em questão.

[13] Sobre o assunto, vide: Garcia (2007).

contribuído para a formulação dos elementos ideológicos e estéticos implicados noção de legitimidade no campo da MPB. Dessa forma, em diálogo com as estruturas sociais, com a modernização da sociedade, e com a reformulação da identidade nacional, vão se definindo os elementos estéticos próprios à discussão interna ao campo, que serão submetidos ao escrutínio dos pares legítimos. O referencial de Pierre Bourdieu (1996) é aqui retomado para que se possa fazer uma interpretação de quais seriam os critérios, formulados no interior desse campo, que norteariam a noção de legitimidade implicada na sigla MPB, e também a distinção social dela resultante.

As temáticas do engajamento político para a modernização da sociedade através da superação do atraso, e da reformulação crítica da identidade nacional[14] faziam parte dessa estrutura de sentimentos. Estas questões teriam sido reformuladas *aos termos* do campo, transcrevendo-se em elementos musicais: engajamento com projetos de modernização da expressão musical para superar a tradição, e reformulação crítica da identidade musical brasileira. Nesse sentido, compreender a "estrutura de sentimento da brasilidade revolucionária" (Ridenti, 2006), mais ou menos comum aos músicos e ao seu público ampliado (ainda que com níveis de comprometimento distintos), seria um elemento a mais com que poderíamos contar para interpretar a noção de legitimidade artística que permeou o surgimento da sigla MPB, proporcionando um elo a mais entre a estrutura do campo e o contexto histórico do período.

Entende-se que essa renovação da expressão musical – cuja relevância consiste justamente em seu diálogo crítico com a tradição do samba, com a modernização da sociedade e com a idéia de identidade cultural – só é possível se há autonomia artística. Caso contrário, a MPB seria meramente um reflexo das transformações sociais em curso – perspectiva que contraria os pressupostos aqui mobilizados. É por este motivo que considero relevante para esta discussão a questão da autonomia artística, que faz com os agentes do campo realizem uma "mediação criativa" entre, de um lado, as questões relativas à modernização da sociedade, e de outro, o fazer artístico propriamente dito. A partir da revolução inaugural realizada pela Bossa Nova, o campo da MPB nos anos 60 teria atuado como um filtro, organizando o olhar para a tradição a partir de novos significados (Napolitano, 2007)[15] forjados a partir das demandas pela modernização da música popular e da própria sociedade. A estrutura do campo seria, portanto, a responsável pela "mediação criativa" entre a cultura política nacional-popular (que se desenvolveu no final dos anos 50 e nos anos 60) e as expressões musicais do período. Nessa "mediação criativa", as estruturas sociais seriam assimiladas não como um processo de osmose, quase mecânico, em que a água (ou, no caso, as estruturas sociais) passa de um lugar para outro mantendo a mesma composição. Essa "mediação criativa" equivaleria mais à idéia de prisma, que refrata a luz (ou as estruturas) alterando sua velocidade e seu ângulo, deixando transparecer um feixe de luz diferente do original. Dessa forma, a "mediação criativa" da música passaria a produzir novos significados sociais para as questões relativas à política, distintos dos significados produzidos pelo próprio universo político. A originalidade das expressões musicais daí resultantes conferiu novos significados às transformações sociais em curso no país, o que nos aproxima da perspectiva do *materialismo cultural*.

Creio que estes dois instrumentos analíticos principais – o princípio da mudança molecular e o conceito de campo – aliados ainda à perspectiva do materialismo cultural, sejam adequados à problemática em questão. Em primeiro lugar porque eles conferem ao objeto elementos da dinâmica ampla da sociedade na qual a MPB é gerada, e questões simbólicas internas à dimensão artística propriamente dita (e acredito que assim se agregue ao objeto uma dimensão teórica mais ampla que o estudo das particularidades da produção musical brasileira). Em segundo lugar, porque o mecanismo de transformação-conservação da sociedade (as mudanças moleculares), e o mecanismo básico de desenvolvimento e de estruturação do campo, que corresponde também a uma transformação-conservação (através de uma revolução inaugural que dá origem a diversas revoluções rituais por legitimidade artística), podem ser entendidos como expressões de um mesmo movimento, cuja principal característica é a da transformação-conservação. Cada um ao seu modo, estes referenciais encerram em si uma interpretação de certa ambiguidade (a da transformação-conservação), e a utilização deles seria interessante justamente por eles terem paralelo com a ambiguidade que caracteriza o objeto de estudo (Ridenti, 2006: 232).

A Bossa Nova e a subversão-conservação da tradição:

Conforme sinalizado anteriormente, neste trabalho tomamos como pressuposto a idéia de que a modernização capitalista empreendida pelo Estado brasileiro a partir dos anos 1950 se deu através da lógica da Revolução Passiva, caracterizada por mudanças moleculares, em que a modernização acelerada das forças produtivas (avalizada pela crença mais ou menos generalizada de que o atraso seria superado pela expansão do "moderno") não rompe com a ordem social vigente, tampouco elimina os elementos tradicionais da sociedade. Acreditamos que o universo político acima apresentado e o universo musical do período guardem semelhanças quanto à forma e à dinâmica das respectivas transformações em curso.

Os trechos reproduzidos a seguir das afirmações do historiador Marcos Napolitano podem ilustrar essa ambivalência do diálogo da Bossa Nova com a tradição do samba e com os mitos fundadores da musicalidade brasileira:

---

[14] Sobre identidade nacional brasileira, vide principalmente: Ortiz (2006).

[15] Por diferenças mais metodológicas do que de ponto de vista, consideramos aqui, diferentemente de Napolitano, que a partir da Bossa nova o *campo da MPB* teria atuado como um filtro da tradição. Na formulação de Napolitano, a Bossa Nova seria este "filtro": "É justamente o ambiente cultural da bossa nova, confrontado com o surgimento de artistas que não se limitavam aos seus conceitos musicais mais estritos, que acabará por redefinir o conceito de MPB. Em outras palavras, a bossa nova foi o filtro pelo qual antigos paradigmas de composição e interpretação foram assimilados pelo mercado musical renovado dos anos 60" (Napolitano, 2007: 70).

> Os músicos da década de 60 herdaram formulações estéticas e ideológicas socialmente enraizadas na forma de *mitos fundadores* da musicalidade brasileira e no reconhecimento do samba como música "nacional", fazendo com que muitos deles se propusessem a renovar a expressão musical sem romper totalmente com a tradição. Em outras palavras, o peso da tradição na música popular brasileira era considerável e se algumas vertentes do samba-canção (...) eram questionadas, o samba urbano carioca não era totalmente descartado, por mais "quadrado" que fosse seu ritmo. Mesmo os músicos mais identificados com a bossa nova, que apontavam para um afastamento em relação aos parâmetros expressivos e ao público tradicional da música popular, não rejeitaram o samba como gênero-matriz da música urbana brasileira. (...) Num certo sentido, esta característica expressou a linha de continuidade entre o universo musical anterior e posterior à bossa nova, exigindo uma crítica cuidadosa à idéia de ruptura radical, que vem fazendo *tábula rasa* da história musical anterior ao ano de 1959. (Napolitano, 2001: 25)

> A orquestra do samba, produto de uma ancestralidade que vinha das senzalas, passara pelo morro e chegara ao disco, transformava-se em material de uma performance minimalista que, a princípio, era sua negação, mas, ao mesmo tempo, sua continuidade (...). Portanto, vanguarda e tradição, samba e jazz, 'orquestra de percussão' e orquestra de câmara se encontravam, para espanto geral dos mais puristas. O passado já não era mais folclorizado, mas reapropriado como material estético da modernidade. O batuque ancestral era incorporado de maneira contida e funcional, conciliando o apelo ao corpo e o apelo à alma. (Napolitano: 2007: 69-70)

Apesar de Napolitano não ter se pautado pelos referenciais teóricos e pelas chaves analíticas aqui propostas, as afirmações acima parecem avalizar esta interpretação, não só pelos termos utilizados, mas principalmente pela dinâmica que descrevem: a da mudança-conservação no universo musical. Dessa forma, podemos afirmar que existem semelhanças entre a transformação da música popular, descrita por Napolitano, e os processos político-econômico-sociais da década de 1950 e meados da década de 1960 no Brasil.

Há nesses dois universos uma demanda por renovação – entendida como modernização – que se processou sem um rompimento abrupto ou definitivo com a tradição, assim como no Modernismo. A demanda por modernização nos anos 50 e 60, e a forma como se processaram as mudanças no Brasil rumo a essa modernização (de maneira molecular) perpassou as diversas esferas que estruturam a vida social, como a política e a cultura.

Outra semelhança entre esses dois universos seria a existência de projetos de reformulação da identidade nacional: no caso da política, isso remete ao projeto das elites de aceleração do desenvolvimento e integração nacional através do Estado que conduziria o país à modernização; e, no caso da música, isso remete à discussão interna ao campo sobre a inserção legítima de modernos elementos da brasilidade no cancioneiro popular, sendo a estrutura do campo o fio condutor desse processo[16]. Para o projeto bossanovista de modernização da identidade cultural brasileira, o elemento inovador seria principalmente a reformulação do ritmo do samba (inovação que se legitimaria a partir de sua ligação crítica com nosso gênero mais tradicional), além da generalização da harmonização dissonante (que já existia, mas não era usual até então). Além disso, a nova forma de fruição, mais intimista e mais adaptada à modernização musical em curso, também faria parte da idéia de identidade cultural preconizada por esses músicos, em que a "moderna" Bossa Nova, e não só o samba, poderia se tornar "o cartão postal sonoro" do Brasil. Assim, a reformulação da identidade nacional como porta de entrada para o "moderno", e a particular relação entre o tradicional e o moderno (em que eles não se excluem mutuamente), eram questões que permeavam direta ou indiretamente o universo político, e também o universo musical.

A crença na expansão do "moderno" para se superar o atraso sócio-cultural era o valor legitimador das mudanças moleculares a que se deu início. Essa crença era compartilhada, ainda que de maneiras distintas, por diversos segmentos sociais: pelas elites políticas, por parcelas do sindicalismo, pela *intelligentzia* (sobretudo pelos intelectuais do ISEB – Instituto Superior de Estudos Brasileiros), por parcela da esquerda (especialmente o Partido Comunista Brasileiro), e também por alguns artistas interessados na modernização das manifestações artísticas – e talvez do mercado consumidor. Havia assim diferentes "projetos modernizantes", colocados em prática pelos atores que reuniam condições capazes de projetar e tornar evidentes tais projetos, e assim colocar em andamento as transformações moleculares já em curso na sociedade em suas respectivas áreas de atuação.

Mas para se colocar em prática um "projeto modernizante" na música popular, e que renovasse a expressão musical, seria necessário erodir as bases de legitimação do antigo "poder instituído" no universo musical: o samba. Nesse sentido, as primeiras críticas ao padrão composicional estabelecido como legítimo eram dirigidas justamente ao seu elemento mais característico: o ritmo sincopado.

A síncope é um recurso largamente utilizado em diversos gêneros musicais, seja como especulação teórica, seja como enriquecedora da divisão do tempo sonoro (Andrade *Apud* Garcia, 1999: 159). No samba, a acentuação do segundo tempo do compasso binário é forte, e é marcada pelo surdo. A famosa "batida" Bossa Nova criada por João Gilberto

---

[16] Para Bourdieu (1996), há "necessidades" inerentes ao campo num determinado momento, que tanto conduzem seu desenvolvimento, como estruturam seu funcionamento. Por este motivo, acreditamos que, da mesma forma que o Estado (e o conflito de poderes em seu interior) conduz a modernização conservadora, no universo musical, quem assume o papel de indutor das transformações é a estrutura do campo. O "gênio criador" do artista se revelaria, dessa forma, não apenas a partir de sua sensibilidade e de suas livres-associações (perspectiva que ignora o espaço em que o artista está inserido e a posição que nele ocupa). Ele se revelaria na sensibilidade que o artista tem de captar as "necessidades" que estruturam o funcionamento do campo, e também na capacidade do artista em transformá-las em manifestações que expressem sua individualidade e singularidade (originadas a partir do habitus e de seus interesses momentâneos). Para Bourdieu, o artista seria uma antena de sua época, que capta a mais sutil vibração e a expressa artisticamente, o que não desmerece suas qualidades sensíveis. A análise sociológica não diminuiria o valor dessa sensibilidade, mas, ao contrário, reforçaria sua importância, visto que tal sensibilidade é a única capaz de captar a "necessidade singular" do objeto (Bourdieu, 1996: 15).

reformula justamente este aspecto: ao realizar a "síntese da batucada do samba realizada ao violão", João Gilberto colocou o surdo do samba no bordão do violão (corda que dá a marcação rítmica da canção), acentuando igualmente o primeiro e o segundo tempos do compasso, funcionando como uma espécie de "metrônomo" da execução (Garcia, 1999: 25-38). Este era um procedimento formal incomum ou pouco utilizado até então na tradição musical consolidada. Isso, aliado a outros procedimentos estéticos incorporados pela Bossa Nova (como a harmonização dissonante e a dicção intimista) conduziu a uma nova forma de fruição estética, menos eloquente e mais adaptada aos anseios das classes médias. Tais procedimentos equivalem ao movimento de renovação das mudanças moleculares desencadeadas pela Bossa Nova.

Não obstante, outro elemento característico do samba foi alterado pela "batida" de João Gilberto: o tamborim. Se no samba ele é tocado de maneira irregular, recortando os compassos, na "batida" de João Gilberto (em que o tamborim é representado pelos três dedos que executam o acorde) ele ganha um desenho que até então não existia de forma isolada no universo cancional popular brasileiro. Mas isso não significou a fixação de um padrão único para a execução do tamborim ao violão: João Gilberto, por vezes na mesma música, variava esse padrão do tamborim. E essas inúmeras variações acabam por reconduzir (ainda que por procedimentos formais distintos daqueles realizados no samba) o ritmo da Bossa Nova à mesma acentuação rítmica do samba, gênero base de toda a reformulação preconizada por João Gilberto. Por este motivo, muito mais do que pelas transformações melódico-entoativas e harmônicas fixadas pela Bossa Nova, é que se diz que a "batida" de João Gilberto envolve uma contradição sem conflitos: ao mesmo tempo em que ele altera o acento rítmico do surdo através do bordão do violão, o tempo de execução dos acordes (que equivale aos recortes do tamborim) reconduz o ritmo modificado pela "batida" à sua estrutura inicial, tradicional no padrão composicional do samba (Garcia, 1999: 45-49). Tais procedimentos formais, frutos do "direito à pesquisa estética" garantido pelo Modernismo, equivalem ao movimento de conservação das mudanças moleculares desencadeadas pela Bossa Nova.

Ou seja, a crítica de João Gilberto ao elemento rítmico mais característico do samba – a síncope – visava erodir as bases de sua legitimação, mostrando que se podia fazer um samba diferente sem sua acentuação rítmica característica. Por outro lado, a execução do tamborim ao violão reitera a formulação rítmica original proveniente da tradição do samba. João Gilberto alterou significativamente o ritmo do samba sem, contudo, deixar de produzir sambas. A "batida" Bossa Nova seria assim uma "maneira" particular de tocar samba – que no caso de João Gilberto era tocado ao violão – e não um gênero em si. (Garcia, 1999: 96)

Percebe-se que com a Bossa Nova há uma grande transformação no padrão composicional da música popular urbana, sendo ela a revolução inaugural do campo ou o "grande salto" rumo à modernização da MPB[17]. O fato de o samba ter sido alterado e ao mesmo tempo reiterado pela Bossa Nova deslegitima a idéia de que os elementos formais do samba tradicional, especialmente a síncope, seriam os únicos capazes de deter os procedimentos musicais que expressariam a brasilidade e a identidade cultural brasileira. Por também poder ser considerada uma modalidade de samba, sincopado de maneira distinta do samba tradicional – cujas gravações eram cada vez mais consumidas – a Bossa Nova passou igualmente a deter estes elementos da brasilidade. E foram justamente estes os elementos estratégicos mobilizados pela Bossa Nova na luta por autonomia e legitimidade em relação às demais expressões musicais do período. Isso por intermédio dos agentes social e musicalmente habilitados para tanto (ou com *habitus* e *capital social* que os capacitassem para tais estratégias estéticas), como João Gilberto e Tom Jobim.

Se a necessidade de modernização era percebida por diversas esferas sociais, os agentes da Bossa Nova perceberam tal necessidade de uma maneira muito particular, e responderam a essa demanda de uma maneira peculiar: re-significando os elementos formais da tradição do samba. Esta teria sido a "mediação criativa" entre as estruturas sociais e o fazer artístico autônomo realizada pela Bossa Nova, em que a "criatividade" dessa mediação reside justamente no ineditismo dos procedimentos artísticos, sobretudo os elementos rítmicos, formulados por João Gilberto – que afirma ter tido inspiração nos "requebros das lavadeiras de Juazeiro" (Garcia, 1999: 19)[18].

Dessa forma, um segmento social diferente ia se impondo no universo musical: se o samba era ligado às classes populares (ainda que ele já fosse disseminado por setores médios da sociedade, sobretudo pela ampla radiodifusão do samba-canção), a Bossa Nova era ligada às classes médias (estratificação social responsável pelo *habitus* e pelo *capital musical* diferenciados de seus agentes). As classes médias, além de imporem novas formas de fruição e consumo musical, iam dessa forma assumindo maior protagonismo na reformulação da identidade cultural brasileira. E essa transformação-conservação

---

[17] Se, conforme apontamos anteriormente, a maior qualidade do artista é a de ser a "antena" de sua época (Bourdieu, 1996: 15), sem que isso desmereça suas qualidades sensíveis, pode-se dizer que João Gilberto notabilizou-se exatamente por esse motivo. Ele teria captado a demanda por renovação da expressão musical já presente nas obras de Dick Farney, Johnny Alf, e até mesmo na de Tom Jobim na fase anterior a 1958. Mas acreditamos ser de João Gilberto o "grande salto" justamente por ele ter sintetizado e sistematizado os elementos musicais implicados nessa demanda por modernização, como a crítica à eloqüência vocal e rítmica do samba tradicional (e suas formas de fruição), e a utilização da harmonização dissonante. Sua legitimidade diante dos pares reside nesse aspecto: João Gilberto percebeu, com inegável perspicácia, o momento crítico pelo qual vivia toda uma geração de músicos populares. Compreendeu quais eram os elementos formais que deveriam ser re-significados, e, com uma reconhecida singularidade artística, re-equacionou todas essas questões com sua "batida" – marca maior de sua originalidade. Assim, a Bossa Nova (movimento que ganha tal denominação após a sistematização de João Gilberto) seria a primeira mudança molecular da fase moderna da música popular, sendo fruto tanto da demanda por modernização e das "necessidades" do campo, como dos elementos que antes se encontravam dispersos na produção musical anterior a 1958.

[18] Tal afirmação de João Gilberto abre duas outras discussões: se o samba originou-se no Rio de Janeiro sob a influência dos ranchos e dos sambas-de-roda baianos, até que ponto, com tal afirmação, João Gilberto reafirma sua filiação ao samba; e ainda, se interpretarmos a obra de João como um desenvolvimento do trabalho de Caymmi levado às últimas conseqüências (o que é uma idéia sociologicamente pertinente, porém musicalmente polêmica), João Gilberto não teria realizado, retomando alguns aspectos do ideário modernista do início do século XX, um "acerto de contas" com o monopólio carioca sobre os "louros" dos aspectos musicais da identidade nacional (regionalismo responsável por um tardio reconhecimento sociológico – não mercadológico – da obra de Luis Gonzaga). Estas, contudo, são hipóteses que não poderão ser desenvolvidas aqui.

empreendida pela Bossa Nova teria criado as condições para que essa nova estética fosse se tornando hegemônica no nascente campo da MPB, e consequentemente, se tornasse o substrato das transformações subsequentes nesse campo.

Deve-se ressaltar, contudo, que a Bossa Nova não excluiu o samba do cancioneiro popular urbano. Estas estéticas conviviam, afinal, a Bossa Nova não excluiu o consumo de samba do cenário musical, nem em sua forma tradicional tampouco o samba-canção bolerizado, comercialmente fortes nos anos 50 (Napolitano, 2001: 26; 2007: 70). Entende-se que este foi um processo de luta por legitimidade e hegemonia por parte da Bossa Nova em relação ao samba, em que a coexistência é necessária para que haja "disputas fraternas". E é exatamente a partir dessa luta simbólica por legitimidade – que não é uma luta por extermínio do concorrente – que se dá o processo de autonomização de um campo.

Diante do exposto, acreditamos que a primeira mudança molecular na fase moderna da música popular tenha sido a Bossa Nova. Isto desencadeou uma mudança na composição das forças – sociais e estéticas – que constituíam a música popular urbana brasileira. A partir da mudança molecular alavancada pela Bossa Nova, iniciaram-se outras tantas mudanças moleculares no campo. Dados os limites deste trabalho, não se poderá aprofundar a discussão sobre os elementos estéticos nelas implicados. Mas acreditamos que a partir da Bossa Nova, e, posteriormente, a partir de sua "nacionalização" pelos músicos ditos engajados com a realidade brasileira, teria havido ao menos duas outras grandes mudanças moleculares do mesmo peso simbólico que a primeira: a Canção de Protesto e o Tropicalismo (a primeira representada por uma volta às tradições, e a segunda por uma radicalização do projeto modernizante da música popular brasileira). Os motivos das escolhas estéticas dessas duas tendências relacionam-se tanto ao contexto histórico pelo qual o Brasil passava (em que o regime autoritário impunha limites à produção cultural), como ao desenvolvimento do próprio campo (em que as escolhas são determinadas por lutas simbólicas anteriores, pelos interesses momentâneos de seus agentes, e pelas próprias "necessidades" do campo salientadas por Bourdieu). Mas estes são assuntos que não poderão ser desenvolvidos neste momento, e serão retomados oportunamente.

Com o desenvolvimento do campo da MPB, e com o surgimento de tendências que discutiam mais explicitamente a questão da identidade cultural e do engajamento político (como a Bossa Nova "nacionalista" que conduziu à Canção de Protesto), foi havendo uma maior identificação dos agentes desse campo com aquilo que Ridenti chama de "estrutura de sentimentos da brasilidade revolucionária" (Ridenti, 2006). Ao passo que a identificação dos agentes da Canção de Protesto com essa "estrutura de sentimentos" era ampla, a identificação dos agentes do Tropicalismo se dava de maneira muito mais crítica [indicando o fim das "coordenadas históricas" – presentes na sociedade brasileira desde o final dos anos 50 – que nortearam a "estrutura de sentimentos" (Ridenti, 2006: 246)]. Esta "estrutura de sentimentos", por permear o tanto o universo político como o cultural, adensa a importância da música popular caracterizada como MPB no contexto histórico em que ela se desenvolveu, pois confere significados mais amplos àquela manifestação particular. A "estrutura de sentimentos da brasilidade revolucionária", a partir da experiência da MPB, acabou por organizar concepções e práticas da vida social de então. Um exemplo disso seria a identificação do público dos Festivais com uma ou outra tendência da MPB, o que levava a um posicionamento que se relacionava não apenas ao universo musical, mas às coordenadas históricas mais amplas dessa "estrutura de sentimentos". Dessa forma, produziam-se novos significados para as transformações sócio-políticas e culturais em curso. Não poderemos desenvolver o assunto nesse momento, mas vale ressaltar que à medida que a identificação dos músicos com essa "estrutura de sentimentos" ia acontecendo (ainda que de formas muito distintas em cada tendência), iam também se definindo melhor quais eram os elementos que compunham a legitimidade das estéticas que adentravam na luta simbólica por autoridade artística no campo da MPB.

Considerações finais: Modernismo e Bossa Nova, expressões de um mesmo traço cultural:

Diante da argumentação apresentada, pode-se dizer que a "contradição sem conflitos" de João Gilberto que deu origem à Bossa Nova, além de ter iniciado o ciclo de autonomização do campo da MPB, desencadeou uma série de experiências musicais cujo desenvolvimento histórico nos anos 1960 se deu de maneira molecular: em que a mudança não exclui a tradição, mas a reinventa a partir de interesses presentes. Tal relação "fraterna" com a tradição estaria presente tanto na Bossa Nova como no Modernismo (ao menos em sua segunda fase, mais nacionalista e menos "destruidora" do que a primeira).

Conforme fora salientado anteriormente, uma das conquistas do Movimento Modernista detectadas por Mário de Andrade foi o direito dos artistas à pesquisa estética. Acreditamos que João Gilberto tenha se apoiado nessa conquista para propor sua reformulação rítmica do samba. Sua trajetória artística anterior à eclosão da Bossa Nova no início dos anos 1950 no Rio de Janeiro (em que ele era cantor num conjunto vocal chamado Garotos da Lua, tendo logo abandonado o grupo mesmo tendo gravado diversos compactos) sinaliza uma insatisfação pessoal com os rumos da música popular. E essa insatisfação individual exprimiria um sentimento mais geral no meio musical carioca dos anos 1950. Após uma temporada na cidade de Porto Alegre, no estado do Rio Grande do Sul, em que pôde se dedicar completa e plenamente ao violão (diferentemente do tempo em que cantava com os Garotos da Lua), e após um período de pesquisa musical que o levou a buscar inspiração nos "requebros das lavadeiras de Juazeiro" (cidade do estado da Bahia), João Gilberto pôde apresentar os resultados de sua pesquisa formal sobre a rítmica do samba. Tais resultados consistiam em uma experimentação estética extremamente complexa se for considerada a tradição musical popular brasileira, que apesar de rica e diversificada, não havia ainda desenvolvido plenamente suas potencialidades criativas como o fez João Gilberto.

Este procedimento "culto" de pesquisa formal sobre os elementos da musicalidade popular[19] resulta numa expressão musical reconhecidamente complexa. E isto aproximaria a Bossa Nova do Modernismo. Ambas as expressões, a despeito de suas inúmeras diferenças e de suas peculiaridades, teriam contribuído, cada qual à sua forma, para que as barreiras entre o erudito e o popular fossem sacudidas, rearticulando a dialética entre o local e o cosmopolita apontada por Antônio Cândido como traço cultural marcante da vida artística brasileira. A forma característica da Bossa Nova – a "batida" – foi elaborada incorporando intrinsecamente à sua estrutura elementos de origem incontestavelmente popular e local. Mas isso não se constituiu numa barreira à universalização do elemento local incorporado a ela: o reconhecimento nacional e internacional alcançado pela Bossa Nova atestariam sua validade como expressão artística cosmopolita. Da mesma forma que o samba, a Bossa Nova também passa a ser referência na noção de identidade musical brasileira, justamente por também deter os elementos de uma determinada concepção de "brasilidade". Contudo, diferentemente do samba (que pode ser considerado como dado local exótico), a Bossa Nova universaliza o dado local de que é fruto direto. E tal universalização se dá não só por seus elementos formais, mas também pelo tipo de fruição que a Bossa Nova requer: intimista, atenta aos detalhes trazidos pela pesquisa estética, e adaptada à sentimentalidade burguesa.

Mário de Andrade formulava sua crítica cultural e preconizava "respostas" a partir de um "lugar social" específico, situado no âmbito de uma elite intelectual que procurava de alguma maneira se identificar com a sociedade brasileira, "reinterpretando as *deficiências* dessa sociedade, supostas ou reais, como *superioridades* (...), sentimento de triunfo que (...) define a originalidade própria do Modernismo na dialética do geral e do particular" (Cândido, 2000: 110). A Bossa Nova, à revelia do projeto musical de Mário, teria proporcionado uma das "respostas" possíveis ao conjunto de questões evidenciadas pelo Modernismo ("resposta" essa determinada tanto pela estrutura do campo, como pelo *habitus* e interesse de João Gilberto naquele momento). Mas estas "respostas" não partiram do mesmo "lugar social" da crítica cultural de Mário. Elas partiram dos segmentos médios da sociedade, que, nos meios urbanos, se adensavam com a crescente industrialização. Os músicos populares que proporcionaram a autonomização do campo da MPB (e o correspondente lançamento de um segmento inédito no mercado fonográfico) assumiram o papel de crítica cultural que os intelectuais dos anos 1920 haviam desempenhado, sinalizando pelo menos quatro mudanças importantes não previstas por Mário: 1) a importância dos meios de comunicação e do mercado fonográfico para a legitimação – e não apenas para a deturpação – de estéticas populares; 2) a importância da cultura popular urbana, já normativamente impregnada de elementos internacionais, na construção da identidade nacional (e que mesmo não sendo "pura" e autenticamente brasileira, como queria Mário, se revelou muito mais do que simples repositório temático, sendo tal cultura urbana ao mesmo tempo substância e forma da expressão artística)[20]; 3) a mudança de estatuto da música popular urbana (que passaria a ter elementos legitimadores ligados aos procedimentos eruditos); e 4) a mudança de "lugar social" da crítica cultural e das "respostas" às importantes questões da vida artística brasileira (que cambiou do universo erudito para o popular).

Considerando estes quatro pontos não previstos por Mário, podemos dizer que a Bossa Nova teria realizado o projeto modernista de nacionalização da música, mas de uma maneira distinta daquela preconizada nos anos 1920. João Gilberto, ao incorporar "subversivamente" a tradicional cultura popular local à sua "batida" Bossa Nova, ele teria universalizado o elemento local no qual se apoiou. E a partir disso, a Bossa Nova passaria a figurar ao lado de outras manifestações no panorama internacional e levando sua contribuição singular ao patrimônio espiritual da humanidade – objetivo último das propostas de nacionalização musical defendida por Mário de Andrade.

Comparando-se os procedimentos formais da Bossa Nova aos cinco pontos propostos por Mário, podemos tirar algumas conclusões preliminares. Em relação ao primeiro ponto, pode-se dizer que, diante a legitimidade da Bossa Nova entre os pares do campo no Brasil, e diante o consumo ampliado dos discos bossanovistas, é muito provável que os brasileiros de um dado segmento social (até então mal representado na noção de identidade musical), tenham sentido alguma identificação com tal proposta musical. A "promessa de felicidade" que caracteriza a Bossa Nova (Mammì, 1992) expressaria a alma do povo que a criou – ainda que haja aí um corte de classe não previsto por Mário. Em relação ao segundo ponto: apesar das críticas que se faz em relação à Bossa Nova por sua afinidade e semelhança com o jazz norte-americano (crítica esta mais de cunho ideológico do que de caráter musicológico), há estudos que mostram que isso se dava mais num plano aparente – ou ainda no plano da fruição burguesa – do que em suas estruturas formais. O ritmo da batida Bossa Nova, além de sua estrutura harmônica menos propensa à improvisação do que o jazz, distinguem a Bossa Nova da "vontade de potência" do jazz (Mammì, 1992). Assim, mesmo fazendo parte de uma fruição adaptada ao gosto burguês e a um segmento específico da produção de discos, a Bossa Nova não se caracteriza pela imitação dos modelos europeus ou norte-americanos, mas sim

[19] Este procedimento de pesquisa formal e experimentação, que caracteriza o universo cultural erudito, pode ser evidenciado também na obra de outros compositores da Bossa Nova, como na de Vinícius de Moraes e Tom Jobim, por exemplo. A parceria entre eles se deu a partir da peça *Orfeu da Conceição* (1956), escrita por Vinícius, que adaptava o mito grego à "tragédia carioca". Por tal experimentação, a peça-musical necessitava de um compositor que trouxesse procedimentos estéticos do universo culto ao universo composicional popular, mas de maneira que eles fossem compreendidos por um público amplo. E isso só seria possível se o compositor dominasse os procedimentos tanto eruditos como populares – característica marcante em Tom Jobim.

[20] Dizemos normativamente impregnada de elementos internacionais por sua permeabilidade à *paisagem sonora* urbana do Rio de Janeiro. Nessa paisagem sonora, em que se gestava uma sensibilidade mais intimista experimentada nas boates e nos apartamentos, alguns elementos da música internacional também se faziam muito presentes, como evidenciam os fã-clube Farney/Sinatra e a influência da música norte-americana (sobretudo o jazz). Isso sem que a musicalidade brasileira fosse exterminada ou substituída por tais elementos internacionais. Foi justamente a incorporação *sui generis* desses elementos que propiciou que a "batida" Bossa Nova e a canção entoada como a fala cotidiana sem grandeloqüências funcionassem, ao mesmo tempo, como substância e principalmente forma de um conteúdo local que se universalizou. Assim, não seria a cultura popular "pura" que seria incorporada à música brasileira. A originalidade desta advém justamente de seu trânsito com outras culturas através de formas estéticas essencialmente locais.

por ser uma expressão autêntica. Os elementos não previstos por Mário de Andrade talvez sejam o corte de classe que se fez da cultura popular (que mesmo sendo uma expressão das classes médias urbanas, ainda assim constitui-se numa expressão popular), e também o papel desempenhado pelas indústrias da cultura na disseminação dessa expressão artística que deu origem ao segmento MPB na indústria fonográfica brasileira. O terceiro e o quarto pontos são claros: a Bossa Nova emancipou-se de formas inautênticas de música tanto por sua busca de autonomia estética, como por legitimar-se nesse campo ao pensar criticamente toda a tradição popular, incorporando-a de forma heterodoxa ao plano do conteúdo, e, principalmente, em seu plano formal. Porém, diferentemente do que Mário de Andrade acreditava, essa cultura popular "autêntica" não se situava apenas nas regiões periféricas do capitalismo brasileiro, ou em lugares recônditos afastados da civilização industrial. Essa cultura "autenticamente brasileira" situava-se também nos morros cariocas, lugares onde se deu a transformação dos batuques em samba.

E em relação ao quinto e último ponto das propostas nacionalizantes de Mário de Andrade, pode-se dizer que a universalização do local através da forma estética realizada pela Bossa Nova levou a contribuição singular brasileira ao patrimônio espiritual da humanidade, haja visto seu consumo ampliado e distintivo no mundo todo mesmo após cinquenta anos de existência. Ainda que os quatro primeiros pontos das propostas de Mário tenham se dado na Bossa Nova de forma distinta do que a imaginada nos anos 1920, o último ponto – que se constitui no objetivo último dos quatro primeiros pontos – teria sido realizado por completo, o que nos permite dizer que a Bossa Nova teria realizado o projeto modernista de nacionalização da música. Mas não partindo do universo erudito, bebendo do popular e retornando ao erudito, como acreditava Mário, mas ao contrário, "por baixo": partindo da incorporação do elemento popular à sua forma, utilizando procedimentos eruditos de pesquisa e experimentação, e definindo-se como uma expressão eminentemente popular. E mesmo após a Bossa Nova, as temáticas do local e do universal reaparecem na MPB dos anos 1960: o projeto coletivo da Canção de Protesto se aproxima da concepção nacionalizante, enquanto o movimento Tropicalista re-equaciona novamente a dialética do local e do universal, mas de uma maneira distinta daquela realizada pela Bossa Nova.

Assim, as transformações moleculares da música popular a partir da Bossa Nova, ao darem "respostas" diferentes às problemáticas levantadas pelos modernistas, evidenciam a existência de um fio condutor na história das manifestações artísticas brasileiras. Esse fio condutor, tomado como traço cultural amplo, seria a dialética do particular e do geral, que se manifesta, tanto no Modernismo como na Bossa Nova, de maneira em que a inovação não rompe com a tradição. E esse traço cultural teria suas raízes em determinadas coordenadas históricas locais, relacionadas ao processo de *modernização conservadora* (ou ainda de *revolução passiva*) que caracterizou a dinâmica das transformações políticas e sociais ocorridas com o processo de industrialização do Brasil no decorrer do século XX. Tais coordenadas históricas, ao permearem diversos momentos da produção cultural brasileira, fizeram com que a forma *molecular* das transformações do universo político tenha contagiado também o universo cultural. Seria o *molecular* – em que a inovação não exclui a tradição, dando origem a novas modificações – o mecanismo responsável pelo re-equacionamento do local e do universal na Bossa Nova.

Pela centralidade que a música popular ocupa nas práticas sócio-culturais brasileiras, pode-se dizer que o campo da MPB seria uma instituição cultural privilegiada para se observar a maneira pela qual a produção cultural realiza uma "mediação criativa" dos elementos constitutivos da estrutura sócio-política de uma sociedade. O funcionamento interno do campo da MPB (inaugurado pela re-significação e re-apropriação da tradição como "material estético da modernidade" promovida por João Gilberto) fez com que o velado mecanismo *molecular* das transformações sócio-políticas fosse legitimamente incorporado às suas estruturas. E esse mecanismo constitutivo da estrutura do campo, por re-equacionar a relação entre a inovação musical (a partir de então apoiada no procedimento erudito universal de experimentação musical) e a tradição popular local, inscreve tal campo na dinâmica descrita por Antônio Cândido, sendo a Bossa Nova uma expressão popular local de validade universal.

Referências Bibliográficas:

Andrade, Mário. (2006). *Ensaio sobre a música brasileira*. Belo Horizonte, MG: Ed. Itatiaia, 4ª ed.

Bourdieu, Pierre. (1996). *As Regras da Arte*. SP: Cia. Das Letras.

Caldeira, Jorge. (2007). *A Construção do Samba*. SP: Mameluco.

Calil, Carlos Augusto. (2006). Viagem pessoal e missão institucional. In: C.D. *Missão de Pesquisas Folclóricas*. SESC-SP/Secretaria Municipal de Cultura-SP/Centro Cultural São Paulo, LAMI - Laboratório de Acústica Musical e Informática da ECA/USP, No. Série: CDSS005/06.

Cândido, Antônio. (2000). Literatura e Cultura de 1900 a 1945 (panorama para estrangeiros). In: *Literatura e Sociedade*. SP: Publifolha, 8ª ed.,101-126.

_____. (2004). Dialética da Malandragem. In *O Discurso e a Cidade*. RJ: Ouro sobre Azul; SP: Duas Cidades, 15-129.

Cevasco, Maria Elisa. (2001). *Para ler Raymond Williams*. SP: Ed. Paz e Terra.

Coutinho, Carlos Nelson. (1992). As Categorias de Gramsci e a realidade brasileira. In: *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. RJ: Campus, 2ª ed., 119-137.

Dicionário de Música Zahar. 1985. RJ: Zahar.

Freyre, Gilberto. (2000). *Casa Grande & Senzala*. SP: Ed. Record, 39ª ed.

Garcia, Miliandre. (2007). *Do Teatro Militante à Música Engajada: a experiência do CPC da UNE (1958-1964).* SP: Perseu Abramo.
Garcia, Walter. (1999). *Bim Bom: a Contradição sem Conflitos de João Gilberto*. SP: Paz e Terra.
Faoro, Raymundo. (1994). A Modernização Nacional. In: *Existe um Pensamento Político Brasileiro?* SP: Ática, 97-115.
Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence. (1997). *A Invenção das Tradições*. SP: Paz e Terra.
Hollanda, Sérgio Buarque. (1969). O homem cordial. In: *Raízes do Brasil*, RJ: Livraria José Olympio Editora, 5ª ed., 101-112.
Mammì, Lorenzo (1992). João Gilberto e o projeto utópico da Bossa Nova. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 34, 63-70.
Moura, Roberto M. (2004). *No Princípio, Era a Roda: um estudo sobre samba, partido-alto e outros pagodes*. RJ: Rocco.
Napolitano, Marcos. 2001. *Seguindo a Canção: Engajamento Político e Indústria Cultural na Música Popular Brasileira (1959-1969)*. SP: Anablume: Fapesp.
_____. (2007). *A síncope das idéias: a questão da tradição na música popular brasileira*. SP: Ed. Fundação Perseu Abramo.
Ortiz, Renato. (2001). *A Moderna Tradição Brasileira - Cultura Brasileira e Indústria Cultural*. SP: Ed. Brasiliense, 5ª ed., 3ª reimp.
_____. (2003). A porosidade das fronteiras nas Ciências Sociais. In: *A Sociologia de Pierre Bourdieu*. SP: Olho D'Água.7-29.
_____. (2006). *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. SP: Brasiliense, 5ª ed., 7ª reimp.
Ridenti, Marcelo. (2006). Artistas e política no Brasil pós-1960: itinerários da brasilidade. In: M. Ridenti; E. Rugai Bastos & D. Rolland (Orgs.), *Intelectuais e Estado*. Belo Horizonte, MG: Ed. UFMG, 229-261.
Sandroni, Carlos. (2001) *Feitiço Decente: transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933).* RJ: Zahar: Ed. UFRJ.
Sodré, Muniz. (1998) *Samba, o dono do corpo*. RJ: Mauad, 2ª ed.
Vianna, Hermano. (2004a) *O Mistério do Samba*. RJ: Zahar: Ed. UFRJ, 5ª ed.
Vianna, Luiz Werneck. (2004b). Caminhos e descaminhos da revolução passiva à brasileira In: *A Revolução Passiva – Iberismo e Americanismo no Brasil*. RJ: Revan, 2ª ed., 43-58.
Vieira, Ney. (1994). *Os reinos da modernização conservadora: um conceito à luz da sociologia histórica comparada*. Dissertação de mestrado em Sociologia. FCL/UNESP – Araraquara.
Santos, José Farias dos. (2004). *Luiz Gonzaga: A Música como Expressão do Nordeste.* SP: IBRASA.
Severiano, Jairo. (2008). *Uma História da Música Popular Brasileira: Das origens à modernidade*. SP: Ed. 34.
Tatit, Luiz. (2004). *O Século da Canção*. Cotia, SP: Ateliê Editorial.
Travassos, Elizabeth. (2000). *Modernismo e música brasileira*. RJ: Zahar, 2ª ed.
Williams, Raymond. (1977). *Marxism and Literature.* Oxford: Oxford Press.
Wisnik, José Miguel. (2004). Getúlio da Paixão Cearense. In: SQUEFF, Enio & Wisnik, J. M. *O Nacional e o Popular na Cultura Brasileira.* SP: Brasiliense, 2ª ed., 2ª reimp., 129-191.
_____. (2008). *Veneno Remédio- o futebol e o Brasil*. SP: Cia. Das Letras.

Referências Discográficas:

João Gilberto. (1958) 78 r.p.m. *Chega de Saudade*. Odeon.
Música Tradicional do Norte e Nordeste - Missão de Pesquisas Folclóricas (1938) - Mário de Andrade. (2006). C.D. *Missão de Pesquisas Folclóricas.* SESC-SP/Secretaria Municipal de Cultura-SP/Centro Cultural São Paulo, LAMI - Laboratório de Acústica Musical e Informática da ECA/USP, No. Série: CDSS005/06.

Uma estética, muitas culturas: a percepção multicultural do Teatro do Oprimido a serviço da fruição artística e da ampliação dos direitos sociais em Moçambique[1]

Elizabete Sanches Rocha
Universidade Estadual Paulista
bsanches@netsite.com.br

Resumo: A Estética do Teatro do Oprimido, criada por Augusto Boal, aponta para as possibilidades de se atuar socialmente pela arte, permitindo a fruição estética e o alcance de objetivos pacificadores em sociedades em conflito ou sob variadas formas de opressão. Para tanto, esta estética aposta na arte como um espelho das relações humanas. Pelo Teatro Fórum, uma das técnicas usadas pelo TO, o opressor pode se colocar no lugar do oprimido e se enxergar como agressor, e oprimidos, por sua vez, podem compreender suas capacidades de libertação e de superação. Pelo Teatro Legislativo, outra técnica aplicada pelo TO, leis são sugeridas pela participação popular, através do teatro. O multiculturalismo, muitas vezes pouco compreendido tanto por setores progressistas quanto conservadores, constitui uma matriz

[1] Agência financiadora: Fundação para o Desenvolvimento da UNESP – FUNDUNESP.

desta estética. O TO parte do princípio de que todas as sociedades são complexas e algumas pessoas são incapazes de perceber as sutilezas existentes em outras culturas, pois só conseguem enxergar a sua própria. Este pensamento vai ao encontro da reflexão de Boaventura de Sousa Santos, ao alertar para a limitação de uma visão cultural egocêntrica, uma vez que todas as culturas são incompletas. Santos, ao propor a "hermenêutica diatópica", esclarece que o objetivo não deve ser atingir a completude, mas alargar o nosso conhecimento sobre as incompletudes de cada cultura, e isso só é possível pelo reconhecimento mútuo e pelo diálogo. Pretende-se demonstrar, pelos resultados de nossa atual pesquisa de pós-doutorado, a relevância desta percepção multicultural na estética do TO em sua bem-sucedida atuação em Moçambique.

> Quanto mais fundo penetrar dentro
> de mim mesmo, mais próximo
> estarei do Outro, meu semelhante.
>
> Augusto Boal

Introdução

A Estética do Teatro do Oprimido, criada por Augusto Boal, aponta para as possibilidades de se atuar socialmente pela arte, permitindo a fruição estética e o alcance de objetivos pacificadores em sociedades em conflito ou sob variadas formas de opressão. Para tanto, esta estética aposta na arte como um espelho das relações humanas. Pelo Teatro Fórum, uma das técnicas usadas pelo TO, o opressor pode se colocar no lugar do oprimido e se enxergar como agressor, e oprimidos, por sua vez, podem compreender suas capacidades de libertação e de superação. Pelo Teatro Legislativo, outra técnica aplicada pelo TO, leis são sugeridas pela participação popular, através do teatro. O multiculturalismo, muitas vezes pouco compreendido tanto por setores progressistas quanto conservadores, constitui uma matriz desta estética. O TO parte do princípio de que todas as sociedades são complexas e algumas pessoas são incapazes de perceber as sutilezas existentes em outras culturas, pois só conseguem enxergar a sua própria. Este pensamento vai ao encontro da reflexão de Santos (2003, pp. 442-443), ao alertar para a limitação de uma visão cultural egocêntrica, uma vez que todas as culturas são incompletas. Santos, ao propor a "hermenêutica diatópica", esclarece que o objetivo não deve ser atingir a completude, mas alargar o nosso conhecimento sobre as incompletudes de cada cultura, e isso só é possível pelo reconhecimento mútuo e pelo diálogo. Pretende-se demonstrar, no espaço deste trabalho, a relevância desta percepção multicultural na Estética do Teatro do Oprimido em sua bem-sucedida atuação em Moçambique.

Multiculturalismos ou a apropriação de discursos sob a égide do politicamente correto

No âmbito dos estudos culturais, é importante destacar os avanços na direção de uma percepção mais complexa e ao mesmo tempo mais equânime acerca do fenômeno cultural. O multicultural, segundo Stuart Hall, deve ser compreendido como tendo um significado diferente do multiculturalismo. Para o autor (Hall, 2003, p. 50), o primeiro conceito se relaciona a um processo de adjetivação, de qualificação de sociedades que apresentam diferentes comunidades culturais convivendo e se empenhando por construir sentidos comuns em meio a uma dinâmica de diversidade. Ao passo que o segundo termo se refere ao campo substantivo das "estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidades gerados pelas sociedades multiculturais." (Hall, 2003, p. 50). O multiculturalismo é normalmente adotado no singular, pois assumiria um primeiro significado de uma espécie de doutrina capaz de sustentar as incursões estratégicas para a convivência entre diferentes grupos culturais. O motivo pelo qual esta seção adota o subtítulo supracitado vai ao encontro justamente de uma demanda existente no seio das discussões em torno do multiculturalismo, ou seja: embora em um primeiro nível semântico se possa pensar em algo singular, trata-se de um fenômeno plural. Daí, de maneira conceitualmente mais cuidadosa, dever-se-ia falar em multiculturalismos.

As razões para esta pluralidade semântica encontram variadas origens. Sob a égide do Estado-nação liberal ocidental, repousa a idéia tácita de que existe uma hegemonia cultural na maioria das nações modernas, principalmente do Ocidente. Embora este seja um pressuposto construído e sustentado no imaginário social, o que se tem, de fato, é uma heterogeneidade cultural no seio das sociedades. Para Hall (2003, p. 50), são multiculturais, entre outros, "os Estados Unidos da América, a Grã-Bretanha, a França, a Malásia, o Sri Lanka, a Nova Zelândia, a Indonésia, a África do Sul e a Nigéria." Os termos multicultural e multiculturalismo, na prática, muitas vezes se confundem, pois são interdependentes. Mas Hall destaca a importância de perceber que o "ismo" acrescido ao multicultural ganhou relevantes contornos políticos, o que, de certa forma, permitiu a ampliação semântica do conceito, que é usado como ferramenta estratégica, com interesses diversos:

> O problema é que o *-ismo* tende a converter o "multiculturalismo" em uma doutrina política , "reduzindo-o a uma singularidade formal e fixando-o numa condição petrificada ... Assim convertida ... a heterogeneidade característica das condições multiculturais é reduzida a uma doutrina fácil e prosaica" (Caws, 1994). Na verdade, o "multiculturalismo" não é uma única doutrina, não caracteriza uma estratégia política e não representa um estado de coisas já alcançado ... Descreve uma série de processos e estratégias políticas sempre inacabados. Assim como há distintas sociedades multiculturais, assim também há "multiculturalismos" bastante diversos. (Hall, 2003, pp. 50-51).

No exato espaço diversificado em que o multiculturalismo é plural – malgrado as tentativas no âmbito do discurso politicamente correto de torná-lo também algo pronto para entrega, espécie de *fast food* conceitual a serviço da ordem do

discurso contemporâneo de "tolerância" – residem as possibilidades de incursões ideológico-discursivas que buscam atender ora uma demanda mais progressista, ora um pensamento mais à direita, conservador e discriminatório. O fato é que a pluralidade determinante do multiculturalismo se observa em sua caracterização híbrida, verificável no coração de muitos grupos sociais, incluindo aqueles que se abrigam sob os auspícios identitários de um Estado-nação organizado "em torno de valores universais, seculares e individualistas liberais." (Hall, 2003, p. 50). Todavia, há outro importante fator capaz de iluminar o quão complexo e prenhe de sentidos se apresenta o multiculturalismo: trata-se de um conceito que, além de expor a diversidade cultural de sociedades, também terminou por assumir uma diversidade semântica. Em outras palavras, para responder à pergunta sobre o significado de multiculturalismo, é preciso lidar com uma espécie de vácuo de sentido, para, então, iniciar a difícil tarefa de compreensão dos múltiplos sentidos atribuídos ao termo, a depender sempre do contexto ideológico do qual se parte para esta compreensão, bem como dos interesses políticos que estejam em jogo. Para Hall (2003, p.52), contudo, pode ser este exatamente o valor embutido no signo multiculturalismo, ou seja: sua riqueza semântica e as polêmicas que gera sinalizam, na verdade, seu poder e sua relevância em um mundo tão marcado pela necessidade de se escolherem caminhos mais convincentes para lidar com as diferenças. Os discursos sobre a emergência de inúmeras identidades ocupam o lugar do debate sobre o multiculturalismo. Portanto, se para alguns este signo pode ser visto como semanticamente vazio e nulo, para outros ele define o próprio contexto histórico em que se vive – fragmentado em suas mais variadas formas do viver, intenso e rápido em suas trocas comunicacionais, tenso em sua busca por definições cada vez mais difíceis de abarcar em uma conclusão categórica. Como observa Geertz (2001, p. 192):

> As crescentes tensões internas de muitos países, surgidas de migrações culturalmente discordantes e em larga escala, o aparecimento de movimentos religioso-políticos, armados e apaixonados, em várias partes do mundo, e o despertar de novos centros de riqueza e poder no Oriente Médio, na América Latina e na margem asiática da costa do Pacífico só fizeram contribuir para o sentimento generalizado de inconstância e incerteza. Todos esses fenômenos, assim como outros induzidos por eles (as guerras civis étnicas, o separatismo linguístico, a "multiculturalização" do capital internacional), não produziram a sensação de uma nova ordem mundial. Produziram um sentimento de dispersão, particularidade, complexidade e descentramento. As temidas simetrias da era do pós-guerra desarticularam-se, e nós, ao que parece, ficamos com os pedaços.

É exatamente a partir desta sensibilidade descrita acima que se inscreve o signo do multiculturalismo. Para lembrar Bakhtin (2002, p. 46), "O signo se torna a arena onde se desenvolve a luta de classes". Desse modo, as lacunas de sentido e também sua multiplicidade podem indicar algo mais que uma falta de rumo das sociedades contemporâneas. Pode alertar para as várias possibilidades criadas em um contexto onde não mais predomina uma ordem de pensamento bipolar. A arena a qual se refere Bakhtin (2002) – naturalmente partindo de um momento histórico diferente do vivido no século XXI – deve ser interpretada como o espaço privilegiado onde se cruzam sentidos em um processo bastante peculiar de luta ideológica. Huntington (1997, pp. 18-19) afirma que contemporaneamente as questões ideológicas já não são de primeira ordem na busca de hegemonia, pois dão lugar às questões culturais e identitárias; mas este argumento só pode ganhar alguma validade se for considerado o fato de o ideológico tomar novos contornos, uma vez que a busca por afirmação cultural também é de ordem ideológica. Ou seja: claro está que não se vive mais sob a égide da bipolaridade – comunistas *versus* capitalistas. Mas as identidades continuam sendo direcionadas ideologicamente. Para Fiorin (1993, pp. 41-42), todo discurso é ideologicamente direcionado e isso define as sociedades cada vez mais em luta pelo seu espaço na dinâmica de atribuição de sentidos de acordo com as demandas históricas, culturais e políticas. A partir destas observações, passa a ser mais compreensível o processo sofrido pelo conceito multiculturalismo. E ele não está só: cidadania, democracia, direitos humanos, tolerância, respeito, cultura, formam todos significantes abertos e potencialmente capazes de assumir variadas formas de significação. Por serem, fundamentalmente, uma criação ocidental, evidentemente nesse ponto já se encontra um desafio de origem. Por isso, Santos & Nunes (2003, p. 26) insistem na observância de uma Teoria da Tradução, "que permita criar inteligibilidades mútuas e articular diferenças e equivalências entre experiências, culturas, formas de opressão e de resistência."

Na esteira de tais reflexões, Hall (2003, p. 51) expõe de maneira bastante clara a complexidade que envolve a interpretação do multiculturalismo, pois ela sempre depende do *lócus* de onde parte a atribuição de sentidos. Portanto, há de se notar uma gama expressiva de significações capazes de confundir principalmente os que buscam respostas definitivas e pouco debatidas. Daí a relevância de se tomar este tópico como essencial ao se propor uma reflexão mais profunda sobre o termo que, de tanto ser usado, pode se tornar desgastado em termos semânticos:

> O multiculturalismo liberal busca integrar os diferentes grupos culturais o mais rápido possível ao *mainstream*, ou sociedade majoritária, baseado em uma cidadania individual universal, tolerando certas práticas culturais particularistas apenas no domínio do privado. O multiculturalismo pluralista, por sua vez, avaliza diferenças grupais em termos culturais e concede direitos de grupo distintos a diferentes comunidades dentro de uma ordem política comunitária ou mais comunal. O multiculturalismo comercial pressupõe que, se a diversidade dos indivíduos de distintas comunidades for publicamente reconhecida, então os problemas de diferença cultural serão resolvidos (e dissolvidos) no consumo privado, sem qualquer necessidade de redistribuição do poder e dos recursos ... O multiculturalismo crítico ou "revolucionário" enfoca o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência ... Procura ser "insurgente, polivocal, heteroglosso e anti-fundacional"

Para Santos & Nunes (2003, pp. 26-27), o termo cultura enfrenta os mesmos desafios do multiculturalismo, na contemporaneidade. Isso porque nem todas as suas significações são emancipatórias, como se viu, a partir de Hall (2003). O termo cultura se transformou em espaço privilegiado de conflitos de ordem política, sobretudo a partir da metade do século

XX. Conforme salientam Santos & Nunes (2003, pp. 27-28), uma primeira idéia de cultura guarda relação com o chamado cânone – literário, filosófico, artístico, religioso ou científico. A partir daí, cultura assume o significado principal de ser um patrimônio histórico, pautado por critérios de valor. Resultam disso, obviamente, as noções de alta e baixa cultura. Por outro lado, interligada a este movimento de significação descrito acima, cultura também foi concebida como espécie de espólio, sofrendo um processo de catalogação e sendo apreendida sob uma forma acabada, museológica:

> A antropologia, como disciplina, adotou até meados do século XX diferentes variantes desta concepção. A sua expressão por excelência é a *coleção* – seja sob a forma de etnografia, seja sob a forma do espólio museológico –, que permite reunir, classificar e "nomear" uma cultura, garantindo uma autenticidade de que as instituições culturais ocidentais ou as instituições organizadas segundo concepções eurocêntricas nos países do Sul ou do Oriente seriam os guardiães ... (Santos & Nunes, 2003, p. 27).

Contudo, este conjunto de atribuições semânticas não satisfaz as demandas contemporâneas em torno do conceito. Santos & Nunes (2003, p. 28) demonstram que, a partir, principalmente, da década de 1980, os estudos se voltaram para uma concepção de cultura que iria ao encontro de uma significação capaz de considerar "repertórios de sentido ou de significado partilhados pelos membros de uma sociedade, mas também associado à diferenciação e hierarquização, no quadro de sociedades nacionais, de contextos locais ou de espaços transnacionais." (Santos & Nunes, 2003, p. 28). Desse modo, cultura se tornou um conceito extremamente estratégico no mundo contemporâneo, uma vez que em seu bojo são postas as lutas mais emergentes em torno do reconhecimento de identidades e da afirmação da diferença. O viés político do termo cultura, portanto, passa a ser um dos principais ingredientes de sua atual significação, porque:

> No período pós-colonial e no quadro dos processos de globalização das últimas décadas do século XX, com o aumento e o aprofundamento das desigualdades tanto no Norte quanto no Sul, a mobilidade crescente das populações do Sul, especialmente em direção ao Norte, e a diversificação étnica crescente das populações residentes nos países do Norte, a distinção entre os dois tipos de sociedades tornou-se cada vez mais difícil de manter. (Santos & Nunes, 2003, p. 28).

Tomando como base a afirmação acima, é de se notar que as lutas por preservação identitária também tomaram forma mais robusta a partir do momento em que encontros entre populações distintas se intensificaram. Vale a pena, no contexto desta discussão, apenas fazer lembrar a polêmica em torno dos imigrantes, particularmente no caso dos chamados latinos ou hispânicos nos Estados Unidos. A luta por espaços de afirmação cultural se choca com o empenho por manutenção de uma idéia – tão frágil – de "pureza" identitária. É no âmbito de tal debate que se localiza o centro nervoso da busca por definições do cultural e do multicultural, da cidadania e da democracia, dos direitos humanos e da justiça. Para efeitos de exemplificação, é produtivo citar a discussão tensa – realizada por meio de artigos – encabeçada de um lado por Samuel Huntington e de outro por Carlos Fuentes. Para Huntington (2004, p. 39):

> O contínuo fluxo de imigrantes hispânicos ameaça dividir os Estados Unidos em dois povos, duas culturas e duas línguas ... Os Estados Unidos da América foram criados por colonizadores do século XVII e XVIII que eram, em sua avassaladora maioria, brancos, britânicos e protestantes. Seus valores, suas instituições e sua cultura fundamentaram e moldaram a formação dos Estados Unidos nos séculos seguintes.

É clara a idéia segundo a qual as culturas teriam uma espécie de cristalização identitária, capaz de permitir sua definição de forma acabada como, no caso acima, a sociedade estadunidense sendo descrita enquanto branca e protestante. Tal asserção é construída na direção contrária do que Hall (2003, p. 50) evidencia ao relatar a qualidade multicultural existente nas mais diversas sociedades tanto ocidentais quanto orientais. Nesse contexto, é bem oportuno lembrar o alerta feito por Hall (2003, p. 51), ao tratar da resistência em torno do conceito multicultural: "É contestado pela direita conservadora, em prol da pureza e integridade cultural da nação. É contestado pelos liberais, que alegam que o 'culto da etnicidade' e a busca da diferença ameaçam o universalismo e a neutralidade do estado liberal..."

Para ilustrar justamente o quão este debate – tão característico de um mundo compreendido por Castells (1999, p. 17) como sendo formado por sociedades em rede, ou descrito por Geertz (2001, p. 191) como um "mundo em pedaços" – se traduz por vieses políticos e ideológicos, é relevante acompanhar parte da longa resposta dada por Carlos Fuentes (2004, p. 59):

> O puritanismo, que se encontra na base da cultura WASP (sigla em inglês para Branco, Anglo-saxão e Protestante) dos Estados Unidos, manifesta-se de tempos em tempos com cores chamativas ... Seu proponente é o professor Samuel P. Huntington, uma incansável voz alarmante sobre os perigos que o "outro" representa para a alma fundadora – branca, protestante e anglo-saxã – dos Estados Unidos. O fato de que existia (e existe) uma "América" (pois Huntington identifica os Estados Unidos com o nome de um continente inteiro) indígena anterior à colonização européia não o preocupa. Que, além de uma anglo-América exista uma "América" francesa anterior (a Luisiana) e até mesmo russa (Alasca), não o interessa.

Portanto, claro está que os interesses postos em jogo são de ordem ideológica e refletem a busca por um espaço em meio às lutas políticas por afirmação. Não há como negar, todavia, o simplismo com o qual conservadores como Huntington lidam com tal questão. Do mesmo modo, o que é dito e repetido por estes setores mais tradicionais ou "puritanos" não somente na sociedade estadunidense, mas em outros contextos, encontra ressonância preocupante em vários níveis da sociedade, inclusive entre os intelectuais, como se viu.

Santos & Nunes (2003, p. 28) continuam sua reflexão acerca da resistência que existe ao multiculturalismo, ao esclarecerem que se trata de um conceito que pode ser visto por dois ângulos: como descrição e como projeto. No primeiro caso, o multiculturalismo assume "a existência de uma multiplicidade de culturas no mundo" (Santos & Nunes, 2003, p. 28) e também a co-existência destas culturas, bem como admite que elas se interinfluenciam dentro e fora dos Estados-nação. Na condição de projeto, o multiculturalismo ganha o formato de propostas políticas com vistas à "celebração ou reconhecimento destas diferenças" (Santos & Nunes, 2003, p. 28) e, para os autores, é justamente a partir da transição entre a descrição e o projeto que as críticas surgem vindas de todos os lados – tanto da esquerda quanto da direita.

De setores mais conservadores, para Santos & Nunes (2003, p. 29), partem argumentos, tais como: o multiculturalismo seria antieuropeu, ameaçaria a unidade da sociedade, funcionaria como espécie de terapia para as "minorias" que, na realidade, não teriam a mesma capacidade da "maioria"; o multiculturalismo seria uma nova forma de puritanismo, impondo uma linguagem politicamente correta, mas vazia de conteúdo. De outro lado, setores predominantemente progressistas indicam que o multiculturalismo é comprometido com uma visão de mundo eurocêntrica e, portanto, não seria capaz de efetivamente dar voz aos não-ocidentais; para outros, ainda, seria uma forma de racismo, pois, ao apelar por "tolerância", não exigiria, de fato, um envolvimento com as origens da discriminação do Outro; enfim, o multiculturalismo seria apolítico, ganhando ares, tão-somente, cosméticos e superficiais.

A bem da verdade, há razões bastante convincentes, tanto de um lado como de outro, para tais críticas. Afinal, elas não são infundadas e constituem argumentos legitimados, ferramentas políticas, para se alcançar, em nome do multiculturalismo, objetivos que atendam a específicos interesses políticos – da esquerda ou da direita. Portanto, não que o multiculturalismo seja indefensável. Ao contrário, ele potencialmente pode ser defendido ou combatido, com argumentos os mais díspares e contraditórios entre si, mas, nem por isso, ilegítimos ou facilmente desarticuláveis. Toda esta reflexão demonstra, na realidade, a riqueza deste campo, bem como a possibilidade de compreensão e manipulação do conceito que se encontra no vácuo entre um ponto de vista e outro, mais radical e extremo. E o mais importante: um debate como este evidencia a urgência em se aprofundar a reflexão sobre o assunto, revelando suas idiossincrasias e seus desafios, sem perder de vista, porém, a necessidade de iluminar os possíveis caminhos de um multiculturalismo emancipatório, crítico em relação aos seus usos e abusos efetivados, com muita leviandade, por setores sociais os mais diversos, na maior parte das vezes, sob a proteção ideológica da ordem do politicamente correto. Cabe, nesse ínterim, realizar uma aproximação – apenas para efeito de provocação – com o que se vê em termos de "propaganda" ambiental. Malgrado seja premente o debate e a prática de ações que reflitam o cuidado com a preservação ambiental – em seus vários níveis – o que se tem, muitas vezes, é a apropriação, por determinados setores da sociedade, do discurso de defesa do meio ambiente, de tal modo a transformá-lo em uma marca. É o que alguns vêm denominando de "marketing ambiental". Ao deslocar a reflexão e reduzi-la, simplesmente, em termos de ajustes às demandas do capitalismo e do consumo, não se toca, verdadeiramente, na ferida. E essa espécie de maquiagem social pode ser – não mais a longo prazo, como se pensava até há pouco tempo, mas em um futuro próximo – irreversível, como alertam os especialistas da área.

Importa aqui, portanto, iluminar a abordagem que será privilegiada neste trabalho, ao lidar com os sentidos de multiculturalismo. Conforme Santos & Nunes (2003, p. 33), "As versões emancipatórias do multiculturalismo baseiam-se no reconhecimento da diferença e do direito à diferença e da coexistência ou construção de uma vida em comum além das diferenças ..." Em outras palavras, trata-se da busca pelo reconhecimento de alteridades sem, contudo, negligenciar o mesmo direito às igualdades. As sociedades abrigam – a despeito das diferenças étnico-culturais, históricas, políticas, de classe, entre tantas outras, – seres humanos, que também guardam princípios e necessidades comuns. Ou seja: homens e mulheres – no nível individual – são parcialmente diferentes e parcialmente iguais; sociedades também são parcialmente diferentes e parcialmente iguais, tanto em âmbito interno quanto ao serem comparadas com outras sociedades pelo mundo. O Outro que seja completamente diferente existe apenas no nível da construção de mitos, dos medos e dos receios, do desejo de dominação, que perpassam o imaginário do Eu que tenta se impor sobre o Outro – como demonstraram, por exemplo, as experiências marítimas, nos séculos XV e XVI, para a conquista e simultânea atribuição de sentidos sobre o denominado Novo Mundo.

Stuart Hall (2003, p. 79) coloca tais questões em termos ainda mais complexos, ao afirmar que "A dupla demanda por igualdade e diferença parece exceder nossos atuais vocabulários políticos." Para Hall (2003, p. 81), toda identidade prevê uma ausência. Nesse sentido, "Cada identidade ... é *radicalmente insuficiente* em termos de seus 'outros'." (Hall, 2003, p. 81). Na mesma direção de tais considerações, permanece o questionamento:

> Portanto, como poderão ser reconhecidos o particular e o universal ou as pretensões da diferença e da igualdade? Este é o dilema, o enigma – a questão multicultural – existente no centro do impacto transruptivo e reconfigurador do multicultural. Ele exige que pensemos para além das fronteiras tradicionais dos discursos políticos existentes e suas "soluções" prontas. Ele sugere que nos concentremos seriamente não na reiteração de argumentos estéreis entre os críticos liberais e comunitários, mas em algo novo e formas novas de *combinar* a diferença e a identidade, trazendo para o mesmo terreno aquelas incomensurabilidades formais dos vocabulários políticos – a liberdade e a igualdade *junto com* a diferença, "o bem" e "o correto". (Hall, 2003, pp. 82-83).

Geertz (2001, p. 194) não se mostra menos preocupado com a atual demanda por novas formas de pensamento e de linguagem. Para ele, diante de avaliações céticas que determinam a nulidade e o abandono das buscas de padrões abrangentes que possam significar identidade, cultura, tradição, ou diante de fundações amplas e generalizantes que identificam novas

grandes narrativas, como o "choque de civilizações" previsto por Huntington (1997), é premente um olhar capaz de enxergar as possibilidades existentes entre os dois extremos. A teoria política, para Geertz (2001), também precisa ser revista para atender à demanda contemporânea do processo de descentramento vivido pelas sociedades. Para ele (Geertz, 2001, p. 224), "ela precisa dedicar muito mais atenção às particularidades das coisas ... para participar da construção do que é mais necessário, agora que o mundo está se redistribuindo em estruturas de diferença cada vez mais variadas: uma política prática de conciliação cultural."

Conforme se desenvolvem suas críticas tanto em direção a uma análise cética e cínica, quanto a um olhar que tenta resgatar as grandes narrativas, acreditando que há espaço para que elas forneçam a resposta para o entendimento de um mundo estilhaçado, Geertz (2001, p. 196) propõe o seguinte:

> O que precisamos, ao que parece, não é de idéias grandiosas nem do abandono completo das idéias sintetizadoras. Precisamos é de modos de pensar que sejam receptivos às particularidades, às individualidades, às estranhezas, descontinuidades, contrastes e singularidades, receptivos ao que Charles Taylor chamou de "diversidade profunda", uma pluralidade de maneiras de fazer parte e de ser, e que possam extrair deles – dela – um sentimento de vinculação, de uma vinculação que não é abrangente nem uniforme, primordial nem imutável, mas que, apesar disso, é real.

Diante de tamanho desafio, Santos & Nunes (2003, p. 43) podem ajudar a clarear o caminho, a partir de suas reflexões e proposições em torno do que eles denominaram Teoria da Tradução, uma vez que "Ela pode tomar a forma de defesa e promoção de quadros normativos alternativos, locais ou tradicionais, de formas locais e comunais de resolução de conflitos ou de exigência de integração plena, como cidadãos..." Trata-se de uma concepção bem situada de cidadania, ou seja: a "cidadania multicultural". Santos & Nunes (2003) apontam para a necessidade de conhecimento das particularidades locais para se atingirem objetivos de emancipação. Projetos multiculturais devem ser, na origem, adaptáveis às realidades diversas de cada grupo social que requeira sua cidadania. Portanto, falar em um projeto único que se aplique às mais diversas demandas sociais torna-se improfícuo. Para que se faça existir a cidadania multicultural, é preciso particularizar para universalizar. O local deve estar constantemente em conexão com o global, pois são interdependentes. Dessa noção resulta a idéia segundo a qual é de extrema relevância, na contemporaneidade, a visibilidade internacional de lutas locais, pois é na intersecção entre estes dois âmbitos que se viabilizam as conquistas sociais.

Portanto, um multiculturalismo emancipatório parte necessariamente de questionamentos que consideram as falhas internas do vocabulário político sobre o próprio multiculturalismo. Nesse sentido é que se tornam tão relevantes observações de autores como Geertz (2001), Hall (2003), Santos & Nunes (2003), entre outros, sobre os limites do discurso político acerca de conceitos como cultura, multiculturalismo, cidadania, democracia, entre outros já mencionados neste artigo. Para se enfrentar, sem mistificações, o desafio da diferença, o historicamente inédito mundo desmontado, cheio de arestas, que se apresenta com agilidade e cobrança permanentes, tanto para mentes mais reflexivas e críticas quanto para os desavisados, não é possível – nem seria prudente – negligenciar a força que as palavras e vocabulários com poder de síntese e de cristalização de sentidos assumem em vários campos, mas sobretudo no campo político, onde estratégias de reconhecimento, de tolerância, de democratização transformam-se em importantes bandeiras – para o bem e para o mal. O multiculturalismo pode assumir e assume, perigosamente, este papel de guarda-chuva, sob o qual se abrigam as mais díspares formações ideológico-discursivas. Diante de tal quadro, Geertz (2001, pp. 199-200) sugere:

> Fazer isso – ligar paisagens locais, cheias de detalhes e acidentes, com as topografias complexas em que elas se inserem – requer uma alteração não só da maneira como concebemos a identidade, mas da maneira como escrevemos sobre ela, do vocabulário que usamos para torná-la visível e medir sua força ... O que parece necessário é algo intermediário, ou que talvez combine desta ou daquela maneira as reflexões filosóficas sobre o self, o agente, a vontade e a autenticidade (ou seu questionamento como constructos ideológicos ou ilusões metafísicas), os levantamentos históricos do surgimento de etnicidades, nações, Estados e grupos solidários (ou a imaginação deles nos rituais políticos e nas tecnologias culturais da vida moderna) e as representações etnográficas de mitologias, morais, tradições e visões de mundo (ou a denúncia delas como reduções exotistas, hegemonizadoras e neocolonialistas de um outro que é radicalmente vitimado) ... Quem procura, como faço aqui, enfrentar o quadro confuso e conflitante de um mundo que já não é satisfatoriamente descritível como uma distribuição de povos ou um sistema de Estados, um catálogo de culturas ou uma tipologia de regimes, não encontra muita coisa em que se apoiar nas concepções aceitas das ciências humanas.

É inevitável supor que se esteja, em termos teóricos, enfrentando um dos maiores desafios já vistos: pensar sobre caminhos que permitam, de um lado, o desenvolvimento de uma reflexão crítica sobre as verdades legitimadas – sobre todos os principais conceitos em pauta, especialmente sobre o multiculturalismo – bem como, de outra parte, sugerir estratégias discursivas e pragmáticas, a fim de equacionar o problema. Se, como afirma Geertz (2001), faltam concepções em que se possa sustentar, é preciso criá-las, a partir do que se coloca como desafio. Além disso, é esclarecedor pensar com Santos (2003, p. 441), sobre os riscos de se iludir com um conjunto de pensamentos que pode sugerir, propositadamente, a ausência de saídas para os desafios expostos, enquanto, na realidade, o que se tem é uma multiplicidade de eventos idiossincráticos que reclamam, cada um à sua maneira, uma ação específica para a emancipação. Portanto, afirmar a ordem do diferente, em termos culturais, não pode ser tomado levianamente como pretexto para uma forma de relativismo oportunista, que tem como objetivo fazer com que o processo social seja visto como imutável. Para Santos (2003, p. 441), é preciso estar atento a esta outra forma de mistificação e de manipulação dos discursos:

> Todas as culturas são relativas, mas o relativismo cultural, como posição filosófica, é incorreto. Todas as culturas aspiram a preocupações e valores válidos independentemente do contexto da sua enunciação, mas o universalismo cultural, como posição filosófica, é incorreto. Contra o universalismo, há que propor diálogos interculturais sobre preocupações isomórficas, isto é, sobre preocupações convergentes ainda que expressas em linguagens distintas e a partir de universos culturais diferentes. Contra o relativismo, há que se desenvolver critérios que permitam distinguir uma política progressista de uma política conservadora de direitos humanos, uma política de capacitação de uma política de desarme, uma política emancipatória de uma política regulatória.

Nesse sentido, justifica-se a exposição das principais características da Estética do Teatro do Oprimido, cotejando sua constituição, seus princípios fundadores, com a idéia já posta em debate neste trabalho acerca de possíveis formas de multiculturalismos emancipatórios.

A Estética do Teatro do Oprimido: princípios dialógicos, fruição artística e percepção multicultural

No livro *Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas*, Boal (2005) estabelece as principais diretrizes norteadoras do que seria a Estética do Teatro do Oprimido que se espalharia pelo mundo. Quando se depara com os princípios desta estética, é de se notar a sua vocação de origem para a internacionalização, uma vez que seus fundamentos se pautam por um apelo não a palavras de ordem ou a projetos acabados e prontos para serem aplicados em quaisquer realidades culturais. Ao contrário, o TO se baseia em uma idéia tão simples quanto genial: é preciso adaptar-se aos problemas locais, mas sem perder de vista o mais relevante objetivo do trabalho exercido pelo Teatro do Oprimido, qual seja, o de humanizar a humanidade. De acordo com Boal (2005, p. 25):

> Se fosse verdade que todos têm razão, e que todas as razões se equivalem, seria melhor que o mundo ficasse do jeito que está. Nós, no TO, ao contrário, queremos transformá-lo, queremos que mude sempre em direção a uma sociedade sem opressão. É isto que significa *humanizar a Humanidade*: queremos que o "homem deixe de ser o lobo do homem", como dizia um poeta.

Com vistas a atingir este principal objetivo, a Estética do Teatro do Oprimido se desenvolveu – em respeito às demandas sociais que foram se apresentando – em várias técnicas dramatúrgicas. O Teatro Imagem privilegia – como indica o próprio nome que recebeu – outras manifestações da percepção humana que não seja a palavra. Por exemplo, o Teatro Imagem trabalha com o corpo, a fim de alargar a compreensão das possibilidades de significação humana. Para Boal (2005, p. 18), é importante o uso de "fisionomias, objetos, ... cores, que nos obrigam a ampliar nossa visão *sinalética* – onde significantes e significados são indissociáveis, como o sorriso da alegria no rosto, ou as lágrimas da tristeza e do pranto..." Outra forma de ação do TO é o denominado Teatro Jornal. Consiste, fundamentalmente, na transformação de textos jornalísticos – verbais e não verbais – em cenas de teatro. Objetiva, principalmente, revelar certos sentidos que se encontram no nível imagético e que não se mostram pelas palavras. Busca também refletir sobre as possibilidades de significação que se notam a partir da combinação dos dois níveis: o da imagem e o das palavras, evidenciando que não há imparcialidade em nenhuma forma de discurso, mesmo no – pretensamente neutro – discurso jornalístico. Por outro lado, outra técnica dramatúrgica do TO, o Arco-Íris do Desejo, segundo Boal (2005, pp. 18-19), "usando Palavras e, sobretudo, Imagens, permite a teatralização de opressões introjetadas ... o objetivo é mostrar que essas opressões internalizadas tiveram sua origem e guardam íntima relação com a vida social." O Teatro Fórum, por sua vez, é a mais conhecida e difundida técnica do Teatro do Oprimido no mundo. Consiste, basicamente, no seguinte:

> O Teatro Fórum ... usa ou pode usar todos os recursos de todas as formas teatrais conhecidas, a estas acrescentando uma característica essencial: os espectadores – aos quais chamamos de *Spect-atores* – são convidados a entrar em cena e, atuando teatralmente e não apenas usando a palavra, revelar seus pensamentos, desejos e estratégias que podem sugerir, ao grupo ao qual pertencem, um leque de alternativas possíveis por eles próprios inventadas: o teatro deve ser um ensaio para a ação na vida real, e não um fim em si mesmo. (Boal, 2005, p. 19).

Tomando por base estes pressupostos apresentados, que orientam as várias manifestações do TO, já é possível perceber o quão próximo ele se encontra dos questionamentos arrolados anteriormente, neste trabalho, acerca da perigosa imprevisibilidade com a qual conceitos como cultura, cidadania, direitos humanos e, principalmente, multiculturalismo, são tratados no atual contexto mundial. As diferentes técnicas do TO se dedicam a esta percepção necessária de que há uma lógica leviana de mistificação de discursos, os mais variados. Nesse sentido, por exemplo, como se expôs, é que se desenvolvem as ações em torno do Teatro Jornal. Sua atenção se volta, particularmente, para a opressão que representa toda forma de dogmatização de verdades, postas como irrefutáveis pelos meios de comunicação de massa, com interesses outros, que estão bem distantes da pura missão de informar. Para Boal (2005, p. 18), está claro que "Se jornais, revistas, rádios e TVs vivem economicamente dos seus anunciantes, não permitirão jamais que informações ou notícias verdadeiras revelem a origem e a veracidade daquilo que publicam ... a mídia será sempre usada para agradar aqueles que a sustentam..."

Por outro lado, o que, talvez, mais chame atenção para a natureza do TO – na medida em que se trata de uma estética que conscientiza acerca das formas tácitas de opressão contemporânea – se revele na base de sua existência, em sua filosofia, a qual sustenta ideologicamente a concretização mesma de suas técnicas dramatúrgicas. Um "mundo em pedaços", como afirma Geertz (2001), necessita, sem sombra de dúvidas, ser interpretado. Ocorre, porém, que a capacidade de nomeação – e de interpretação – do mundo também pertence a grupos cujos interesses estão em jogo. Os meios de produção e

de disseminação de seus produtos – inclusive os artísticos – respondem, obviamente, à lógica capitalista e de consumo. Por isso a atenção deve ser redobrada, quando se pretende efetivar formas de libertação, maneiras de resistir às manifestações – explícitas ou não – da opressão. Para Boal (2005, p. 99), "A arte dominante ... será sempre a da classe dominante, eis que esta é a única possuidora dos meios de difundi-la preponderantemente."

A opressão, portanto, no contexto de sociedades fragmentadas, como o que se discutiu anteriormente, se faz presente de maneiras diversas, muito distantes do que se observava, por exemplo, nos anos 1960, no contexto histórico-político brasileiro de ditadura militar, quando o TO manifestou seus primeiros e decisivos passos[2]. Como, contemporaneamente, está-se a viver sob a égide de um domínio cultural e político-social que apresenta muitas descontinuidades históricas em relação ao que se poderia imaginar quando surgiram as primeiras idéias do Teatro do Oprimido, é de se observar o quanto ele não apresenta anacronismos. A Estética do TO é extremamente atual em seus propósitos e, curiosamente, está em grande consonância, em nível teórico e em nível prático, com as inúmeras tentativas em torno de se abarcarem noções como a de multiculturalismo, com vistas à emancipação crítica. A bem da verdade, sua internacionalização deve muito ao aspecto decisivo de sua constituição: a Estética do Teatro do Oprimido é, originalmente, dialógica. Sua preocupação está em compreender e respeitar as alteridades, antes de qualquer outro tipo de investimento emancipatório. Por isso, o Teatro do Oprimido hoje é desenvolvido em mais de setenta países, nos cinco continentes, independentemente do quão diferentes culturalmente estes contextos sejam – como, de fato, o são. Afinal, se os contextos histórico-culturais e políticos se transformaram mundo afora, ao longo de quarenta anos, também é verdade que as formas de se oprimir o diferente se mantêm, ainda que sob outras roupagens, muitas vezes, até mesmo, sob a justificativa politicamente correta da "tolerância" ou dos "direitos humanos" (Santos, 2003, pp. 438-439). Trata-se, também nesse aspecto, de um mundo muito mais exigente no que diz respeito aos caminhos que podem e devem ser percorridos para a criação de formas mais justas do viver. Qualquer pensamento reducionista, de fato, não é suficientemente convincente para enfrentar os problemas atuais.

Ainda sobre as técnicas desenvolvidas pelo Teatro do Oprimido, há de se falar sobre o Teatro Invisível, que busca a interpenetração entre o real e o ficcional, com o objetivo de suscitar a reflexão sobre as próprias ações (Boal, 2005, p. 20): "O espetáculo invisível pode ser apresentado em qualquer lugar onde sua trama poderia realmente ocorrer ou teria já ocorrido ... Atores e espectadores encontram-se no mesmo nível de diálogo e de poder, não existe antagonismo entre a sala e a cena ..." De fato, o importante aqui é a expressão do poder que todas as pessoas têm e que, por vários motivos, desconhecem ou anulam em si. Todos são seres políticos – não apenas aqueles que se manifestam. Todos podem e devem expressar suas inquietações e reivindicações, democraticamente. A opressão advinda, silenciosamente, da ordem social, das próprias leis, precisa ser questionada. Do contrário, a imobilidade social prepondera, levando à estagnação.

No âmbito da preocupação com as normatizações sociais, concretizadas pelas leis que são criadas – muitas vezes para legitimar formas de opressão –, o Teatro Legislativo tem como meta a elaboração de projetos de leis coerentes e que não priorizem apenas os que já, historicamente, detêm privilégios sociais. Tais projetos são discutidos e viabilizados pelos órgãos competentes. Conforme afirma Boal (2005, p. 20), "O CTO-Rio já conseguiu, com esse método, a aprovação de 15 leis municipais e duas estaduais." O que é importante destacar é a natureza de tais projetos de leis, que nascem sempre das necessidades expostas a partir das peças encenadas, conforme Boal (2005, p. 20):

> O *Teatro Legislativo* é um conjunto de procedimentos que misturam o *Teatro-Fórum* e os rituais convencionais de uma Câmara ou Assembléia, com o objetivo de se chegar à formulação de Projetos de Lei coerentes e viáveis. A partir daí, temos que seguir o caminho normal da sua apresentação às Casas da Lei e pressionar os legisladores para que os aprovem.

A mais recente pesquisa de Augusto Boal na direção de descobrir novos métodos dentro das premissas do Teatro do Oprimido chama-se Estética do Oprimido. Ela tem como objetivo explorar o que cada um traz como potencial de criação, demonstrando que todos podem ser muito melhores do que se apresentam e até do que acreditam que realmente sejam. Trata-se de um trabalho rumo à valorização da capacidade de expansão do ser humano. Seus princípios e alguns resultados estão contidos no livro *The Aesthetics of the Oppressed*, que foi publicado em Londres, em 2006. A Estética do Oprimido se pauta pela convicção "de que o Teatro do Oprimido é um Teatro Essencial ... Trata-se do Teatro que todo ser humano é, por sua capacidade de ver-se agindo, de ser espectador de si próprio." (*Estética do Oprimido*, 2008). Como se vê, a concepção filosófica primordial do Teatro do Oprimido – independentemente de suas variadas técnicas dramatúrgicas – considera a vida humana um bem inalienável e é por melhores condições de vida – e não apenas de sobrevida – que todas suas ações são orientadas, seja qual for a parte do mundo em que se esteja atuando. A noção de cultura, para Boal (2003, p. 152) vai ao encontro da percepção de que é pelo fenômeno cultural que o homem se revela, verdadeiramente, humano. A expansão do homem à natureza, da qual ele faz parte, às artes, ao Outro, é possibilitada pela cultura. Nesse sentido, sua visão encontra respaldo na concepção de Geertz (2001) e de outros teóricos. Boal, contudo, é homem de teatro. Suas pretensões não são em nível acadêmico, mas pragmático. Seu investimento é na materialização do conceito na vida de cada homem/mulher, nas lutas cotidianas, na busca por cidadania – no sentido do cumprimento e do gozo de direitos e deveres de modo a não privilegiar este ou aquele grupo. Obviamente, o direito à fruição estética está no bojo de todas as incursões do Teatro do

[2] Para um conhecimento mais detalhado das origens do Teatro do Oprimido, ver artigo Teatro e história: cultura e política brasileiras sob o prisma da Estética do Teatro do Oprimido.

Oprimido e é exatamente o que o caracteriza. Não se trata de um trabalho voltado para uma resolução mecânica dos problemas que afetam os grupos sociais e os indivíduos. Na realidade, trata-se de um modo de sensibilizar, de humanizar os envolvidos para o enfrentamento dos monstros externos e daqueles criados por cada um. Muitas vezes se descobre que o opressor não é o Outro. Por isso a arte desempenha um papel tão relevante: é por ela que se pode enxergar o que está além dos estereótipos e das imagens criadas e sustentadas socialmente. E o revelador não está somente naquilo que é dito pelos outros: o processo de emancipação acontece quando cada um se descobre e consegue enxergar melhor o contexto, através da experiência. Justamente esta vivência é proporcionada pelas várias técnicas dramatúrgicas da Estética do Teatro do Oprimido. A esse respeito, Boal (2003, p. 108) esclarece o papel decisivo assumido pela arte:

> A Arte transcreve o real – cuja familiaridade o torna invisível aos nossos olhos – para que este real possa ser compreendido na sua dimensão humana, que lhe dá sentido e razão. Além das aparências cotidianas, a Arte nos ajuda a descobrir o real em seu significado escondido, acostumados que estamos a não vê-lo, tal o horror que nos causa. A Arte desnuda a Verdade.

Cidadania, a partir de todas estas considerações, está próxima do que Santos & Nunes (2003, p. 43) chamam de cidadania multicultural. Há uma clara consonância entre estas percepções teóricas e as incursões do Teatro do Oprimido, o que leva ao direcionamento das ações de modo sempre a suscitar profundas reflexões em todos que se envolvem com o processo de reflexão/criação/proposição. Desse modo, Boal (2003, p. 155) conclui:

> Seres humanos, desde que somos concebidos, necessitamos nos expandir, para dentro e para fora. Para fora, buscando um território que seja maior que o volume do nosso corpo – a casa, o jardim. Para dentro, a poesia. Todas as poesias. Para fora, a terra firme, o pão e as flores; para dentro, a sabedoria.

Portanto, em última análise, o que a Estética do Teatro do Oprimido propõe é uma mudança no padrão do pensamento que se tem sobre si mesmo e sobre o diferente. Suas variadas técnicas representam a possibilidade de materialização deste propósito filosófico-existencial de compreensão do sentido de estar no mundo. Claro está que as interpretações dialógicas e emancipatórias atribuídas ao multiculturalismo estão na raiz da Estética do Teatro do Oprimido. Na verdade, o que se tem é um encontro de percepções para um novo paradigma de pensamento sobre o humano que requer uma superação de antigas e atuais formas de opressão.

Diante de tal constatação, é curioso pensar sobre o processo de internacionalização sofrido pelo TO, uma vez que ele surgiu no contexto de um mundo cujos mais relevantes debates refletiam ideologias e frentes de luta muito marcadamente circunscritas à bipolaridade política – conforme permitia o ambiente histórico dos anos 1960 e 1970, dentro e fora do Brasil. O fato é que esta estética foi criada sob as bases de uma percepção multicultural do mundo. Já se anteviam – intuitivamente, é de se supor – as exigências de um mundo cujas fronteiras estariam cada vez mais tênues e onde as trocas culturais seriam uma necessidade e um desafio. Sua natureza dialógica reflete esta antevisão e sua internacionalização resulta disso. A presença, particularmente em Moçambique, faz pensar sobre os caminhos criados, pela Estética do Teatro do Oprimido, para a ampliação dos direitos sociais e para a conscientização em relação às formas de opressão por ali experimentadas.

O Teatro do Oprimido em Moçambique ou a idéia de um multiculturalismo emancipatório

De acordo com Arthur (2003, p. 386), "a pesquisa com objetivos emancipatórios pode ser determinante para integrar as formas de conhecimento e as experiências dos grupos sociais mais excluídos. Assim concebida, implica uma postura ativa, interpretativa e responsável..." Tomando tal assertiva para o âmbito deste trabalho, a principal motivação para investigar e divulgar o fenômeno de internacionalização do Teatro do Oprimido e sua presença em Moçambique espelha uma necessidade de evidenciar estratégias contemporâneas no plano da política externa dos países, que valorizem aproximações culturais. Evidentemente, na base do realismo político, há sempre interesses a serem contemplados. A despeito disso, importa aqui, porém, dar destaque ao que vem sendo feito em Moçambique, a partir do Teatro do Oprimido, e o que isso tem significado em termos de efetivas mudanças – simbólicas ou materiais – na luta pela garantia de direitos básicos nas variadas realidades sociais encontradas em Moçambique e contempladas pelas ações do TO. Se, como afirma Geertz (2001), nesse mundo descentrado ficamos apenas com seus pedaços, é preciso lançar luz sobre tais fragmentos – que devem ser vistos não como estilhaços indecifráveis – mas como possibilidades, caminhos que vão se abrindo, a fim de permitir a passagem e o desenvolvimento de formas mais solidárias de convivência entre as identidades e as alteridades sociais, culturais e políticas. Se, de fato, é preciso mudar a linguagem que se usa e o olhar que se tem sobre um contexto mundial cada vez mais desafiador, é urgente oferecer, pelas pesquisas acadêmicas, exemplos de trilhas que estejam a dar sentidos novos às velhas formas de convivência humana. Portanto, embora os dados aqui demonstrados e debatidos não sejam totalmente conclusivos, acredita-se que eles já sinalizem o poder da arte – e da cultura de um modo geral – nas lutas por garantias de direitos sociais e a relevância de uma estética que tem em sua base a consciência multicultural.

O TO está em Moçambique desde 2001. O Grupo de Teatro do Oprimido de Maputo[3] realiza suas peças, criadas a partir dos pressupostos advindos das várias técnicas dramatúrgicas do TO, tanto na própria capital, Maputo, quanto no interior do país. O governo brasileiro, através do Ministério da Cultura, oficializou o propósito de estreitamento de laços

[3] Consultar a página do grupo na Internet.

culturais e políticos com Moçambique, ao eleger o país africano como Ponto de Cultura, no contexto do Programa Institucional Cultura Viva (Rocha, 2007a, p. 302). Para a implantação do TO em Moçambique, houve um intercâmbio internacional, através do qual um moçambicano esteve no Brasil para entrar em contato, durante três meses, com os trabalhos do Centro do Teatro do Oprimido, no Rio de Janeiro. Os intercâmbios internacionais são uma prática adotada pelo CTO-Rio, na busca por multiplicação de suas ações.

Em Moçambique, para a entrada do Teatro do Oprimido, a língua portuguesa, a relação entre Brasil e África em termos históricos como ex-colônias portuguesas, as semelhanças culturais e de crenças em geral, as dificuldades sociais comuns aos dois países e a busca por emancipação, poderiam todos representar fatores de proximidade entre o contexto de Moçambique e uma estética originária das experiências políticas, históricas e sociais do Brasil do final dos anos 1960, em plena ditadura militar (Rocha, 2007b). Mas estas "facilidades" que se detectam num primeiro momento, logo passam a dar lugar a dificuldades, ao se aprofundar no trabalho que por lá é realizado. Por exemplo, a questão linguística se transforma em grande desafio, quando se compreende que apenas 6,5% da população moçambicana têm a língua portuguesa como materna e apenas 8,8% são falantes do português (Caccia-Bava & Thomaz, 2001, p. 34). Justamente no interior do país, onde as necessidades são muito mais prementes, a variedade de etnias e de línguas tradicionais exige que os grupos do Teatro do Oprimido tenham um profundo conhecimento sobre as particularidades culturais de cada grupo social, dentro de um mesmo país. Desse modo, as proximidades que poderiam contribuir com a troca cultural entre Brasil e África pelo trabalho do TO – e que, em certa medida, de fato o fazem – não deixam de apresentar, de outro lado, o desafio das diferenças. Malgrado tal desafio seja real e persistente, as distâncias culturais – tanto entre Brasil/Moçambique quanto no interior do próprio país – não foram motivo para a não realização do trabalho, como se pode apreender das declarações feitas pelos agentes envolvidos e mesmo da constatada credibilidade que o GTO tem conquistado interna e externamente a Moçambique. De fato, percebe-se um empenho enorme no sentido de romper quaisquer barreiras – linguísticas, religiosas ou étnicas –, com o objetivo de valorizar as igualdades existentes entre os diferentes e atingir a meta comum em qualquer parte onde se estabeleça o TO: humanizar o humano, a fim de oferecer oportunidades para que grupos sociais desprivilegiados tornem-se algo mais críticos e conhecedores de si mesmos e do contexto social no qual vivem e que, direta ou indiretamente, ajudam a construir. Vale a pena evidenciar o ponto de vista de uma curinga[4] a esse respeito:

> **Entrevistadora:** As culturas brasileira e moçambicana, com certeza, apresentam muitas características comuns. Em que medida isso facilita ou dificulta a realização dos trabalhos do Teatro do Oprimido em Moçambique?
>
> **Zainabo Ferreira Raja:** Pela semelhança cultural isso só podia trazer mais facilidades do que dificuldades, a única coisa que acontece que não chega a ser dificuldade é o facto de termos que traduzir para as línguas locais, para a melhor compreensão de todos e que por sinal é uma das condições chaves [sic] do TO, adequar à realidade dos espectadores o que queremos discutir com eles. (Rocha, 2007c).

Nesse sentido, a própria constituição interna à Estética do Teatro do Oprimido permite uma adaptação conforme o lugar, o contexto, a cultura de cada grupo social, bem como de acordo com o que é considerado opressão, pois quem constrói e quem participa das ações teatrais, criando, inclusive, a própria peça a partir das questões relevantes para o grupo, são as próprias pessoas envolvidas com os problemas locais. Cabe ao curinga mediar e fomentar tal trabalho com vistas à reflexão conjunta. Portanto, para cada etnia, para cada língua, para cada necessidade, para cada sentido dado à opressão, levanta-se uma discussão, fala-se respeitando o interlocutor.

A experiência de Moçambique, portanto, é bastante emblemática no que diz respeito à facilidade de adaptação a linguagens e culturas diferentes que é proporcionada pela percepção multicultural do Teatro do Oprimido. Por ser um país com várias etnias e muitas línguas tradicionais, não seria possível a realização de um trabalho com os objetivos que tem o Teatro do Oprimido, sem a possibilidade real de adequação a cada região e a cada grupo social onde as técnicas são desenvolvidas. Portanto, além de haver uma transferência cultural inicial, por se tratar de uma estética nascida fora de Moçambique, há também a necessidade de uma compreensão interna ao país. Ou seja: é preciso identificar os sentidos de opressão para cada grupo social. Para isso, é necessário conhecer sua língua, não apenas para a efetiva comunicação, mas, sobretudo, como forma de respeito pela identidade cultural diversa – tão simbolizada pelo idioma. Acresça-se a isto o fato de ser primordial a quebra de preconceitos, antes de tudo, por aqueles que coordenam os grupos e orientam suas ações – os chamados curingas. Quando se fala de Moçambique, está-se a falar de um país com muitas culturas internalizadas. A sensibilidade para a diversidade, que é uma das principais marcas do Teatro do Oprimido, constitui também uma das razões fundamentais pela qual esta estética se fixou e tem se desenvolvido muito rapidamente em Moçambique, com vários parceiros, nacionais e internacionais.[5]

Nesse sentido, o fato de a língua portuguesa ser a oficial no país representa um elo com o Brasil – Moçambique, como se sabe, é um dos países que compõem a Comunidade de Países de Língua Portuguesa – e com o Teatro do Oprimido. Mas isso é insuficiente para manter a proximidade, pois, como já se falou, Moçambique é composto por inúmeras realidades culturais e diferentes línguas. Aqui caberia um questionamento sobre o significado real da CPLP para os países que a

---

[4] Curinga é o nome que se dá à pessoa que realiza a mediação das cenas, nas peças do TO, especialmente no Teatro Fórum, a fim de permitir a intervenção dos espectadores na proposição de soluções para o conflito, para o problema encenado.

[5] Vale lembrar que o Grupo de Teatro do Oprimido de Maputo, além de ser Ponto de Cultura para o governo brasileiro, é também apoiado pelo Unicef, por exemplo.

compõem. No caso moçambicano, se apenas 8,8% da população falam português e esta parcela se concentra na capital, pois no interior do país reinam as variadas línguas tradicionais, há de se pensar sobre o que, afinal, representa a CPLP em termos sociais e políticos para Moçambique, pois a língua de Camões não é reconhecida como fator identitário pela maior parte da população moçambicana. Isso parece sinalizar que a CPLP, como ferramenta política, forja uma identidade que, muitas vezes, não existe de fato. Por outro lado, esta estratégia oferece seus benefícios, pois estabelece a aproximação entre países que guardam, malgrado as diferenças, anseios e interesses comuns, como é o caso de Brasil e Moçambique. Contudo, acredita-se ser importante não se perder de vista a dimensão muito mais no nível político desta unidade imaginada existente entre os países de língua portuguesa.

Refletir sobre tais aspectos ganha importância não somente por problematizar as questões identitárias envolvendo culturas consideradas próximas. Ajuda a pensar sobre como a percepção multicultural do Teatro do Oprimido rompe com a barreira da diferença, ao se dedicar, na base de seus princípios, à tradução do Outro, que se localiza na cultura de um modo geral e, especialmente, na língua. A contribuição primeira do TO em Moçambique é esta: permitir o conhecimento do próprio país e de suas idiossincrasias culturais pelos próprios moçambicanos. Para efeito de esclarecimento, é relevante lembrar a afirmação de um curinga do TO de Maputo:

> **Entrevistadora:** Em que medida a História e a cultura de Moçambique são reveladas, refletidas, nos trabalhos do Teatro do Oprimido?
>
> **Alvim Cossa:** Em Moçambique não existe escola de Teatro, tudo o que fazemos é resultado do empenho dos actores e coringas, sempre inspirados nas danças e formas tradicionais de representação. As nossas peças são um reflexo total da moçambicanidade com um sempre presente momento de música e dança à moçambicana. O Teatro do Oprimido Moçambicano é o espelho da moçambicanidade, arrasta consigo a melodia, os cheiros e sobretudo a característica dos moçambicanos no trato com questões sensíveis da sua vida. (Rocha, 2007d).

Há que se destacar, portanto, a contribuição, em nível simbólico, oferecida pelas ações do TO. Isso porque ocorre, antes de mais nada, uma consciência do *self* dentro de um contexto maior. É no nível da materialidade das coisas – as dificuldades, por exemplo, sociais e financeiras, – mas também no plano da construção de uma identidade positiva e livre para pensar em soluções diante das inúmeras faces da opressão, que o TO deixa sua marca indelével na realidade moçambicana.

É preciso considerar, ainda, a difícil história de conflitos vivida pelos moçambicanos. Há diferenças sociais muito profundas entre as regiões do país. Tais discrepâncias aumentam e tornam mais potentes as dificuldades ao se buscarem ações emancipatórias. A imprescindibilidade de uma percepção multicultural, a fim de que as incursões país adentro sejam bem-sucedidas, é claramente demonstrada quando se avalia a dinâmica histórica de Moçambique. Para Caccia-Bava & Thomaz (2001, p. 26), "É evidente que dos tratados de paz (1992) para cá houve mudanças na Beira e alhures, mas a dinâmica de Maputo a distancia ... do resto do país, e o ressentimento criado nas províncias é cada vez mais visível."

Claro está que qualquer tentativa de conscientização em torno dos principais problemas envolvendo a sociedade moçambicana em geral – a questão da transmissão do vírus HIV e a convivência não discriminatória com os soropositivos, a baixa escolaridade, o desrespeito às mulheres, a submissão em termos políticos, entre tantos outros – não pode prescindir de uma sensibilidade acerca do fenômeno social multifacetado que define Moçambique em termos históricos. Pelo fato de não propor algo fechado em si mesmo, algo pronto para simplesmente ser aplicado, a Estética do Teatro do Oprimido representa uma abordagem diferenciada, uma vez que possibilita a criação de soluções próprias para problemas específicos. Por outro lado, sua orientação é clara e o TO exige um preparo especializado para o desenvolvimento das oficinas e para a encenação das peças. Não pode ser atribuída esta tarefa de direcionamento a quem não esteja profundamente envolvido e consciente das responsabilidades em torno das ações, cujos resultados são imprevisíveis. A este respeito, Boal é muito enfático, sobretudo, no capítulo denominado Cartilha, não catecismo – Sugestões úteis, do livro *O teatro como arte marcial* (2003, p. 183). Ele afirma que o Teatro do Oprimido jamais pode ser realizado, encenado, prescindindo dos detalhes. Ainda que se esteja encenando ao ar livre, é preciso que se ritualize, pois se trata de teatro e não da vida normal (Boal, 2003, p. 185). É preciso, segundo Boal (2003, p. 188), não perder de vista a estetização, condição *sine qua non* para a efetivação plena do TO:

> Se precisarmos de um telefone, a única coisa que não devemos pôr em cena é um telefone. Podemos usá-lo, mas se lhe modificarmos a cor, o tamanho, se o cortarmos pela metade mostrando seus fios, ou colocando dez telefones uns em cima dos outros, borrifados com *spray* amarelo ou roxo ... O telefone não pode sair da loja e entrar no palco porque vem revestido da ideologia da loja.

Daí a seriedade requerida pelo Teatro do Oprimido e o comprometimento que ele exige por parte de todos os participantes. Em Moçambique, há mais de 2000 pessoas envolvidas com este trabalho e, como já se mencionou, houve um intercâmbio para a preparação de um curinga para a introdução do TO no país. Além disso, como Ponto de Cultura no exterior, há trocas constantes de dúvidas e conversações entre o Grupo de Teatro do Oprimido de Maputo e o CTO-Rio, inclusive com a presença de curingas brasileiros em Moçambique (Motta, 2008).

Portanto o fato de não trazer uma fórmula pronta para as resoluções de conflitos[6] não significa que ele não tenha clareza em seus objetivos. Ao contrário, as várias formas dramatúrgicas discutidas anteriormente respondem justamente à necessidade de instrumentalização do trabalho, a fim de sensibilizar para o conhecimento, para a conscientização dialética do problema posto em debate. Mas é bom lembrar, com Boal (2003, p. 146), que o Teatro do Oprimido também não se constitui em um simples conjunto de técnicas operacionais. Na verdade, o que há são indicações importantes para a atuação, mas é sabido que elas também se adaptam conforme as realidades de opressão que se apresentam mundo afora.[7]

A Estética do Teatro do Oprimido forma um organismo, pautado por claras escolhas filosóficas, e a matriz da ética do TO é a busca dialógica pelo respeito ao Outro, pela luta contra todas as formas de opressão.[8] Sobre o sentido de opressão, já se falou que ele se apresenta de um modo ou de outro, a depender da realidade do grupo com o qual se trabalha. Um dos curingas afirma que o principal sentido de opressão em Moçambique tem relação com as disparidades políticas e sociais, bem como com a visão disseminada de superioridade masculina. Os casos de abuso sexual estão entre as formas mais preocupantes de manifestação dessas relações de poder presentes na sociedade moçambicana, em termos gerais, e apesar dos problemas peculiares a cada região e a cada grupo social (Rocha, 2007a, p. 304). Boal (2003, pp. 186-187) faz um alerta sobre os erros que podem ser cometidos em relação ao processo de descoberta daquele que está oprimindo e daquele que está sendo oprimido, em uma dada situação. Ele esclarece, portanto, que:

> O *oprimido* não se define em relação a si mesmo (a não ser nas técnicas introspectivas do *Arco-íris do desejo*), mas em relação ao *opressor* (...) Acho ruim quando se pergunte à platéia: "Vocês identificaram algum oprimido nesta cena? Além do fulano, quem mais aqui é oprimido?" Este comportamento dá a impressão de que nós não sabemos o que queremos. Ora, quando a própria cena já é a formulação de uma pergunta, torna-se claro que o formulador da pergunta é o próprio oprimido, e isto deve ficar evidente no corpo do espetáculo. É ele ou ela que tenta alguma ação libertadora e falha.

Fica patente o olhar adotado pelo TO na direção do que Santos (2003, p. 441) demonstrou, quando chamou atenção para a compreensão de que nem o relativismo nem o universalismo cultural como posição filosófica pode trazer resultados produtivos nas incursões rumo ao multiculturalismo emancipatório. No TO, como se observou, a liberdade de ação se circunscreve ao que é exigido pelo problema em cena. Não se trata de uma estética relativista, no sentido de se perderem as suas diretrizes, conforme o contexto. Por outro lado, não se trata de uma estética universalista, uma vez que sua proposta é a de se conhecer profundamente a realidade local, as peculiaridades de cada grupo, pois só por esta via se abrem os diálogos interculturais, conscientes, socráticos, subjuntivos, como afirma Boal (2003, p. 150).

Acredita-se que o papel exercido em Moçambique pelo TO desde 2001 vem representando um grito de libertação para muitos – inclusive para os próprios curingas – na medida em que a sociedade está em constante mobilidade e sempre atenta. Em um país com uma História recente tão conturbada, o acesso à informação – atividade muito exercida pelas peças do TO –, a abertura de uma linguagem que possibilite falar, expor, discutir sobre a História, a cultura, as injustiças sociais e sobre os sonhos, os desejos e as utopias, pode significar a linha divisória entre as formas autoritárias de governo – manifestação política da opressão – e a democracia. Como afirmam Caccia-Bava & Thomaz (2001, p. 21):

> ...todos os indivíduos, das mais diferentes gerações ... têm algo a contar sobre tempos tão marcantes nomeados como a "Primeira Guerra" (a da Independência) ou a "Segunda Guerra" (a guerra entre os "bandidos armados" e o "povo", entre a Renamo e a Frelimo); o "tempo colonial" (há somente 25 anos!), o "tempo Samora", "o tempo atual".

Nesse sentido, é importante atuar de modo a fazer valer um dos direitos básicos de todos os seres humanos: o de construir sua própria história. E a garantia desse direito – tão marcadamente negado aos africanos, como demonstrou a Conferência de Berlim, em 1885, quando as potências mundiais de então dividiram o continente africano, sem qualquer critério que considerasse as identidades étnicas e históricas ali existentes, e redistribuíram poderes e colônias, com finalidades políticas (Wesseling, 1998, p. 12) – representa um desejo comum entre moçambicanos, pois a opressão advinda da própria História é reconhecida por muitos e sentida tacitamente por outros como um dos fundamentais desafios a serem enfrentados para a emancipação de todos, apesar das peculiaridades de cada grupo que compõe o país. A afirmação da curinga é emblemática e reveladora, na direção dessa discussão:

> **Entrevistadora:** Em que medida a História e a cultura de Moçambique são refletidas nos trabalhos do Teatro do Oprimido?
>
> **Zainabo Ferreira Raja:** Os temas teatralizados refletem muitos conceitos relacionados à cultura e história do país, visto que estes em muitos casos constituem um entrave para a resolução de situações de opressão. (Rocha, 2007c).

---

[6] Aqui é importante deixar claro que, quando se fala em resolução de conflitos, não se está pensando em anulação dos mesmos. Na verdade, o Teatro do Oprimido trabalha sempre em termos dialéticos, de modo a procurar o centro dos conflitos, suas razões, as formas de opressão, os oprimidos e os opressores, sem, contudo, negar que os conflitos sejam integrantes da trajetória social humana.

[7] A esse respeito, Lena Slachmuijlder – jornalista, ativista e produtora, dirigente das ações da ONG *Search for Common Ground*, na República Democrática do Congo – afirmou, por ocasião do encontro Antídoto: Seminário Internacional de Ações Culturais em Zonas de Conflito, realizado de 02 a 23 de Outubro de 2008, no Brasil, que o Teatro do Oprimido foi adaptado no Congo, onde ele se chama teatro participativo, baseando-se, ainda, na obra de Boal, com o objetivo de atender à realidade do país, focando as atividades para a paz.

[8] Para conhecer todos os princípios do TO, consultar sua página na Internet.

Para finalizar, fica a idéia de que talvez a maior das opressões seja a de mistificar discursos sobre a sociedade contemporânea a tal ponto que as pessoas passem a crer na impossibilidade de mudanças. Contra tal força imobilizadora, cabe a efetivação de contra-discursos que demonstrem as fissuras existentes nas entranhas de certezas estabelecidas e procure revelar o que deveria ser óbvio: as sociedades refletem suas escolhas históricas. É importante trazer para o campo das significações novos caminhos e novas linguagens – artísticas, acadêmicas, científicas, filosóficas, etc – que recriem as sociedades sob uma ótica multicultural, dialógica e solidária. Espera-se, outrossim, que o exemplo do TO em Moçambique possa sinalizar para este pensamento auspicioso, malgrado as iniquidades presentes em um mundo que merece ser reinventado.

Referências

Arthur, M. J. (2003). Fantasmas que assombram os sindicatos: mulheres sindicalistas e as lutas pela afirmação dos seus direitos; Moçambique, 1993-2000. In B. S. Santos (Org.), Rec*onhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, (pp. 381-424).

Bakhtin, M. (2002). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec/Annablume.

Boal, A. (2003). *O teatro como arte marcial*. Rio de Janeiro: Garamond.

_____. (2005). *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Caccia-Bava, E. C. & Thomaz, O. R. (2001). Moçambique em movimento: dados quantitativos. In P. Fry, *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ, (pp. 21-58).

Castells, M. (1999). *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra.

Estética do Oprimido. (2008). http://www.ctorio.org.br/esteticadooprimido.htm. (consultado na Internet em 31 de Outubro de 2008).

Fiorin, J. L. (1993). *Linguagem e ideologia.* São Paulo: Ática.

Fuentes, C. (2004). O racista mascarado. *Política Externa*. 13 (1), 59-64.

Geertz, C. (2001). *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar.

Grupo de Teatro do Oprimido. (2008). Maputo. http://www.gtomaputo.com/ (consultado na Internet em 31 de Outubro de 2008).

Hall, S. (2006). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG.

Huntington, S. P. (1997). *O choque de civilizações. E a recomposição da ordem mundial.* Rio de Janeiro: Objetiva.

_____. (2004). O desafio hispânico. *Política Externa*. 13 (1), 39-58.

Motta, N. (2008). Teatro do oprimido: Brasil a dentro, mundo a fora. http://www.overmundo.com.br/overblog/teatro-do-oprimido-brasiadentro-mundo-afora (consultado na Internet em 31 de Outubro de 2008).

Rocha, E. S. (2007a). História, política e cultura: o teatro brasileiro tecendo os fios de um pensamento de resistência rumo à construção de um internacionalismo solidário. *Perseu: História, Memória e Política. 1* (1), 287-312.

_____. (2007b). Teatro e história: cultura e política brasileiras sob o prisma da Estética do Teatro do Oprimido. In Simpósio Nacional de História, 24., São Leopoldo, RS. *Anais....* São Leopoldo: Ed. UniSinos. 1 CD-ROM.

_____. (2007c). [Entrevista com Zainabo Ferreira Raja, curinga do Grupo de Teatro do Oprimido de Maputo].

_____. (2007d). [Entrevista com Alvim Cossa, curinga do Grupo de Teatro do Oprimido de Maputo].

_____. (2008). [Entrevista com Alvim Cossa, curinga do Grupo de Teatro do Oprimido de Maputo].

Santos, B. S. (2003). Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In B. S. Santos (Org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, (pp. 427-458).

Santos, B. S. & Nunes, J. A. (2003). Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In B. S. Santos (Org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, (pp. 25-66).

Theatre of the Oppressed. (2008). http://www.theatreoftheoppressed.org/en/index.php?useFlash=1 (consultado na Internet em 31 de Outubro de 2008).

Wesseling, H. L. (1998). *Dividir para dominar: a partilha da África 1881-1914*. Rio de Janeiro: UERJ.

Teatro Experimental do Negro: Estratégia e Ação

Daniela Roberta Rosa
rainhadesabat@gmail.com

Resumo: Em outubro de 1944 no Rio de Janeiro um grupo de homens e mulheres negras, tendo como líder Abdias do Nascimento, formou o Teatro Experimental do Negro. O objetivo era dar ao ator negro condições de levar aos palcos personagens livres dos estereótipos que foram sendo absorvidos e reproduzidos pelo teatro brasileiro especialmente a partir do século XIX. O negro representado de maneira quase bestial seria ignorado para dar lugar a um negro *humanizado* com seus dramas e questionamentos. A iniciativa do TEN implicou na recusa de um lugar pré-determinado para o negro no palco e na sociedade brasileira, e o questionamento desta *determinação* que o teatro mostrava como reflexo de toda sociedade. Assim, ao ser pensado como sujeito do próprio destino o negro a que o TEN queria atingir deveria assumir boa parte da responsabilidade para integrar-se, sem perder de vista a luta por condições efetivas para isso. A investigação da trajetória do grupo e

sua estratégia de ação mostram a maneira como esta iniciativa tão importante do movimento negro brasileiro relacionou-se com seu contexto na busca de seus objetivos.

O Negro no Centro da Cena

A criação do Teatro Experimental do Negro teve sua origem em um processo motivado pela recusa. Recusava-se o papel do negro no teatro, os estereótipos dos personagens a eles atribuídos, a representação desumanizada. E através disto recusava-se também a representação do negro na sociedade brasileira em meados do século XX, que se expressava no teatro tanto através da ausência, quanto privilegiando o cômico, o pitoresco e o desumanizado. O que relaciona o surgimento do grupo também á critica em relação ao que era negado ao negro no teatro brasileiro: os papeis centrais.

Curiosamente é no Peru, em meados de 1941 que Abdias do Nascimento, mentor do TEN, se vê despertado para a questão do negro também no teatro brasileiro ao assistir à peça *O Imperador Jones* cujo personagem título é um homem negro que na ocasião era representado pelo ator Hugo D'Eviéri, um ator branco pintado. Era a primeira vez que Abdias do Nascimento assistia a uma peça de teatro, e ao ver-se diante de um ator representando um personagem negro fazendo uso de pintura ele se perguntou: Há um ator negro para desempenhar tal papel? Por que motivo ele não se encontrava no centro do palco?

Indicação clara do tipo de resposta pela qual Nascimento optou, a de que atores negros não seriam bem vindos desempenhando papeis centrais no teatro, é a fundação em 13 de outubro de 1944, na cidade do Rio de Janeiro, do Teatro Experimental do negro, uma resposta à indignação diante da situação do negro brasileiro, sem dúvida motivada pelo episódio de 1941, mas que devia muito a experiência, vivenciada por ele mesmo de maneiras diversas ao longo de sua vida. Os objetivos do grupo era dar possibilidade para que o negro entrasse em cena, e aqui a metáfora teatral serve não só para pensar esta manifestação a partir de sua inserção artística, mas também para problematizar a sociedade brasileira de modo geral, uma vez que a idéia de dar ao negro chances de se tornar protagonista nos palcos, se estendia para diversas áreas.

As atividades do grupo têm inicio à medida que os primeiros membros são reunidos entre operários, domésticas, moradores de favelas, pessoas sem profissão definida e funcionários públicos. Muitos são atraídos pela possibilidade de aprender a ler e escrever. Muitas pessoas se inscreveram no curso de alfabetização do TEN, que se encontrava a cargo do escritor Ironides Rodrigues da Silva, então estudante de Direito. Havia um curso de iniciação à cultura geral ministrado por Aguinaldo Camargo e as primeiras noções de teatro eram dadas pelo próprio Abdias, que a esta época já havia aprofundado seu contato com a arte dramática na Argentina. Essas atividades realizavam-se nos salões e no restaurante da UNE, União Nacional dos Estudantes, no Rio de Janeiro, que funcionava até as oito da noite, e depois se transformava em salas de aula e palco para os primeiros ensaios, reunindo pessoas atraídas a partir dos cursos oferecidos, ou com a possibilidade de fazer teatro.

Conforme as atividades foram avançando, o grupo começou a fazer planos para a estréia e passou então a buscar um texto teatral que tratasse da situação do negro após o cativeiro, com dramas humanos oriundos principalmente das condições de ex-escravo ou seus descendentes. No entanto, a literatura dramática disponível não atendia aos anseios do grupo, pois constituía no que Abdias chamou de "uns poucos dramas superados, onde o negro fazia o cômico, o pitoresco ou a figuração decorativa (...)" (Nascimento 1961:73).

Ao se referir a literatura dramática anterior ao TEN como "dramas superados", Abdias nos leva a refletir a respeito da participação do negro no teatro brasileiro no período anterior ao surgimento do grupo e nos conduz a observação de um panorama de representação e caracterização dramáticas atreladas aos "papéis sociais" historicamente destinados aos negros. Panorama, que no teatro, foi exposto no palco principalmente ao longo do século XIX onde podemos constatar que os personagens negros eram usualmente caracterizados de forma a legitimar a tese de inferioridade que repousava sobre esta parcela da população, explicitada também através da série de "*personagens-figurantes*", encarnando dramas e conflitos pessoais pouco expressivos e muitas vezes se concretizando através da ação maléfica direcionada aos personagens centrais, ou seja, não negros. O personagem negro neste período era constantemente "usado apenas como elemento característico da sociedade brasileira da época que, vez ou outra, possibilitava ao autor criticar os costumes ou comportamentos sociais, como se vê nas comédias de Martins Pena, e assim mesmo de maneira muito limitada".(Mendes 1982: 196)

Por isso o legado teatral do século XIX e início do XX configura justamente aquilo que o TEN queria contestar e reverter com sua dramaturgia, daí a peça escolhida pelo grupo ter sido *O Imperador Jones*, de Eugene O'Neil (1888-1953), a mesma assistida por Abdias anos antes, do celebrado autor norte americano, nascido em Nova Iorque e ganhador do prêmio Nobel de 1936 tido como o grande modernizador do teatro americano. A escolha de uma de suas peças já seria um desafio para um grupo de teatro e o TEN faz isso como forma de ter um início coroado por uma escolha audaciosa. Além disso, "Eugene O´neil é um dos poucos teatrólogos que, já na década de vinte, buscam alternativas para a ficcionalização do negro, em peças como *The Imperor Jones* e *Dreamy Kid* e *All God´s Chilum Got Wings*" (Martins, 1995:46).

A peça conta a história de um negro norte americano que depois de passar um tempo preso foge para uma ilha nas Antilhas onde se autodeclara imperador graças aos truques aprendidos quando ainda era funcionário nas companhias ferroviárias americanas (Pullman). Com o tempo uma revolta é deflagrada pelos nativos contra a maneira como Brutus Jones conduzia seu império e ele se vê obrigado a buscar refúgio na floresta. Imaginando-se perseguido por aqueles a quem ele havia feito sofrer em sua vida e vendo-se atormentado por temores originados da experiência dos africanos nas Américas sempre ao som de tambores, Jones se desespera e passa por diversas perturbações. Muitos críticos aplaudem o fato desta peça

ser uma grande possibilidade do ator negro desempenhar um papel com grande peso dramático. possibilitando, por exemplo, que atores como Charles Gilpin e Paul Robeson exercessem "seu talento dramático" (Martins, 1995:48). Mas a peça provocou também uma discussão acerca da habilidade de O´Neil em realmente criar um personagem negro livre das amarras e dos estereótipos racistas.

Traduzida por Ricardo Werneck de Aguiar, *O Imperador Jones* tem sua estréia no Teatro Municipal do Rio de Janeiro, no dia 8 de maio de 1945, em meio a grande efervescência ao redor provocada pela vitória dos aliados sobre o eixo e o fim da Segunda Guerra Mundial. A peca ganharia uma segunda montagem, com estréia em 29 de julho do mesmo ano no Teatro Ginástico também no Rio já contando com a atriz Ruth de Souza no elenco, outras duas montagens foram feitas em junho de 1946. A quarta e última montagem da peça no Teatro São Paulo (SP).

A segunda peça representada pelo grupo foi *Todos os filhos de Deus têm* asas também de Eugene O´Neil novamente traduzida por Ricardo Werneck de Aguiar, é levada ao palco do Teatro Fênix entre 15 de julho e 06 de agosto de 1946 (somente às segundas-feiras, dia em que não haviam outras atividades no teatro e que, portanto, poderia ser usado pelo TEN. Ainda em 1946, o grupo leva a cena outra obra de O`Neil *O Moleque Sonhador* por ocasião das comemorações do segundo aniversário, ocasião em que é realizado um festival no Teatro Regina em dezembro, onde foram apresentadas as peças: *O Moleque Sonhador*, novamente com tradução de Ricardo Werneck de Aguiar, direção de Willy Keller e elenco formado por Abdias do Nascimento, Ruth de Souza, Marina Gonçalves e Ilena Ferreira; *O remorso do negro Damião* de Graça Mello, adaptado do livro *Terras do Sem-Fim* de Jorge Amado com interpretação de Aguinaldo Camargo; e a cena II do ato V de Otelo, de Shakespeare, tradução de José Carlos Lisboa e direção de Willy Keller. Com Abdias do Nascimento, como Othelo e Cacilda Becker no Papel de Desdêmona. O festival contou ainda com a participação de outros grupos e personalidades do meio teatral como Ziembinski, Maria Della Costa, Olga Navarro, Procópio Ferreira; além da colaboração de "Os Comediantes".

Podemos dizer que a peça *Moleque Sonhador* encerra uma primeira etapa caracterizada pela representação de obras de O´Neil. A partir de então, as obras que se seguem às de O´Neil são, na sua maioria escritas especialmente para o grupo. Começando com a montagem de "Filho pródigo" escrita especialmente para o TEN por Lúcio Cardoso, com estréia da primeira montagem no Teatro Ginástico do Rio de Janeiro em 05 de dezembro de 1947 com direção de Abdias do Nascimento, cenários e figurinos de Santa Rosa. A segunda montagem foi realizada em 02 de maio de 1953 no Teatro São Paulo, desta vez com cenários de Anísio Medeiros. A terceira e última montagem foi realizada em julho de 1955 no Rio, Teatro Carlos Gomes. Esta última apresentação da peça foi promovida em homenagem ao XXXVI Congresso Eucarístico Internacional, momento em que o grupo lançou também, a partir de proposta de Guerreiro Ramos, o concurso Cristo de Cor, em que artistas concorreram apresentando obras que retratavam Jesus Cristo como um homem negro.

A peça *Aruanda*, de Joaquim Ribeiro, mais uma peça escrita para o grupo que estréia em 23 de dezembro de 1948 no Teatro Ginástico do Rio de Janeiro, com direção de Abdias do Nascimento, cenários de Santa Rosa, música de Gentil Punget, regência do coro de Rui Barbosa de Oliveira e pregões da Bahia, Zeli. Igualmente escrita para o grupo a peça *Filhos de Santo* de José de Moraes Pinho, é levada à cena em 27 de março de 1949 no Teatro Regina (cedido por Bibi Ferreira, novamente com temporada às segundas feiras) no Rio de Janeiro, dirigido por Abdias do Nascimento, cenários de Santa Rosa. Em julho do mesmo ano, Albert Camus visita o Brasil em missão cultural e nesta ocasião o grupo realiza um ensaio aberto de sua peça *Calígula* (Ato I), no Teatro Ginástico no Rio, com tradução de Geraldo Melo Mourão. *Rapsódia Negra*, (espetáculo de estréia da atriz Léa Garcia) revista em um prólogo e dez quadros, organizada por Abdias do Nascimento, teve sua primeira montagem feita em 29 de julho de 1952 na Boate Acapulco no Rio com coreografia de Mercedes Batista e Joãozinho; a segunda montagem é de 24 e 25 de agosto de 1952 no Teatro Recreio do Rio, em temporada com preços populares com o apoio da Recreação Artística Popular de Difusão Cultural da Prefeitura do Distrito Federal; a terceira montagem é de outubro de 1952 no Teatro João Caetano também no Rio e a quarta e última montagem é feita em São Paulo no Teatro Cultura Artística com cenários de Luciano Maurício. Os principais quadros eram: África, Noturno em Harlem, Cuba, Imagen do Recife, Ritmos Haitianos, Candomblé e Leilão de Escravos. Em setembro de 1956, no teatro Municipal, e em outubro do mesmo ano, no Teatro República, o grupo participa da montagem (com que companhia???) de Orfeu da Conceição, de Vinícius de Moraes. Em junho de 1957, participa da montagem de "Perdoa-me por me traíres", de Nélson Rodrigues.

O mês de agosto de 1957 marca a chegada aos palcos de *Sortilégio*, escrita por Abdias do Nascimento, com pré-estréia no Teatro Municipal do Rio de Janeiro em 21 de agosto de 1957 e estréia no Municipal de São Paulo em outubro do mesmo ano. Direção de Léo Jusi, cenários de Enrico Bianco, figurinos e máscaras de Omulu de Júlia Van Rogger, ídolos africanos (Exus) de Cláudio Moura, danças rituais de Ítalo de Oliveira, música litúrgica de Abgail Moura, sonoplastia de Marcus Vinicius e elenco formado por Abdias do Nascimento, Lea Garcia, Helba Nogueira. Ítalo de Oliveira, Heloisa Hertã, Stela Delfino, Matilde Gomes, Amoa, Ana Peluci, Edi dos Santos, Marlene Barbosa, Conceição do Nascimento. Participação do coral da Orquestra Afro-Brasileira, regido por Abgail Moura.

Este pode ser um grande exemplo do modelo de dramaturgia que o TEN buscava desenvolver. A peça *Sortilégio*, escrita exclusivamente para o grupo, censurada em 1951 no Rio de Janeiro e em 1953 também em São Paulo é levada ao palco, no Rio de janeiro, somente em 1957. A peça traz a história de Emanuel, um negro que recusa o amor de Ifigênia, também negra e com forte desejo de branquear-se. Ele se casa com Margarida, uma mulher branca e desconfia que ela o desposara por não ser mais virgem. Ele a mata e a partir de então passa a ser atormentado por tudo aquilo que havia abandonado por causa deste amor, "o pecado fundamental dele é ter recusado sua natureza" (Muller 1988:21) representada

pelos elementos da cultura negra que ele teme ou rejeita. A idéia é que Margarida expõe toda hostilidade dos brancos em relação aos negros. E Emanuel, ao matá-la, parece redimir-se de sua rejeição a suas tradições raciais e a Ifigênia. A trama e a ação das personagens é delineada também pela influência dos orixás, o que nos remete à constante preocupação do autor e também do grupo com o resgate de elementos da religiosidade de origem africana.

Em entrevista ao jornal *O Globo*, às vésperas da estréia da peça, Abdias diz: "Escrevi *Sortilégio* com a paixão e honestidade de quem executa um gesto vital. Não tenho ambições nem vaidade de me transformar em literato, mas apenas necessidade de comunicar aos meus semelhantes à visão de um outro mundo." Conforme analisa Mendes, "Abdias apresenta a forma como ele concebe a dramaturgia do TEN, ao criar uma trama pautada na religiosidade e nas desventuras do negro que chega a negar-se para se aproximar do mundo branco que o hostiliza, obrigando-o a vagar entre dois universos." (Mendes 1993:62).

Este é um trabalho no qual se retrata o drama vivido pelo personagem central, Emanuel, que fugindo do "mundo branco" no qual ele escolheu viver, mas ainda renegando e sendo julgado pelo "mundo negro", por assim dizer, l se vê em um cenário de perturbação, cobranças e julgamento que acabam tendo desfecho inesperado. È muito interessante a maneira como Abdias do Nascimento (claramente influenciado por algumas das principais peças que tratam de tema semelhante como *O Imperador Jones*, *Othelo* e *Anjo Negro*) condensa neste peça aquilo que ele reconhece como os dramas vividos pelo negro na sociedade brasileira.

A escolha deste texto como um exemplo da dramaturgia almejada pelo TEN deve-se ao fato de ter sido escrito por um membro do grupo e trazer a tona alguns dos temas mais caros. O "retorno" do negro Emanuel e a reflexão que ele e os demais personagens se vêem obrigados a fazer exprimem o tipo de debate que o TEN desejava propor não só através de seu trabalho teatral, mas com todos os demais elementos que compuseram o mosaico de intervenções a que chamamos simplesmente de Teatro Experimental do Negro, um grupo que teve como carro chefe o teatro, mas que se organizou também em torno de diversas outras iniciativas.

Projeto Político

Entre as principais iniciativas encontram-se os eventos científicos também organizados pelo grupo e que assumiram grande importância no cenário nacional. O primeiro evento desta natureza foi a Convenção Nacional do Negro Brasileiro, realizada em novembro de 1945 na cidade de São Paulo e que teve como resultado um "Manifesto à Nação Brasileira" diretamente endereçado aos "Patrícios Negros". O conteúdo foi divulgado entre os políticos candidatos às eleições presidenciais daquele ano que o acolheram com atenção, demonstraram apoio e fizeram votos de que os tópicos propostos fossem alcançados. Uma das mensagens citadas por Abdias do Nascimento foi enviada à comissão do congresso por Luís Carlos Prestes, então Secretário-Geral do Partido Comunista Brasileiro.

A continuidade a este tipo de atuação vem com a Conferência Nacional do Negro realizada entre os dias 9 e 13 de maio de 1949 na ABI (Associação Brasileira de imprensa) no Rio de Janeiro. Organizada por Edison Carneiro, Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos, contou com a participação de representantes de vários Estados Brasileiros e um representante da ONU no Brasil, fato que deu grande destaque ao evento preparatório do I Congresso do Negro Brasileiro no ano seguinte, que daria aos intelectuais e as propostas do TEN grande visibilidade no meio acadêmico brasileiro, inclusive com relação ao chamado Projeto Unesco, desenvolvido no Br. Na reconstituição que faz do projeto, Marcos Chor Maio aponta vários Brasil aspectos que influenciaram o desenvolvimento dos diversos estudos no Brasil: a tradição de estudos raciais; existência de centros de ensino e pesquisa; os conhecimentos que Coelho e Métraux tinham sobre os estudos étnicos no Brasil; preocupação da UNESCO com o processo de industrialização dos países subdesenvolvidos; além de prestígio intelectual e relações pessoais. Mas o autor aponta ainda para o importante papel desempenhado pelo movimento negro, representado fortemente pelo Teatro Experimental do Negro, que "procurou mudar a natureza do projeto, atribuindo-lhe um caráter nitidamente político". (Maio 1997:146). Neste sentido é curioso observar que alguns autores ligados à pesquisa apontam a influência que o TEN teria exercido sobre alguns intelectuais que se destacaram. A exemplo de Charles Wagley, Roger Bastide e Costa Pinto. Alguns deles participaram apresentando teses ou dando pareceres, do I Congresso do Negro Brasileiro.

E finalmente a Semana de Estudos sobre Relações Raciais ocorreu entre os dias 9 e 13 de maio de 1955 e "constituiu numa série de Conferências cujos autores procederam a uma revisão dos estudos sociológicos e antropológicos sobre o negro em nosso país" (Nascimento 1982:104) Participaram desta semana Nelson Werneck Sodré, que apresentou trabalho a respeito do negro na literatura brasileira em que analisava obras de José de Alencar, Castro Alves, Machado de Assis entre outros escritores; Abdias falou das associações de homens de cor existentes no Brasil; Guiomar Ferreira de Matos falou a respeito das "Formas sutis de preconceito no Brasil" e no último dia Guerreiro Ramos realizou conferência intitulada "Problema étnico brasileiro" e "formulou novas diretrizes metodológicas para o estudo do assunto (idem)". Foi o último evento científico que o Teatro Experimental do Negro realizou.

O TEN é responsável, também, por realizar eventos como o concurso *Rainha das Mulatas e Boneca de Piche*, concursos de beleza da mulher negra Durante dois anos, de 1948 a 1950, editou a Jornal *Quilombo*, realizando uma cobertura das principais atividades do movimento da época. Além disso, diversos atores de destaque no cinema, na TV e no teatro iniciaram suas carreiras no TEN, a exemplo de Ruth de Souza e Léa Garcia. Das atividades do TEN surgem também livros publicados pelo próprio grupo e que condensam as discussões levadas por eles. Destacam-se *Dramas para negros e prólogos*

para brancos e *Teatro Experimental do Negro: Testemunhos*. Sobre o primeiro, Florestan Fernandes escreve em 1962 para o Jornal O Estado de São Paulo: "Esse livro contém rica contribuição à compreensão do negro e dos véus com que o branco encobre uma realidade racial pungente." Este texto de Florestan e vários outros publicados em jornais e revistas entre 1944 e 1962 estão reunidos no livro *Teatro Experimental do Negro: Testemunhos* lançado de 1966 publicado em comemoração ao vigésimo aniversario da primeira apresentação pública do grupo (1945).

Esta breve descrição da trajetória do grupo coloca-nos diante de uma iniciativa que, para além da atuação teatral que o nome explicita, possuía também uma atuação político-programática levada adiante a partir de diversas outras intervenções realizadas ao longo de sua existência. Ou seja, tendo como proposta "trabalhar pela valorização social do negro no Brasil através da educação, da cultura e da arte", (Nascimento, 1961:72) filiando o grupo ao movimento de luta do negro brasileiro do pós-abolição e configurando-o como herdeiro de outras iniciativas de anos anteriores como a Imprensa Negra e a Frente Negra Brasileira. Talvez agregando outros questionamentos, em um momento de ressurgimento das organizações negras após o fim do Estado Novo

O teatro negro no Brasil tem no Teatro Experimental do Negro sua principal manifestação surgida em um momento político e intelectual peculiar tornando-se importante para a observação de elementos centrais para discussão do negro no pensamento social brasileiro que vão desde os motivos para a criação do grupo até as estratégias de sua atuação diante do contexto em que se articula. Mas é importante que se observe que ao articular sua intervenção a partir de objetivos como a educação de seus membros, o combate aos estereótipos o grupo não gravita apenas em torno da arte teatral, mas propõe acima de tudo uma denúncia da desigualdade impingida à população negra. Neste sentido o grupo estende seu leque de atuação que vai desde a realização de congressos e semanas de estudos, à criação de peças e a realização de publicações como os livros citados e o jornal Quilombo para trazer à luz o princípio de desigualdade que afeta as relações sociais no Brasil e que através deles é questionada, mas também possíveis caminhos são apontados.

Conforme escreve Roger Bastide em *Sociologia do Teatro Negro Brasileiro*, o teatro negro seria um meio de preencher o vazio instituído na passagem da sociedade tradicional e escravista na qual haveria mais eco para manifestações teatrais folclóricas e onde o negro tinha um lugar bastante incomodo no teatro branco para a sociedade moderna. De certa forma é exatamente contra a representação do negro neste teatro tradicional, criado sob uma base escravista ou imediatamente posterior a ela, que o TEN se insere.

Ao escolher como tema de estudo o teatro brasileiro optamos também pela escolha de um espaço através do qual podemos enxergar algumas interações sociais que o palco explicitou ou deixou entrever. Quando dentro deste espaço, optamos ainda por discutir a presença ou não do indivíduo negro, a forma como esta presença é retratada e as possíveis respostas engendradas a partir daí, atestamos a possibilidade de fazer tais investigações através da dramaturgia.

No livro "Ruth de Souza: Estrela negra" de Maria Ângela de Jesus (2004) podemos tomar contato com uma entrevista concedida pela atriz, egressa do TEN, onde lemos o seguinte relato: "Não dava para acreditar: em um Brasil *mulato* como somos não ter um ator negro! Era um absurdo!". A fala de Ruth de Souza nos remete a diversos elementos. Primeiro quando ela faz referência ao fato das companhias teatrais da época fazerem uso de atores brancos pintados de preto para interpretar negros. Fato, aliás, que como vimos, incomodou também Abdias do Nascimento em 1941 ao assistir em Lima, no Peru. Essa prática corriqueira no teatro da época, que incomodara Abdias e chama atenção também de Ruth é uma das motivações para que ele propusesse a criação de um grupo de atores negros.

Mas Ruth também nos deixa entrever um outro dado, de que a idéia de um Brasil mestiço, tão difundida, não era compatível com a situação vivida pelos negros no palco, e que pensar um país com grande população negra ou mestiça, sendo mimetizada no teatro era um grande incômodo para muitos negros, daí então a necessidade de se criar um grupo em que esta ordem fosse invertida, e o ator negro pudesse ser também o centro da ação dramática.

Parece interessante observar, entretanto que a indignação da atriz repousa no fato desta prática ter colocado a prova a "nação mestiça" que se acreditava (ou desejava) existir no Brasil. Uma crença que dissimulava preconceitos e conflitos à medida que procurava neutralizar através desse discurso possíveis movimentações contestatórias. Interessante é que com este argumento a atriz parece "cobrar" destas companhias uma postura compatível com esta ideologia, que ganhou diversas discussões, ao longo de nossa história.

Aparentemente motivado pela mesma idéia, mas posicionando-se contrariamente a criação de um grupo desta natureza no editorial do jornal "O Globo" de 17 de outubro de 1944, poucos dias após a fundação do grupo, demonstra um temor de que outras organizações fossem criadas, e argumenta já haver uma abertura à participação dos negros nos diversos setores da sociedade fazendo, aparentemente, referência ao caráter miscigenado de um povo que tornaria, desnecessárias e até reprováveis iniciativas como estas alegando inclusive que o teatro "deve ser um reflexo da vida dos nossos *costumes*, *tendências*, *sentimentos* e *paixões*".

De um lado a indignação de uma das atrizes do grupo, de outro a contestação de um jornal. Em comum, ambos têm o debate em relação à criação de um teatro negro no Brasil, ela favorável por perceber nesta uma oportunidade de responder aos que riam e se divertiam a suas custas "dizendo que não havia artistas negros", o texto do editorial contrário argumentando ser esta uma alternativa desnecessária. Mas curiosamente, ao reivindicar que o teatro deve expressar nossos "costumes, tendências, sentimentos e paixões" o autor faz alusão a algo que parece já estar sendo levado em conta. Realmente a *tendência*, ou o *costume* em nosso teatro é de não levar em consideração o negro, pelo menos não da maneira como o TEN vem reivindicar: desvinculado exclusivamente do mundo do trabalho, e colocado em um âmbito de atuação até então vedado a ele, mas que serve de grande vitrine para as questões que ele queria expressar com a própria voz. Neste sentido, o grupo

reconhece as mais variadas demandas da população negra na sociedade brasileira e tenta, a partir das diversas inserções, responder a cada uma delas ao longo de sua existência

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almada, S. (1995). *Damas negras: Sucesso, Lutas, Discriminação*. Rio de Janeiro: Mauad Editora.
Andrews, G.R.(1998). *Negros e brancos em São Paulo* (1888-1988). Bauru: EDUSC Editora.
Barsante, C. E. (1982). *Santa Rosa em cena*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional de Artes Cênicas Editora.
Bastide, R. (1973) *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva Editora.
Camus, A. (1978) *Diário de viagem*. São Paulo:Record Editora.
Faria, J. R. (2001) *Idéias teatrais: O século XIX no Brasil*. São Paulo: Perspectiva Editora.
Fernandes, F. (1983) *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez Editora.
Ferrara, M. N. (1981). A Imprensa negra paulista: 1915-1963: estudo monográfico. São Paulo: Dissertação de Mestrado – PPGS/USP
Filho, R. R. (1998) *Anjo ou demônio, malandro ou herói: aspectos do negro na dramaturgia brasileira.* Recife: Fundação de Cultura da cidade do Recife Editora.
Guimarães, A. S. A. *Racismo e anti-racismo no Brasil (1999).* São Paulo: 34 Editora.
Ianni, O. *A idéia de Brasil moderno (1994).* São Paulo: Brasiliense Editora.
Jesus, M. A. *Ruth de Souza: A estrela negra. (2004)* São Paulo: Imprensa Oficial do Estado Editora.
Magaldi, S.. *Panorama do teatro brasileiro.* São Paulo: Editora Global, 1999.
Martins, L. M. (1995) *A cena em sombras.* São Paulo: Perspectiva Editora.
Maio M. C. (1997). *A História do Projeto Unesco: estudos raciais e ciências sociais no Brasil IUPERJ.* Rio de Janeiro.
Mendes, M. G. (1982) *A personagem negra no teatro brasileiro.* São Paulo: Ática Editora.
Mendes, M. G. (1993) *O negro e o teatro brasileiro.* São Paulo: Hucitec Editora.
Moura C. *Dialética radical do Brasil negro.* São Paulo: Editora Anita, 1994.
Nascimento, A. (1961) *Dramas para negros e prólogo para brancos:* antologia do teatro negro brasileiro. Rio de Janeiro: Edição do Teatro Experimental do Negro.
Nascimento, E. L. (1981) *O pan-africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra.* Petrópolis: Vozes Editora.
Oliveira, L L. (1995) *A sociologia do Guerreiro.* Rio de Janeiro: UFRJ Editora.

Brasil, séculos XVII e XVIII – colônia portuguesa: reflexos da estrutura de poder na arquitetura e no espaço das vilas e cidades

Maria Izabel Perini Muniz
Instituto de Ensino e Pesquisa - Espaço Fenix
perinimuniz@intervip.com.br

Resumo: A tradição colonial portuguesa deixou fortes marcas na sociedade brasileira atual. A reflexão e o debate sobre o legado do passado constituem etapas na procura de maior consciência da nossa realidade cultural para melhor construção do futuro.
Este trabalho efetua leituras da arquitetura e dos espaços urbanos a partir da ótica social e da estrutura de poder, no período colonial do Brasil. As bases de poder colonial (militar, religiosa e civil), presentes na arquitetura dos fortes, igrejas e engenhos, mostram com clareza as iniciativas de centralização no domínio do território e no controle da sociedade.
A arquitetura barroca, fruto da Contra-Reforma, reflete as relações sociais do sagrado e do profano e os valores culturais da época. A arquitetura dos engenhos e das casas urbanas compõe a estrutura de poder da economia colonial e a arquitetura civil oficial e militar tem sua importância na gestão e no controle do território e da sociedade. Como consequência da riqueza e do desenvolvimento do comércio na região das minas, a arquitetura do ouro firma-se como indutora do processo de criação de vilas e cidades e proporciona os primeiros movimentos de luta pela liberdade do Brasil, mostrando os conflitos do sistema colonial.
Os métodos de leitura da arquitetura e dos espaços urbanos, sob a ótica do poder político e social de uma época, têm como objetivos agregar novos procedimentos e ampliar o campo de documentos para o estudo da história, enriquecendo o repertório de pesquisa sobre o assunto.

Palavras-chaves: Brasil Colônia, poder colonial, arquitetura colonial no Brasil

1- Estratégias de poder - ações dos portugueses no primeiro século de colonização.

O primeiro século de colonização portuguesa no Brasil foi marcado por extrativismo e mercantilismo. O século dezesseis, na Europa, abarca o pleno Renascimento, tempos de mudanças aceleradas para a época: advento da ciência e da reforma religiosa. Surgem novas necessidades e solicitações na vida cotidiana, com o comércio do açúcar e das especiarias. A tecnologia relacionada ao descobrimento da bússola promoveu o desenvolvimento das rotas de navegação e os estudos científicos dos fenômenos físicos, tais como os movimentos dos ventos, proporcionaram o aperfeiçoamento dos navios veleiros, sobretudo pela Escola de Sagres, em Portugal.

Portugal apresentava grande crescimento mercantilista, com a conquista de territórios e grandes lucros no comércio com o Oriente e a África. Lisboa era o centro das especiarias, uma das cidades mais ricas da Europa. O crescimento econômico de Portugal e a ampliação territorial dos seus domínios demandavam uma nova organização administrativa colonial.

O Brasil, por sua vez, apresentava-se como terras cobiçadas por outras nações: piratas retiravam das costas brasileiras o pau-brasil, madeira da qual se extraía tinta vermelha para tingir tecidos, o que era de grande interesse da França, que não tinha comércio com o Oriente. Outras espécies de madeiras existentes no litoral brasileiro eram especiais para construção de embarcações. Tornava-se necessário para Portugal tratar de proteger o território brasileiro, impondo assim o seu poder de domínio.

Foram então promovidas pelo Reino duas ações estratégicas: 1 – Expedições de reconhecimento e de defesa; 2 – Divisão do território em capitanias hereditárias. Essas ações visavam estimular a formação de povoados, vilas e cidades para ocupação, defesa e posse da terra, implementadas mais tarde por uma política de centralização econômica e administrativa.

As expedições de reconhecimento e de defesa da costa iniciaram-se por volta de 1526, com o comando de Cristóvão Jacques, que perseguiu e afundou alguns navios franceses que havia cerca de vinte anos retiravam madeira da costa brasileira. Em 1530, Martim Afonso de Sousa foi enviado de Portugal para percorrer todo o litoral brasileiro, expulsar os franceses, criar centros ou núcleos de povoamento e de defesa e estender o domínio português até o Rio da Prata.

Em 1532, D. João III dividiu a costa brasileira em quinze faixas de terra com 50 a 100 léguas [1 légua marítima = 5.555,50 metros] de costa cada uma e, no interior, até a linha do Tratado de Tordesilhas, assinado em 1494, entre Portugal e Espanha. Implantava assim um sistema feudal e mercantilista: as Capitanias Hereditárias.

Eram atribuições dos donatários das capitanias: administrar, colonizar e defender as terras recebidas, criar vilas, conceder terras para atividades rurais e receber tributos. Assim, o rei de Portugal repassava para os representantes da Coroa o poder de exercerem a colonização, um processo de terceirização administrativa. Esse sistema outorgava aos donatários das capitanias as responsabilidades de uma administração própria e descentralizada, em nível regional e local.

1 - Mapa do Brasil com a divisão em Capitanias Hereditárias
(Biblioteca da Ajuda, Lisboa Portugal) Apud. Holanda, Sérgio
Buarque de. História do Brasil.

O sistema surtiu poucos resultados, mas duas capitanias progrediram: Pernambuco, com Duarte Coelho, e São Vicente, com Martin Afonso de Souza. Cerca de dezesseis vilas foram fundadas pelos donatários no primeiro século de colonização, sendo dois núcleos importantes: Olinda, ao norte, e São Vicente, ao sul.

A partir dessas primeiras ações estratégicas, implantaram-se as organizações políticas e religiosas. Foi instituído o Governo Geral, em 1549, para controle e centralização do poder colonial, e foi fundada a cidade de Salvador, na Bahia, como "cidade-real", algumas capitanias por posição estratégica voltaram para as posses da coroa portuguesa. A hierarquia passou a ser: Rei de Portugal; Governador Geral; Ouvidor-mor (juiz); Provedor-mor (encarregado das finanças); Capitão-mor da costa (encarregado da defesa). Para garantir o cristianismo, foi criado o Bispado no Brasil, em 1552.

De 1549 a 1572 houve três governadores gerais. Tomé de Souza, o primeiro governador geral, permaneceu no poder de 1549 a 1553. Além de fundar a cidade de Salvador, na Bahia de Todos os Santos, deu grande impulso à agricultura e introduziu o gado no Brasil. Tomé de Souza promoveu também as primeiras expedições ao interior do território, as chamadas "entradas", à procura de ouro e prata.

Com o primeiro governador geral, chegou também o primeiro arquiteto militar, Luís Dias, para projetar e construir os fortes e as igrejas na cidade de Salvador e nas vilas que foram sendo criadas. As primeiras construções eram algumas paliçadas para defesa, a feitoria - construção fortificada destinada ao armazenamento do pau-brasil, ferramentas, canoas etc.- a alfândega, para recolhimento dos tributos, engenho para moer a cana e fabricar o açúcar, e a igreja.

Com Tomé de Souza, vieram seis padres missionários da Companhia de Jesus, entre eles Manuel da Nóbrega. Mais tarde chegou José de Anchieta, com outro grupo de padres jesuítas, para cuidar da moral dos colonos, para implantar a religião católica e para cristianizar os índios. Com eles, o oficial pedreiro Nuno Garcia chegou a serviço dos padres para as construções jesuíticas de igrejas, colégios e residências. Além dos jesuítas chegaram, mais tarde, franciscanos, carmelitas e beneditinos.

A estrutura da Igreja estava implantada, com as ordens religiosas e o bispado representando a igreja secular, ligado diretamente ao Papa, em Roma e ao Rei de Portugal que gozava da prerrogativa de Grão Mestre da Ordem de Cristo.

Os governadores que sucederam a Tomé de Souza - Dom Duarte da Costa, no poder de 1553 a 1558, e Mem de Sá que assumiu o governo no período de 1558 a 1572 - enfrentaram dificuldades administrativas com desentendimentos com o bispo, desavenças entre colonos e jesuítas, ataques de tribos indígenas às tropas portuguesas e com a invasão da baía do Rio de Janeiro por franceses. O trabalho de restabelecer as boas relações com o bispado, contornar as diferenças entre jesuítas e colonos coube a Mem de Sá que também expulsou os franceses e fundou a cidade do Rio de Janeiro, com a ajuda de Estácio de Sá.

No primeiro século de colonização implantaram-se assim as estruturas de poder, através de estratégia de conciliação entre governo, igreja e organizações militares e civis. Essas estruturas refletem-se no urbanismo, na arquitetura, e nas artes. Desenvolveram-se condicionadas ao meio geográfico e determinadas pelas atividades econômicas da colônia. As dificuldades e a oposição da igreja em escravizar os índios, e a estratégia de conciliação levaram a introduzir no Brasil escravos africanos para suprir a necessidade de mão de obra.

O nordeste brasileiro tornou-se a região mais procurada pelos primeiros colonizadores para comércio e produção da cana de açúcar, por sua posição geográfica, localizado a uma menor distância de Portugal que as demais regiões brasileiras. A Bahia de Todos os Santos, no atual estado da Bahia, permitia manobras fáceis para as caravelas, o que levou à escolha do local para situar a primeira capital do Brasil. A topografia do sítio também teve importância na escolha, pois permitiu a construção de uma cidade semelhante a Lisboa, configurada pela cidade baixa com o porto, fortes e o comércio junto ao mar, e a cidade alta com as igrejas, casa de câmara e cadeia e fortes localizados no alto da colina onde se implantou o centro urbano.

A cana de açúcar e os engenhos deram lucros a Portugal e originaram núcleos importantes de povoamento. A extração do pau-brasil e a procura de ouro determinaram o avanço do colonizador para o interior do Brasil. No período entre 1580 e 1640, Portugal ficou unido à Espanha e o território brasileiro se expandiu para além da linha do Tratado de Tordesilhas.

2. Espaço para garantir o poder – vilas e cidades

Aos donatários das capitanias era conferido o direito de fundar vilas, como e quantas quisessem, ou pudessem, devendo cuidar da administração, ocupação e defesa do território. Assim, o processo de urbanização até o século dezessete foi marcado pela afirmação da posse, pela necessidade de defesa da costa e pela intensificação do comércio na ocupação do litoral, com a criação de novos portos para importação e exportação. As caravelas chegavam com os produtos de Portugal e traziam pedras como lastro dos navios, essas pedras eram utilizadas nos portais das igrejas, nos fortes e nas Casas de Câmara.

As vilas e cidades no Brasil colonial implantaram-se em sítios estratégicos para a defesa e o controle do território, embora o caráter experimental norteasse a escolha desse sítio, entre erros e acertos, devido ao completo desconhecimento da região. Assim, no litoral é comum a presença da "Vila Velha", resultado da primeira tentativa de criação de uma vila em local próximo ao desembarque das caravelas, ou, em questão de urgência, em algum sítio que viria a se constituir mais tarde impróprio para defesa. Após o reconhecimento do território, era escolhido um local adequado para a construção da vila que seria a sede do governo e onde seriam construídas as principais edificações representativas do poder instituído. Aquela primeira vila passava a ser denominada de Vila Velha e a outra, fundada em sítio apropriado à defesa, em local alto, próximo à primeira vila, mas junto a um rio e a uma enseada marítima recebia o nome que relacionava o poder colonial com o poder da Igreja: São Salvador, Nossa Senhora da Vitória, São Sebastião do Rio de Janeiro etc.

Na parte alta do sítio urbano, localizavam-se as principais construções: a Casa de Câmara e Cadeia, com o pelourinho na praça à sua frente, a igreja matriz, o colégio e residência dos jesuítas, e as principais casas urbanas determinando ruas pelo alinhamento das construções e formando largos diante das igrejas. As demais ordens religiosas, franciscanos, beneditinos e carmelitas fundaram seus conventos nas periferias das vilas e cidades direcionando, assim, as linhas de desenvolvimento dos núcleos urbanos. Na parte baixa das vilas e cidades, localizavam-se o comércio, os trapiches, os fortes e as residências dos mais pobres: pescadores, ambulantes, prostitutas.

A Igreja foi parceira fundamental em todo processo de colonização, o poder religioso participou ativamente para a ocupação, afirmação de posse e criação de vilas e cidades. A ação dos jesuítas colaborou com o processo de ocupação e defesa da costa e, em parceria com as iniciativas dos donatários das capitanias, marcaram os pontos de desenvolvimento urbano no Brasil. Nesse processo, a missão jesuítica no Brasil de cristianizar os índios realizava-se através do aldeamento, da catequese e do ensino das artes e ofícios. Para tanto, os padres trouxeram de Portugal meninos órfãos, que auxiliavam no relacionamento com as crianças indígenas.

No litoral, muitos centros urbanos nasceram de aldeamentos jesuíticos que eram situados em pontos estratégicos, em locais altos, junto ao encontro de rios com o mar. O rio era uma via para desbravar o interior, e o mar, o meio de

comunicação com o Reino. A igreja era a construção que identificava o local, com torres altas a serem avistadas ao longe pelos navios que se aproximavam da costa.

Com a descoberta do ouro na região das minas, a partir de meados do século dezessete, houve um grande deslocamento de pessoas, que se dirigiram ao interior do território brasileiro. As ordens religiosas foram impedidas de implantar seus conventos nas regiões de extração de ouro e pedras. No entanto, as ordens terceiras foram incentivadas e um decreto do rei de Portugal dispunha para que os cidadãos se filiassem a uma confraria ou irmandade. Dessa forma o controle da Igreja continuava a colaborar com a ordem e o poder colonial. Em contrapartida, as ordens religiosas que permaneceram no litoral também enriqueceram com o ouro do interior, através de suas ordens terceiras. Desenvolveram-se as artes nos conventos e nas igrejas das vilas e cidades ao longo da costa brasileira e nas igrejas das irmandades e confrarias, no interior, na região das minas, implantando-se o estilo Barroco na arquitetura e nas artes religiosas.

As primeiras extrações de ouro foram feitas com bateias ao longo dos rios, o que gerou apenas acampamentos temporários em Minas, exceto a capital de toda essa zona de pé de morro, a cidade de Mariana. Quando os filões de ouro foram descobertos, o trabalho de escavação e abertura das galerias concentrou um número maior de pessoas por mais tempo, o que fez nascer vários povoados. Rapidamente a zona aurífera ficou repleta de vilas e cidades: Vila Rica, a cidade do ouro, uma das mais importantes, antiga capital de Minas Gerais, chegou a contar com 100.000 habitantes no século dezoito. Formaram-se no decorrer do século dezessete e dezoito muitas outras vilas na região das minas: Sabará, Caeté, Queluz, São João Del-Rei, Congonhas do Campo; e as vilas das pedras preciosas e diamantes: Diamantina, Estrela do Sul, Grão Mongol, Lençóis, Andaraí, Mucugê e outras. Essas vilas nasceram nas encruzilhadas dos caminhos para as minas, locais onde se instalavam as casas de comércio e as primeiras capelas.

Com a conquista do interior e a mineração intensificaram-se a vida urbana e ampliaram-se os hábitos de consumo de produtos importados de Portugal. O comércio se desenvolveu e proporcionou também o desenvolvimento das vilas e cidades e a criação de novos portos na costa brasileira.

2 - Legenda:"Vue de la Ville de St. Salvador..." Ilustração do livro de Amédée François Frézier. Ca 1714. Pag314. Apud. REIS, Nestor Goulart. Imagens de Villas e Cidades do Brasil Colonial.

3 - Planta da Restituição da Bahia – Original Manuscrito de João Teixeira Albernaz. Apud. REIS, Nestor Goulart. Imagens de Villas e Cidades do Brasil Colonial.

3. Poder Militar – construções para ataque e defesa

As construções de ataque e defesa que fazem parte de todas as vilas e cidades do período colonial mostram o poder militar garantindo a ordem e o sistema implantado pela Metrópole. Os engenheiros militares acompanharam desde o início da colonização as obras de maior importância, não apenas construções militares, mas também religiosas e civis. O panorama histórico da tipologia da arquitetura militar colonial está ligado ao desenvolvimento tecnológico da artilharia e das inovações da estratégia militar de ataque e defesa. O nome "artilharia" está ligado a *ars telorum* ("arte das armas"). Basicamente foram utilizados dois sistemas de artilharia:

a) A neurobalística, refere-se a ataque e defesa com a utilização de projéteis lançados pela torção ou flexão de cordas ou contrapesos, que perdurou da pré-história até o fim da Idade Média. Para a defesa, havia necessidade de construções altas, muralhas e torres com paredes de grandes espessuras e com materiais resistentes ao impacto;

b) A pirobalística, que se refere à utilização de projéteis lançados por explosão da pólvora, artilharia de fogo. Perdurou desde o fim da Idade Média até a Segunda Guerra Mundial, havendo necessidade de construção de muralhas alongadas e de menor altura para não serem avistadas de longe.

No século dezoito, foi desenvolvido o denominado Método de Vauban, que se refere à construção militar criada pelo engenheiro militar Sébastien le Prestre de Vauban, Marechal de Luís XIV, cujos "Tratados Militares" foram publicados em 1704/1706, desenvolveu um método de fortificar usando uma sequência de elementos arquitetônicos de defesa, que permitia o recuo paulatino da artilharia até a praça forte.

Os primeiros fortes construídos no litoral para defesa da barra marcam uma primeira etapa da arquitetura militar no Brasil. Essa etapa refere-se aos primeiros anos de posse da terra até fins do período da união das duas coroas, por volta de 1532 a 1640. Há registro de quarenta e oito engenheiros e construtores militares que trabalharam na Bahia, em diferentes períodos do século dezesseis ao século dezenove. Entre eles, os que mais se distinguiram foram: Luís Dias, mestre de fortalezas da comitiva de Tomé de Sousa, 1549, que residiu por alguns anos na Bahia; Diogo Flores Valdez, almirante, que,

em viagem de reconhecimento da costa, anotou os lugares que deveriam ser fortificados e erigiu fortes nas proximidades de Santos, São Paulo; Francisco Frias de Mesquita, engenheiro-mor, militar português, formado em arquitetura em Lisboa, que chegou ao Brasil por volta de 1603 e permaneceu por trinta e dois anos, durante os quais construiu diversos fortes e obras de arquitetura religiosa.

Os fortes construídos na costa nordestina, no período de permanência dos holandeses no litoral pernambucano, cerca de 1630 a 1654, constituem uma segunda etapa da arquitetura militar no Brasil. Trata-se de edificações em sistema articulado de defesa, envolvendo vários redutos. Iniciado pelos espanhóis, esse sistema foi aperfeiçoado pelos holandeses, que, de posse do litoral nordestino, aproveitaram fortalezas portuguesas, reformando-as, e construíram outras em pontos desguarnecidos, projetadas com novas diretrizes, a chamada "escola holandesa", seguindo o modelo italiano: 1 – Implantação, de preferência, em planícies; e 2 – Sistema bastionado, localização fora dos muros principais de bastiões ou trincheiras avançadas, formando linhas concêntricas de defesa em volta da fortaleza propriamente dita.

Após as ameaças holandesas a Salvador, nos anos de 1624, 1625 e 1638, o sistema defensivo da Bahia foi aperfeiçoado e ampliado para vinte e quatro fortificações de diversos tamanhos. Foram reformados o Forte de Santo Antônio da Barra, a Fortaleza de N. S. de Monserrat e o Forte do Mar, edificados na primeira etapa. Em 1627 foram construídos os Fortes de Santa Maria e São Diogo.

Uma terceira etapa da arquitetura militar no Brasil pode ser identificada com os fortes na bacia amazônica, garantindo as possessões portuguesas após a restauração da soberania de Portugal, a partir de 1654 até fins do século dezoito. As ações das "entradas e bandeiras", para a procura de ouro e pedras preciosas, ampliaram os limites e as posses portuguesas no sertão brasileiro e as divisas das terras de Portugal e Espanha continuavam desconhecidas. Na tentativa de estabelecer as divisas entre as duas nações, em 1750 foi assinado o Tratado de Madrid. Com a necessidade de profissionais para demarcar os limites, Portugal enviou cartógrafos e engenheiros militares ao Brasil e contratou especialistas italianos para balizar o território e localizar fortificações nos pontos-chaves. O Rio Amazonas era porta aberta para o interior do continente, havia necessidade de proteger a entrada do rio.

Principais engenheiros militares nessa etapa: • Antônio José Landi, italiano, implantou um estilo que pode ser chamado de "tardo-maneirismo". Trabalhou também em obras civis e religiosas em Belém do Pará; • Henrique Antônio Galluzzi, italiano, natural de Mantova, projetou e construiu a Fortaleza de São José de Macapá, em 1764. Com planta quadrada e quatro baluartes, a fortaleza chegou a possuir 86 canhões, continha uma praça de guerra com oito edifícios destinados a paiol de pólvora, hospital, capela, armazéns, quartéis, casa do comandante, e outras; • Domingos Sambuceti , italiano, construiu o Real Forte do Príncipe da Beira, em 1776, às margens do rio Guaporé (RO), com o capitão-general Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cárceres. Essa fortaleza tem planta quadrangular e os baluartes à moda Vauban.

A quarta etapa da arquitetura militar no Brasil ocorreu durante o século dezoito, quando foram edificadas fortalezas no sul do país para garantir as fronteiras entre as terras de Portugal e Espanha. Essas fortalezas acabaram constituindo-se no marco inicial para vilas e cidades e condicionaram, assim, o processo de urbanização nessa região, são elas: Santa Cruz de Anhatomirim, São José da Ponta Grossa e Santo Antônio de Raton Grande ou Fortaleza dos Ratones; Fortaleza de Jesus Maria José, no Rio Grande do Sul; Fortaleza de Nossa Senhora dos Prazeres da Ilha do Mel, Paranaguá, litoral paranaense.

A expedição do sul foi comandada pelo brigadeiro José da Silva Paes, engenheiro e arquiteto de grande importância para a história da arquitetura no Brasil. Esse engenheiro foi o primeiro a projetar edifícios em estilo Neoclássico, em período de pleno Barroco, enquanto os engenheiros militares portugueses mantinham a tradição do Maneirismo histórico, estilo anterior ao Barroco.

A política de urbanização instituída pelos engenheiros militares conferiu um novo aspecto à cidade: o traçado buscou certa regularidade; definiram-se normas estéticas para as construções, com influências neoclássicas; foram fixados padrões de crescimento para as vilas. O objetivo era criar um espaço urbano português, que uniformizasse os núcleos da Amazônia até o Rio Grande do Sul. Essas normas tiveram vigência desde meados do século dezoito até o início do Império, no século dezenove.

4 – Forte dos Reis Magos, Natal, Rio Grande do Norte. Acervo pessoal..Post cart.

4. Poder religioso – o Barroco na arte e na arquitetura.

A arquitetura religiosa colonial é a expressão ampla do Barroco no Brasil, traduzido pelas aspirações e contradições de uma época e de uma sociedade que buscava seus próprios caminhos. Desde o início da colonização, a Igreja esteve presente no Brasil através das ações religiosas e sociais em organizações do clero secular, das ordens religiosas clericais - jesuítas, franciscanos, beneditinos e carmelitas, das ordens terceiras – organizações da comunidade com relação às ordens religiosas clericais (exceto a jesuíta), das irmandades e confrarias - sobretudo nas vilas e cidades mineiras. A arquitetura religiosa tem tipologia própria para cada categoria, mas apresenta aspectos semelhantes entre elas, o que pode ser entendido como estilo Barroco dentro do critério histórico de identificação da arte por período.

O Barroco no Brasil pode ser estudado, segundo a classificação de Robert Smith, como três períodos: o Maneirismo da arquitetura jesuítica, chamado de *estilo missionário* (1549 a 1855) ou *período inicial*; a arquitetura dos franciscanos, beneditinos e carmelitas, conhecida como *estilo monumental* ou *período médio* (1655 a 1760); a arquitetura das ordens terceiras, das confrarias e irmandades, também classificada por *estilo mundano* ou *período final* (1760 a 1820), sobretudo nas cidades mineiras.

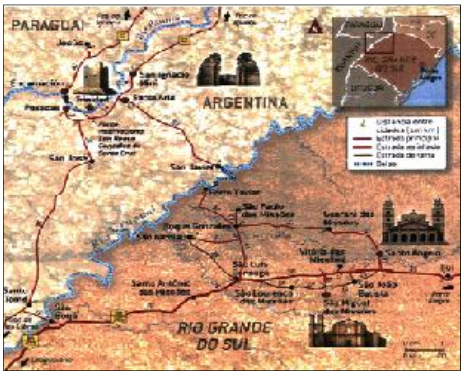
O clero secular estava ligado diretamente ao rei de Portugal que, na qualidade de grão-mestre da Ordem de Cristo, beneficiava-se da prerrogativa concedida pelo papa de receber os dízimos, cabendo-lhe, em contrapartida, a construção das igrejas, a manutenção do culto e dos párocos, que recebiam como funcionários do governo.

Em cada vila fundada era logo construída uma capela e, depois, a igreja matriz, que seguia o modelo jesuítico derivado da igreja de Gesú, em Roma, mas, adaptado às escassas condições da técnica construtiva da colônia. Em fins do século dezoito, outras tipologias, que irão perdurar no século dezenove, passaram a integrar o modelo anterior com maior sobriedade, quase neoclássicas. Os engenheiros militares trouxeram para o Brasil um modelo muito próximo ao estilo Neoclássico para as construções religiosas, com uma simetria rígida na fachada, a exemplo da Igreja de Santana, em Belém do Pará, construída segundo projeto do arquiteto capitão Antonio Joseph Landi.

Nas vilas e cidades do litoral, a arquitetura mostra a presença das ordens religiosas que aqui se instalaram, suas igrejas e conventos determinaram a importância dos espaços urbanos do período colonial. A ordem de maior militância foi a jesuíta que deixou sua marca nos centros urbanos, em localidades rurais e nos aldeamentos formados entre os séculos dezesseis e primeira metade do século dezoito. A arquitetura jesuítica faz parte da primeira classificação de Robert Smith como *estilo missionário*, tem a aparência austera do Maneirismo no exterior, embora no interior apresente toda a riqueza do Barroco, nos ornamentos, nos trabalhos de talha em madeira e dourados, nas esculturas e pinturas. O Colégio em Salvador foi fundado logo após a chegada dos primeiros padres jesuítas, em 1549, com o primeiro Governador Geral, e a seguir, foram construídos outros colégios e residências em diversas localidades no litoral brasileiro. Para realizar suas atribuições missionárias, os jesuítas adotaram como ponto de partida o aprendizado da língua indígena, utilizaram recursos de teatro, música, canto e fundaram oficinas de artes e ofícios além das primeiras escolas de ler, escrever e de doutrina cristã. Exerceram grande influência na formação cultural do povo brasileiro, suas obras fazem parte dos centros urbanos e marcam os locais onde exerceram suas missões.

5 - Igreja de Reis Magos em Nova Almeida, ES. Residência dos jesuítas e aldeamento indígena no período colonial. Tirapeli, Persival. As mais belas igrejas do Brasil.

As ruínas das Missões dos Trinta Povos Guaranis mostram o poder religioso utilizado pelos jesuítas para evangelizar os índios, nos limites do sul do Brasil. Esses aldeamentos foram construídos ao longo do século dezessete e ocupavam uma vasta área junto aos rios Uruguai e Paraná, abrangendo territórios do Paraguai, da Argentina e do Brasil, a oeste no estado do Rio Grande do Sul. Formavam os denominados Sete Povos das Missões, dos quais restam as ruínas dos aldeamentos: São Miguel das Missões, São Lourenço Mártir, São João Batista, São Nicolau, São Borja, São Luís Gonzaga e Santo Ângelo. O arrojado projeto foi destruído por colonos espanhóis e portugueses, que criavam conflitos pela oposição dos padres à escravidão indígena.



6 - Mapa da área e povoados fundados pelos jesuítas para evangelizar os índios. Acervo pessoal.

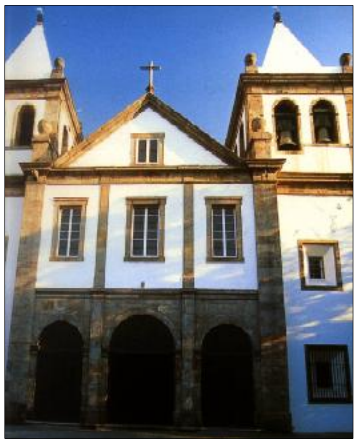
Os jesuítas foram expulsos de todas as colônias portuguesas em 1759, por iniciativa do Marquês de Pombal, ministro de Portugal. Todos os bens dos jesuítas foram incorporados à Coroa, os colégios e as residências dos padres passaram a ser sede do governo local, pois eram as melhores construções nas vilas e cidades.

O segundo estilo na classificação de Robert Smith, *estilo monumental* do Barroco, se refere à arquitetura das demais ordens religiosas, dos franciscanos, beneditinos e carmelitas, situados no litoral, que, embora apresentem semelhanças, distinguem-se em detalhes importantes.

A arquitetura dos conventos franciscanos incorporava-se à paisagem, à topografia e ao clima em sua organização espacial. Situados fora ou nas imediações das vilas ou cidades, os conventos estimularam a ampliação dos centros urbanos e mantiveram um espaço livre em frente à fachada da igreja, onde erigiram um cruzeiro. A galilé e o cruzeiro são espaços próprios da arquitetura franciscana. A galilé consiste em espaço aberto por arcadas incorporado ao volume da igreja, antecede à nave e caracteriza as construções franciscanas. As dependências dos conventos ficam dispostas em torno do claustro, espaço retangular de grandes dimensões e cercado por arcadas. A igreja localiza-se em um dos lados do claustro e a capela da irmandade terceira, em geral, situa-se perpendicular ao eixo longitudinal da igreja principal.

As construções franciscanas mostram o poder da Igreja nos detalhes construtivos e na riqueza dos materiais empregados, tais como azulejos decorados importados de Portugal aplicados nas paredes dos claustros dos conventos, obras de talha recobertas com folhas de ouro nas naves e nos retábulos das igrejas. Um importante exemplo da influência espanhola na arquitetura franciscana pode ser visto no frontispício da igreja da Ordem Terceira de São Francisco, Salvador, Bahia. Nessa obra de 1701, atribuída a Gabriel Ribeiro, a fachada foi esculpida em estilo "plateresco", denominação derivada dos ornamentos de objetos em prata, muito usado nas igrejas barrocas das colônias da Espanha, tem inspiração em Herrera, mestre de Velásquez.

7 - Frontispício da igreja da Ordem Terceira de São Francisco, Salvador, BA. Tirapeli, Persival. As mais belas igrejas do Brasil.



8 - Mosteiro de São Bento, Rio de Janeiro, foto da fachada. Tirapeli, Persival. As mais belas igrejas do Brasil.

Os mosteiros beneditinos, por sua vez, registram a melhor utilização das proporções renascentistas, simetria e utilização do arco e da cúpula. A Ordem de São Bento é a mais antiga e intelectualizada da Europa, portanto o que distingue a arquitetura beneditina é a erudição. As igrejas e conventos foram traçados por arquitetos que mantiveram nos projetos a tradição dos cânones renascentistas de Portugal, em que as proporções entre as partes da construção e a simetria são elementos constantes. Alguns monges beneditinos eram arquitetos, como frei Gregório de Magalhães que também foi professor na Universidade de Coimbra e colega de frei João Turriano, arquiteto-mor de Portugal, cujo discípulo frei Macário de São João fixou residência no Brasil em 1648.

A arquitetura dos mosteiros carmelitas assemelha-se à dos franciscanos e segue a mesma disposição de claustro, igreja e capelas da Ordem Terceira. O Convento do Carmo de Salvador foi projeto de frei Manoel da Madre de Deus. Construído entre 1709 e 1720, é um dos mais extensos, com o claustro de 28 arcadas de pedra. A Ordem dos Carmelitas

chegou ao Brasil em fins do século dezesseis, instalando-se primeiramente na Bahia. O nome refere-se ao Monte Carmelo, na Terra Santa, e o mentor é São Elias.

O espaço no interior das igrejas, dos conventos e mosteiros, é profusamente decorado com obras de talha revestidas com ouro, escultura e pintura. O ofício de pintor, assim como o de escultor, foi muito estimulado e era exercido no ciclo familiar ou conventual. Até o século dezessete, predominaram as oficinas de artes e ofícios comandadas pelos jesuítas. No século dezoito, com a riqueza do ouro, expandiram-se as encomendas de esculturas e pinturas por todas as ordens e aumentou o número de artistas e artesãos laicos que trabalhavam nas igrejas, mosteiros e conventos.

A dramaticidade da arte Barroca se expressa na representação do Cristo crucificado e na Paixão, e contrasta com a suavidade na face dos santos e nas feições femininas da Virgem e das santas. O interesse das esculturas ultrapassa o campo da história da arte para constituir testemunho da cultura brasileira, de profundas raízes religiosas. A pintura Barroca valoriza a arquitetura no período colonial e reforça os valores espirituais da sociedade da época, exercia a função de complementar a escultura e o interior das igrejas, representando cenas religiosas para propagar a fé, sobretudo nos tetos de madeira. São importantes, também, os exemplos dos barrados de madeira pintada nas sacristias e nas naves das igrejas, bem como algumas telas, representando a Virgem e o Menino, Santos, Cristo na cruz.

As oficinas de escultura e pintura multiplicaram-se nos centros urbanos e distinguiam-se por regiões, mas todas adotaram tipologias inspiradas em peças portuguesas importadas. Em alguns casos, como na escola pernambucana, os modelos adquiriram feições caboclas locais. A policromia e o apuro técnico, incluindo na maioria dos casos o douramento integral da peça de escultura com delicado trabalho de incisões em motivos geométricos ou florais, caracteriza as imagens dessa escola. Percebe-se a busca pelo realismo de gosto popular na representação do sagrado.

No Rio de Janeiro, a marca lusitana está presente na imaginária religiosa: é grande o número de peças de origem portuguesa integrando o acervo das igrejas e mosteiros, demonstrando a intensa importação de imagens. A presença de escultores portugueses em atividade no Rio de Janeiro, sobretudo originários do Porto e de Braga, também foi significativa. Difícil distinguir à primeira vista uma imagem produzida no âmbito das oficinas locais de outra importada. Alguns nomes de escultores destacaram-se: Francisco Xavier de Brito, português que trabalhou no Rio de Janeiro e em Ouro Preto; Simão da Cunha; Pedro da Cunha; Domingos de Araújo Landim; Valentim da Fonseca e Silva - Mestre Valentim, mulato que viveu a mocidade no norte de Portugal.

A arte e a arquitetura das ordens terceiras, das confrarias e irmandades que se desenvolveram no século dezoito nas cidades mineiras receberam por Robert Smith a classificação de *estilo mundano*. Nas cidades mineiras o Barroco se manifestou através da fé das comunidades, com maior intensidade do que no litoral, em festas religiosas, no teatro e na música. Mariana, a primeira capital da região das minas tem paisagem urbana típica do Barroco com as igrejas das ordens terceiras de São Francisco e do Carmo, e a Casa de Câmara e Cadeia em torno da praça do pelourinho, formando um conjunto teatral, representando o poder colonial constituído.

9 - Igreja da Ordem Terceira de São Francisco de Assis, Largo do Pelourinho, e Igreja da Ordem Terceira do Carmo, Mariana, MG. Tirapeli, Persival. As mais belas igrejas do Brasil.

No desenvolvimento da arquitetura religiosa nas cidades mineiras, as primeiras capelas de arraial precedem à construção das grandes matrizes e restringem-se ao essencial: uma pequena nave, o presbitério e a sacristia. Mas não dispensam a torre sineira, mesmo que seja separada do corpo da igreja por razões econômicas ou de estrutura. A torre representa o poder e tem por função anunciar os eventos da comunidade: nascimentos, mortes, casamentos, hora da missa ou eventos importantes.

As igrejas do clero secular, de irmandades e de confrarias beneficiavam-se da riqueza do ouro e erigiram monumentos religiosos em honra de seus santos. A escultura e a pintura conferiram a esses templos a suntuosidade do poder da fé. Na região das Minas, o barrado das igrejas de madeira pintada substituiu o azulejo usado no litoral. A dificuldade de transporte condicionou essa preferência.

A tradição do culto às imagens foi assumida oficialmente pela Igreja da Contra-Reforma e reconhecidas como intermediárias visuais mais eficazes do que os textos escritos. As esculturas multiplicaram-se para atender à demanda da devoção, sobretudo as representações da Virgem Maria, dos anjos e dos santos, em oposição às teses protestantes.

Importante contribuição para o Barroco no Brasil deve-se ao escultor português, Francisco Xavier de Brito, que chegou ao Brasil por volta de 1735 e trabalhou em várias igrejas, no Rio de Janeiro e em Ouro Preto. Em 1741, encontrava-se em Vila Rica, onde permaneceu até o seu falecimento, em 1751. Foi mestre de Aleijadinho e sua obra contém força

expressiva e impacto visual por forte dramaticidade. Muitas de suas obras ainda não foram cadastradas. São de sua autoria as esculturas em talha pintadas e douradas do retábulo da igreja de Nossa Senhora do Pilar, em Ouro Preto; a imagem de Santa Madalena, no Museu de Arte Sacra de São Paulo; a Virgem Coroada por dois anjos, no Museu Arquidiocesano de Mariana; a Nossa Senhora do Rosário da Capela do Padre Faria, Ouro Preto; bem como diversas imagens de coleções particulares.

10 - Igreja de São Francisco de Assis, Ouro Preto, MG , Antônio Francisco Lisboa. Tirapeli, Persival. As mais belas igrejas do Brasil.

11- Igreja de São Francisco de Assis, São João del Rei, MG. Antônio Francisco Lisboa. Tirapeli, Persival. As mais belas igrejas do Brasil.

Na arquitetura e a escultura em Minas, no século dezoito, quem teve maior destaque foi, sem dúvida, Antonio Francisco Lisboa, o Aleijadinho, aluno de Francisco Xavier de Brito e do arquiteto português Manuel Francisco Lisboa, seu pai. Nasceu em Vila Rica, por volta de 1738, e morreu na mesma cidade em 1814. Era filho natural de Isabel, escrava africana, com o arquiteto português. Por volta dos quarenta anos, contraiu uma doença desconhecida que o deixou aleijado, daí o apelido. São inúmeras as obras atribuídas ao Aleijadinho: portadas de igrejas, esculturas de anjos tocheiros, Santana Mestra, Nossa Senhora das Mercês e outras. Mas, os conjuntos mais significativos de sua obra são, sem dúvida, os do Santuário de Bom Jesus de Matosinhos, em Congonhas: as capelas dos Sete Passos da Paixão e o Adro dos Profetas junto à escadaria que conduz à Igreja e onde se localizam as estátuas esculpidas em pedra sabão: 1- Isaías, 2 – Jeremias, 3- Baruch, 4- Ezequiel, 5 – Daniel, 6- Oséias, 7 – Joel , 8- Amós, 9- Abdias, 10 – Jonas, 11- Naum, 12- Habacuc.

12 - Santuário de Bom Jesus de Matozinhos, Congonhas, MG, Antonio Francisco Lisboa, o Aleijadinho. Tirapeli, Persival. As mais belas igrejas do Brasil.

Nesse caso a fé individual colaborou para a construção do monumento religioso, a iniciativa da construção do Santuário de Congonhas deve-se a Feliciano Mendes, como pagamento de promessa por graça alcançada. Feliciano traria na memória o santuário de sua terra de origem. Essas obras inspiraram-se no Santuário de Bom Jesus de Braga, Portugal, embora em escala menor. Foi a última obra de Aleijadinho que não chegou a concluir. O projeto inicial previa uma segunda série de Passos da Paixão de Cristo, à semelhança de Braga, no entanto foram realizadas apenas seis capelas da primeira série, com esculturas de autoria do Aleijadinho e seus colaboradores, são elas: Passo da Ceia, Passo do Horto, Passo da Prisão, Passo da Flagelação e da Coroação de Espinhos, Passo da Cruz às Costas, Passo da Crucificação. As cenas mostram em detalhes os conflitos da época e os movimentos de libertação da colônia. Há na Paixão de Cristo representada alegorias aos soldados portugueses e identificação do Cristo com o mártir da Inconfidência Mineira.

13 - Passo da Flagelação, Santuário do Bom Jesus de Matosinhos – Congonhas, MG.
Acervo pessoal.

5. Poder civil - Sedes da Câmara e Casas de Engenho

As sedes do governo colonial nas vilas ou cidades denominavam-se a Casas de Câmaras e Cadeia. Tem origem no *Domus Municipalis*, que, no período medieval, substituiu a cúria e a basílica romanas. Sedes da administração e da justiça localizavam-se em lugar de honra da cidade, na praça central, onde ficava o pelourinho e onde também aconteciam as feiras e as quermesses. Consistia em sobrado isolado, situado em local de destaque na vila e era a construção civil oficial de maior importância, símbolo do poder administrativo e jurídico. A construção em dois pavimentos, térreo e superior, se destaca e apresentava em alguns casos um sino situado em pequena torre, marcando o domínio e controle sobre a comunidade. A presença da torre sineira, embora muitas vezes de pequenas proporções, mostra a sua origem nos palácios municipais da Itália e de Portugal.

O programa da construção atendia à função de sede da Câmara, local para reuniões do "Concelho", que exercia atribuições administrativas e judiciais civis e criminais, bem como jurisdição sobre abertura de caminhos, construção de chafarizes, pontes, calçadas, fontes e demais benfeitorias urbanas. A Câmara provia posturas municipais e a ela também cabia legislar, administrar, policiar e punir, taxar o comércio de mercadorias e o exercício das profissões. Para suas reuniões, destinavam-se, no pavimento superior, salas para audiência e reuniões, voltadas para a fachada principal, de frente para a praça.

No pavimento térreo situavam-se as cadeias – *enxovias* –, um dos esteios do regime colonial. Compunham-se de diversas salas de prisões, destinadas às diferentes categorias sociais. Algumas designações de cadeias: *sala-livre*, para pessoas qualificadas; *sala fechada*, onde existia um tronco, para presos comuns; *aljube*, para clérigos; *segredo*, para pessoas com culpas graves; *oratório*, para os condenados à morte, com um pequeno altar para orações. O acesso às *enxovias*, em muitos casos, dava-se por alçapões com escadas móveis.

As Casas de Câmara e Cadeia que chegaram aos nossos dias são datadas do século dezessete em diante, tendo sofrido reformas e adaptações às mudanças de programa no decorrer do tempo. Uma das mais importantes é o atual Museu da Inconfidência de Ouro Preto, que está sediado na antiga Casa da Câmara e Cadeia de Vila Rica, uma das mais importantes construções do período colonial, situada em frente à praça principal da cidade. Pode-se observar a influência dos tratadistas renascentistas presente na arquitetura das Casas de Câmara e Cadeia, na simetria da composição da planta e nos cheios e vazios da fachada, bem como as proporções entre os espaços na organização horizontal e vertical da construção.

14 - O Museu da Inconfidência de Ouro Preto está sediado na antiga Casa da Câmara
e Cadeia de Vila Rica. Acervo pessoal.

Como representantes do poder econômico da colônia, os engenhos da Bahia eram verdadeiros palácios de importância política e social. Consistiam em unidades autônomas com sobrados e capelas, construções que marcavam o poderio dos engenhos, algumas com brasões da família sobre a porta de entrada principal da sede. A arquitetura dessas casas tem aspecto urbano, apesar de estarem em local isolado em pleno campo.

As casas nas vilas e cidades, a exemplo de Ouro Preto, possuíam quintal com horta e pomar, além de local para criação de galinhas e, em alguns casos, de suínos, conservando assim aspectos rurais na vida urbana. Os sobrados eram divididos em comércio, no térreo, e residência, no pavimento superior. As casas nas vilas determinavam o alinhamento e o traçado das ruas. Os requintes construtivos nas janelas de rótulas e nos trabalhos na madeira dos balcões mostram as condições econômicas do proprietário.

15 - Engenho Poço Comprido, Conjunto original de Casa Grande e Capela. Pires, Fernando Tasso Fragoso. Antigos engenhos de açúcar no Brasil

Referências e Fontes das Ilustrações:

Aguilar, N., org. (2000). *Mostra do redescobrimento: arte barroca*. São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais.
Barbosa, W. A. (1984). *O Aleijadinho de Vila Rica*. Belo Horizonte: Itatiaia.
Bardi, P. M. (1985). *Engenharia e Arquitetura na Construção*, São Paulo: Banco Sudameris Brasil.
Barreto, P. T. (1978). Casas de Câmara e Cadeia. In: *Arquitetura Oficial*. São Paulo: FAUUSP.
Carvalho, J. A. (1982). *O Colégio e as residências dos jesuítas no Espírito Santo*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura.
Holanda, S. B. (1983). *Raízes do Brasil.* 16. ed. Rio de Janeiro: José Olympio.
MoriI, V. H. Lemos, Carlos A. C., Castro, A. H. F. (2003). *Arquitetura Militar*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.
Lemos, C. A. C. (1979). *Arquitetura Brasileira*. São Paulo: Melhoramentos.
Mann, G. (1973*). Os Doze Profetas do Aleijadinho*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
Oliveira, M. A. R. (1984). *Aleijadinho: Passos e Profetas*. Belo Horizonte: Itatiaia.
Pianzola, M. (1983). *Brasil Barroco.* Rio de Janeiro: Record.
Pires, F. T. F. (1994). *Antigos engenhos de açúcar no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
Reis Filho, N. G. (2000). *Vilas e cidades no Brasil Colonial*. São Paulo: FAPESP.
Reis Filho, N. G. (2000). *Evolução Urbana do Brasil 1500 /1720.* 2. ed. São Paulo: Pini.
Rodrigues, J. W. (1979). *Documentário Arquitetônico*. 4.ed. Belo Horizonte: Itatiaia.
Smith, R. C. (1962). *Arquitetura jesuítica no Brasil.* São Paulo: FAUUSP.
Tirapeli, P. (1993). *As mais belas igrejas do Brasil.* São Paulo: Metalivros.
Zanini, W., org. (1983). *História Geral da Arte no Brasil.* São Paulo: Instituto Walter Moreira Salles.

O estudo de sistemas culturais emergentes através da imprensa periódica. O caso do jornal galego "*Faro de Vigo*" em 1970

Cristina Tejero
Universidade de Santiago de Compostela
ojogodaamarelinha@yahoo.com.br

Resumo: Partindo de pressupostos metodológicos de natureza sistémica e sociológica, segundo os quais a imprensa periódica é umha instituiçom que fornece dados úteis para o conhecimento do funcionamento dos sistemas culturais e das suas relaçons internas e externas, esta comunicaçom pretende apresentar os procedimentos acompanhados, as ferramentas utilizadas e as principais conclusons tiradas polo Grupo Galabra da USC da abordagem através da imprensa dum Sistema Cultural emergente em tempo de ditadura. Em concreto, estudamos o caso do jornal Faro de Vigo no ano 1970 começando por avaliar a natureza e a utilidade para os nossos objectivos dos conteúdos deste periódico galego, identificando e caracterizando a partir dele os grupos e agentes actuantes no sistema cultural galego da altura, as instituiçons às que estes se vinculam e as ideias que promovem sobre a língua e cultura galega. Com este trabalho pretendemos contribuir tanto para o estabelecimento de métodos e instrumentos apropriados para o estudo do campo da comunicaçom social quando caracterizado pola forte heteronomia a respeito do campo político, como para o melhor conhecimento do funcionamento do Sistema Cultural Galego durante a ditadura franquista.

Desde o seu nascimento no século XIX, o campo da comunicaçom mantivo estreitas relaçons com a cultura, e em particular com a literatura, principalmente pola posiçom central desta dentro da primeira durante um período alargado de tempo: podemos pensar, por exemplo, no caso dos folhetins ou nas diversas polémicas literárias que tivêrom como cenário

privilegiado as páginas da imprensa. É óbvio que estas relaçons mudárom e que a própria funçom dos jornais se foi adaptando aos novos tempos e ao surgimento de outros meios de comunicaçom. Os conteúdos de tipo cultural som hoje, no entanto, habituais na imprensa generalista, juntamente com alguns outros temas chave (como a política, a vida social, a economia ou os desportos), dotando-a de certo prestígio derivado do capital simbólico próprio dum campo que segue umha lógica inversa ao económico, segundo o apontado por Bourdieu (1996, 2004). A imprensa erige-se assim como a principal difusora de eventos culturais, tendo a capacidade de visibilizar agentes, instituiçons e tomadas de posiçom determinadas. Segundo isto, podemos classificar esta relaçom como simbiótica, dado o aproveitamento mútuo que caracteriza este contacto entre dous campos mui diferentes entre si. Desde a perspectiva dos estudos literários, a imprensa estivo presente sobretodo como fonte pontual mediante a achega de dados para estudar, por exemplo, as referidas polémicas acontecidas dentro do campo literário. No nosso caso concreto, quer dizer, na linha seguida polo grupo Galabra da Universidade de Santiago de Compostela e particularmente polo projecto Fisempoga inscrito nele, os jornais situam-se como um corpus principal ao nível de livros e revistas, apresentando-se como um meio fiável para reconstruir certos ámbitos do funcionamento dum sistema cultural, tal e como tentaremos explicar na nossa intervençom.

À hora de trabalharmos com a imprensa, temos que ter em conta as características particulares da informaçom jornalística e que tenhem sido explicitadas desde diversos estudos de teoria da comunicaçom. Em princípio, todo meio tem a pretensom de reconstruir a realidade, porém, esta reconstruçom nom é asséptica senom que está marcada por múltiplos condicionantes (materiais, ideológicos, de mercado, de rotinas de trabalho, etc.) que condicionam umha determinada interpretaçom e a atribuiçom dum certo grau de importância (maior ou menor) a umha notícia. Se nos restringirmos ao caso da informaçom sobre os campos culturais, devemos referir, segundo aponta Susanne Janssen (1999: 332), as pressons exercidas por clientes, competência, autoridades (sobretodo políticas e jurídicas), especialistas, outras instituiçons ou o público. Continuando nesta linha, podemos anotar igualmente aqui as reflexons de Bourdieu sobre a natureza particular do campo jornalístico que destaca, para o sociólogo francês (1997: 104-113), por ter a sua própria lógica específica de funcionamento, marcada sobretodo por um especial submetimento às influências do mercado. Isto terá a sua traduçom directa na atençom concedida de forma geral nos jornais à vertente mais heterónoma da cultura.

De umha perspectiva sistémica que pretenda a análise dos campos culturais, as possibilidades da inclusom da imprensa no corpus vém determinada polos dados que proporciona sobre o campo cultural do momento e o espaço social em que este se desenvolve, com informaçom portanto também sobre os campos do poder. A necessidade de situar os produtos culturais dentro do sistema que os abarca, assim como localizá-los cronologicamente é assinalado por Bourdieu em múltiplas ocasions (1996: 336, 349, 350). O promotor da teoria dos campos na sociologia postula a pertinência de historizar os produtos culturais baseando-se em que, só tendo em conta a própria estrutura do campo (com toda a sua complexidade de posiçons, luitas, estratégias, ideias, etc.), se pode perceber com rigorosidade as condiçons de produçom e circulaçom dumha determinada obra com umhas características concretas e nom outras.

No projecto Fisempoga, que procura descrever e analisar o Sistema Cultural Galego (SCG) entre 1968 e 1982 desde postulados sistémicos e de campo com especial atençom a grupos, instituiçons e ideias, assim como fenómenos de relacionamento com o campo do poder e outros sistemas culturais, decidimos incluir no nosso corpus as principais publicaçons jornalísticas galegas na altura em virtude do indicado acima sobre a funçom da imprensa. Concretamente, seleccionamos os dous jornais galegos mais importantes quanto ao índice de leitura, *La Voz de Galicia* e *Faro de Vigo*, e decidimos fazer sondagens pontuais noutros meios em ocasiom de datas significativas como o "Dia das Letras Galegas" (17 de Maio, instaurado em 1963 pola Real Academia Galega para homenagear a tradiçom literária em língua galega) ou o "Dia da Galiza" (25 de Julho, representante do dia da pátria para o nacionalismo). Hai que notar o facto de que a imprensa generalista é umha fonte de informaçom que funciona num segmento alargado de populaçom e nom exclusivamente nas elites, face o que pode acontecer, por exemplo, com certas publicaçons periódicas mais restritas. Ao focar conteúdos que chegam à populaçom em geral, situamo-nos portanto num ponto intermédio privilegiado para observarmos o percurso das ideias colocadas por umha elite (que grupos as criam/ promocionam/ defendem) e como chegam até a sociedade, servindo-nos como medidor potencial do calado social destas iniciativas. Sinteticamente podemos resumir as possibilidades que para um projecto como o nosso oferece a informaçom contida na imprensa nestes três pontos:

1. Caracterizar e determinar a posiçom do jornal como instituiçom integrada no SCG (vinculaçom a grupos, tomadas de posiçom adoptadas, apoiadas e regeitadas, etc.).
2. Reconstruir o funcionamento do SCG a partir da recolha de dados muitas vezes inacessíveis por outras fontes.
3. Conhecer o calado social das ideias promovidas polas elites intelectuais, principalmente em relaçom à Galiza, ao galego e à sua cultura.

Até este momento e seguindo estas premissas, a nossa investigaçom centrou-se no jornal *Faro de Vigo* e o SCG durante o ano 1970. Hai que assinalar a situaçom complexa que apresenta o SCG nesta altura e que determina um funcionamento particular, marcado pola sua condiçom de sistema emergente e pola própria situaçom de heteronomia em relaçom ao campo do poder político (lembremos que a ditadura franquista detenta a autoridade política desde o final da Guerra Civil até a morte de Franco em 1975). No nível cultural, deparamos no espaço social galego com umha situaçom complexa que podemos esquematizar fazendo referência as diferentes presenças existentes nele. Assim, encontramo-nos com: a) o sistema cultural espanhol: sendo este um sistema consolidado, onde Madrid representa o ponto neurálgico e que tem as suas incursons, mais ou menos directas, em "províncias" (entendidas estas como entidades geográficas diferentes e

com um certo grau de dependência administrativa, o que as situa na periferia), no nosso caso concreto, na Galiza; b) práticas culturais localizadas ou vinculadas (pensamos no caso dos enclaves e dos centros galegos) ao espaço social galego e que podem responder a duas tendências que genericamente agrupamos, seguindo a Torres Feijó (2004), sob as denominaçons de *subsistémicas* e *protossistémicas*, correspondendo às primeiras aquelas iniciativas que, com certos rasgos de particularidade, se integram dentro do sistema espanhol, entanto que as qualificadas de protossistémicas fazem alusom a prácticas encaminhadas a constituir um SCG autónomo. A nossa pesquisa vai portanto orientada a identificar e caracterizar, a partir do jornal *Faro de Vigo* e dentro destas orientaçons gerais, os grupos e agentes actuantes no espaço social galego, assim como as instituiçons e ideias que se vinculam com cada umha destas correntes, tendo em consideraçom, porém, a premissa de ambiguidade que prevalece nos sistemas emergentes, em que, pola sua própria natureza, existe umha tendência a nom definir-se de forma explícita, quer dizer, a nom evidenciar as suas normas, regras de funcionamento, tomadas de posiçom dos seus agentes, etc.

Situamo-nos num momento da história do SCG caracterizado por estar experimentando um processo de consolidaçom com a entrada ou a perspectiva de acesso da língua galega, principal ponto definidor do sistema, a diversos ámbitos em que tinha até este momento o uso restrito, como o sistema educativo ao que acede a partir da aprovaçom da Ley General de Educación em Agosto de 1970. A iminência da morte do ditador fai que, em vistas das mudanças estruturais que isto previsivelmente trazerá, os grupos e agentes se vaiam posicionando com a perspectiva de ter as maiores e melhores possibilidades de actuaçom para quando isto acontecer. Além de mais, nom podemos deixar de incidir novamente na situaçom de grande heteronomia existente derivada deste contexto político ditatorial com que deparamos e que propicia, dado a impossibilidade de levar a cabo umha acçom política, que muitos grupos do espaço social galego concentrem a sua actividades nos campos culturais, que se erigem portanto como elementos de resistência e/ou afirmaçom, o que nos conduze a pensar no paralelismo que se estabelece entre a situaçom de emergência e a heteronomia do próprio sistema cultural. Os grupos promotores do SCG emergente, quer dizer aqueles de natureza protossistémica, vam tentar impugnar o sistema cultural espanhol com o que compartem espaço social e conquistar os ámbitos controlados por este, nomeadamente o institucional e mercantil, numha procura de validar o seu repertório e normas sistémicas (Torres Feijó, 2004: 429-430). Neste processo está implicada também umha determinada visom da identidade colectiva da comunidade que é colocada como a legítima e que, no nosso caso concreto, constatamos, tal e como já referimos, vinculada à língua galega, já que esta se situa como o principal elemento etno-identitário diferencial e do qual nom se pode prescindir.

A própria precariedade do sistema emergente e o número reduzido de elementos activos nele propicia o feito de que haja relaçons frequentes entre os diversos grupos actuantes. Também no caso das instituiçons, constatamos a falta de recursos dos agentes implicados no SCG para criar e manter entidades próprias e de carácter exclusivo, vendo-se na obriga de recorrer a espaços deste tipo já existentes. Podemos fazer um paralelismo entre isto e o caso da imprensa onde deparamos, de forma geral, com umha linha editorial de carácter conservador que nom se corresponde com a de muitos dos grupos actuantes no sistema nesta altura, por exemplo, os situados ideologicamente na esquerda e que desenvolvem a sua actividade política na clandestinidade, como o PSG (Partido Socialista Galego), UPG (Unión do Povo Galego) ou o PCG (Partido Comunista Galego). No entanto, as potencialidades que oferecem os jornais para chegar a um grande público, fará com que muitos colectivos envolvidos nos campos culturais fagam uso deles se está entre as suas possibilidades.

A imprensa galega da altura caracteriza-se por umha acentuada tendência conservadora e pola sua situaçom de heteronomia em relaçom ao campo do poder, sendo esta evidente pola existência dumha Ley de Prensa que coloca limitaçons aos conteúdos que podem ter cabimento nas páginas dum jornal e nos meios de comunicaçom em geral. Centrando-nos na Galiza, constatamos como o campo da comunicaçom passou dum estancamento ao final da Guerra Civil a umha etapa de desenvolvimento durante os últimos lustros do Franquismo, com o aparecimento da rádio e a televisom, assim como o incremento da tiragem e da difusom da imprensa diária que renovou também a sua base tecnológica. O panorama da imprensa galega compom-se em 1970 de sete jornais, caracterizados na sua maior parte pola sua propriedade privada e o seu assentamento numha área geográfica mui concreta marcada por umha das sete grandes cidades da Galiza. A eles hai que somar, as quatro 'Hojas del Lunes', publicadas pola associaçom de imprensa de cada província nas segundas-feiras (sendo estas as única imprensa permitida por lei nas segundas), e a presença de outros jornais editados fora mas com impacto no espaço social galego, como o *ABC*.

Como já assinalamos, o *Faro de Vigo* (FV), com um índice de vendas em torno aos 37.500 exemplares diários, situa-se como um dos principais jornais galegos da altura, só superado em tiragem polo jornal de origem corunhês *La Voz de Galicia* que por estas datas começa umha linha expansiva por toda a Galiza. O FV é um meio privado, de propriedade familiar (família Lema) e que funciona como principal fonte de informaçom de Vigo, cidade que mais está crescendo nestes momentos dentro do espaço social galego (graças ao operariado que alimenta a indústria automobilística e de pesca) e onde se localizam iniciativas culturais de interesse para o desenvolvimento do SCG como som a editorial Galaxia (vinculada ao grupo do mesmo nome e que detenta umha posiçom central no sistema) e a Asociación Cultural (próxima à UPG, partido político clandestino de postulados nacionalistas e marxistas). Este jornal move-se na oficialidade e, mais além da urbe olívica, o seu público alvo situa-se na província de Ponte-Vedra e no sul da Galiza em geral, chegando a três das sete cidades galegas: Vigo, Ourense e Ponte-Vedra. Proporciona informaçom de carácter geral e publica-se de forma diária (excepto nas segundas), tendo especial difusom no caso dos exemplares dominicais que aumentam o número de páginas habitual e também

o seu preço, alcançando até 36 páginas e o custe de 5 pesetas, umha mais que no resto dos dias[1]. No relativo às fontes dos conteúdos, temos que distinguir entre a informaçom referida a Vigo ou à actualidade galega (incluídos os desportos deste ámbito), que é elaborada pola próprio quadro do jornal ou pola rede de correspondentes, e as notícias internacionais e estatais, cuja procedência som as agências informativas, entre as que observamos a predominância da agência oficiosa do regime, Efe (com as suas divisons internas: Cifra, Alfil e Cifra-Gráfica), embora esteja também presente a ligeiramente dissidente Europa Press.

No seu papel como contribuinte activo à conformaçom dumha opiniom pública dentro da sociedade sobre determinados temas em que se incide de forma especial, percebemos a recorrência do FV em assuntos de interesse para a populaçom em geral e que tenhem a ver com acontecimentos de carácter extenso, do tipo a progressom a todos os níveis de Vigo ou questons como o subdesenvolvimento das quatro províncias galegas e a demanda de industrializaçom. Nesta mesma linha, e no caso do poder político, podemos indicar que se promovem os assuntos mais focados desde o discurso oficial do regime franquista, havendo algum lugar para a distinçom no caso de temáticas que tenham a ver com os interesses da Galiza. De forma geral, o mundo construido desde este jornal tem como umbigo a urbe viguesa (e do sul da Galiza em geral) para recolher a actualidade de certos pontos do mundo ocidental e incidir em temáticas plurais, destinadas a um público alargado (como a política, a economia, a vida social ou os desportos), reflectindo igualmente sobre temas específicos em voga na altura ou marcados por certa proximidade ao público galego como os avanços tecnológicos, o sector da construçom ou o estado da agricultura e a gandaria.

A ideologia que está por trás do FV, a qual fica reflectida nos seus conteúdos, é, dumha parte, de carácter plural (marcado especialmente pola presença de colaboradores adscritos a correntes diversas o que acentua o carácter generalista deste jornal), se bem prime umha tendência conservadora que se verifica na sua posiçom contrária em relaçom às mudanças sociais e a aceptaçom de opçons já assentadas e promovidas governamentalmente. Constatamos sim certo cabimento de propostas e vozes que solicitam um avanço nas opçons da Galiza a diversos níveis, seguindo linhas que confluem, em parte, com as reivindicaçons de tipo regionalista, sem que isto implique um posicionamento de esquerdas. A presença de subsecçons específicas de carácter religioso (com o só acesso da religiom oficial do regime, o cristianismo católico, além de mais, doutrina seguida maioritariamente pola populaçom), confirma-nos também a orientaçom deste jornal cara escolhas estabelecidas política e socialmente. Generalizando, podemos assinalar que o FV nom adopta um posicionamento aberto em relaçom às notícias estatais numha altura em que a imprensa é cenário do debate entre o "aperturismo" e o "continuismo", quer dizer, entre os possíveis caminhos futuros do franquismo (oscilando entre a continuidade nas linhas estabelecidas ou a reformulaçom em formas políticas assentadas na Europa da altura, quer dizer, as democracias representativas), umha vez que a saúde do ditador se deteriora e é sentida a necessidade de ir perspectivando o futuro político para o país.

A meados de 1970 produze-se umha mudança na direcçom do jornal que passa das maos de Álvaro Cunqueiro às de Manuel Santaella, perdendo a continuidade que se estabelecera desde finais dos anos 40 em que o perfil de director deste jornal se correspondia com um homem de letras, vinculado ao campo literário e com contactos nele. Cunqueiro é nesta altura um agente com umha posiçom central tanto no SCG, onde se situa na órbita do grupo formado arredor da editorial Galaxia, assim como no sistema cultural espanhol, onde recebera recentemente um impulso definitivo mediante a concessom em 1968 do prémio Nadal com a obra *Un hombre que se parecía a Orestes* (sendo um agente que, ao igual que o galardom mencionado, se vincula principalemtne à editorial barcelonesa Destino). Da sua responsabilidade é, além de mais, o único espaço cultural de carácter periódico e regular presente no jornal, o suplemento "Letras", que ocupa entre umha e duas páginas dos números dominicais.

As rotinas regulares que se criam mediante a repetiçom de estruturas no jornal som determinantes para a apreensom da informaçom por parte da pessoa receptora. Isto também funciona no caso da cultura, sendo que no FV nom existe nos exemplares semanais umha secçom própria, senom que esta informaçom se distribui nestas páginas segundo a ubiquaçom espacial que corresponda ao acto (quer dizer, nas secçons: Vigo, Galicia, España, etc.) e inclusive estes eventos podem ser colocados como referências de vida social mais do que umha actividade de carácter artístico. Por outro lado, entre os conteúdos culturais existentes destaca, dumha parte, a literatura, que practicamente monopoliza o já mencionado suplemento "Letras" e, por outra, a atençom concedida às novas propostas artísticas como o cinema ou a música popular, focando sobretodo nestes casos a vertente mais heterónoma, com os suplementos "Cine y teatro"[2] e "Música Popular. Música para los jóvenes". Podemos somar a isto algumhas notícias sobre exposiçons artísticas em galerias locais e críticas sobre elas.

Entendemos que o FV é umha instituiçom actuante no SCG na medida em que é utilizada por diferentes grupos como plataforma para difundir as suas ideias. Desde este periódico estám-se colocando umhas determinadas concepçons e posiçons que, dentro dumhas estratégias pré-estabelecidas, som expostas a um público amplo, obtendo umha maior ou menor repercussom. A populaçom leitora do jornal tem acesso, portanto, ao conhecimento de acontecimentos vinculados aos diversos campos culturais sem que tenham que ser consumidores directos deles. Entre as obras, autores e instituiçons aos que o FV proporciona contacto com as sua leitoras/es pertencem sobretodo aos grupos que lhe som próximos, nomeadamente Galaxia e Filgueira, tratando-se estes dos principais grupos no sistema, com maior presença em instituiçons e, no caso deste último, com agentes que detentam cargos políticos no regime franquista, além de que Galaxia e Filgueira representam duas

[1] O preço dos jornais é estabelecido por lei e aumenta numha peseta em Maio de 1970 passando das 3 às 4 no caso do números de semana e sábados e de 4 a 5 pesetas para os domingos.

[2] Apesar desta denominaçom, os seus conteúdos centram-se no campo cinematográfico, cabendo alguma referência ao teatro espanhol de carácter comercial.

orientaçons opostas na sua concepçom do SCG segundo o que apontamos acima: o primeiro deles inscreve-se dentro da corrente que acunhamos como protossistémica, entanto que, de forma genérica, o grupo Filgueira responde nas suas actuaçons a tendências subsistémicas. Apesar disto, é comum que nas páginas deste jornal deparamos com umha grande amplitude de produtos de agentes vinculados a grupos diversos e que se justifica pola próprio carácter reduzido e incipiente do sistema. Por outra parte, o posicionamento geral do FV em relaçom ao SCG de valoraçom positiva nos avanços conseguidos, entendendo que se logrou desenvolver umha cultura em língua galega capaz de chegar a todos os campos do saber e afastando-se das visons mais tradicionalistas e redutoras que a vinculavam exclusivamente a repertórios de carácter etnográfico ou folclórico (linhas e concepçons sobre a cultura galega promovidas usualmente polo franquismo desde as instituiçons oficiais).

As potencialidades da utilizaçom da informaçom contida nos jornais para o estudo de sistemas emergentes vem determinada polo feito de ser umha fonte mui completa, no sentido de que proporciona dados sobre o funcionamento a tempo real dos sistemas culturais, quer dizer, das interrelaçons que se produzem a diversos níveis e dos mecanismos de actuaçom dos grupos dentro dum espaço social determinado. De forma particular, podemos afirmar a utilidade da imprensa legal e de tipo geral para conhecer sobretodo informaçom referida à esfera pública do sistema. No entanto, outras fontes fazem-se precisas para reconstruir os espaços do sistema que ficam ocultos desde estas focagem, além da necessidade de cruzar estes dados com outros para confirmar a sua veracidade, já que, a imprensa periódica caracteriza-se, tal e como antecipávamos no início da nossa comunicaçom, por ser parcial, incompleta e sujeita a erros próprios do mundo jornalístico, marcado pola sua imediatez e fixaçom nos fenómenos mais actuais e chamativos.

A partir da focagem do FV em 1970 e de acordo com a realidade reflectida nas suas páginas, constatamos alguns dados em relaçom à estrutura do SCG que confirmam e acrescentam os já apontados noutros trabalhos do projecto Fisempoga[3]. Assim, anotamos que a centralidade do sistema está ocupada por agentes procedentes do período do pré-guerra que acumulárom um elevado capital simbólico durante essa etapa, sendo quem de torná-lo rendível agora mediante actuaçons pontuais que lhes asseguram a pervivência no SCG. Nas margens, no entanto, com um trabalho de base importante, situamos a grupos vinculados à esquerda política que aspiram a conquistar os espaços sem explorar polos grupos mais institucionalizados, como é o caso do campo musical ou o campo artístico.

Por outra parte, constatamos o desenvolvimento de actividades e eventos vinculados à tendência protossistémica de forma quase exclusiva nos núcleos urbanos ou grandes vilas com o ponto fundamental de apoio que constituem as associaçons culturais (promovidas de acordo com a estratégia de grupos de esquerda), entretanto que as únicas práticas culturais que se localizam no rural associam-se maioritariamente à cultura oficial fomentada desde o regime, principalmente com organizaçons como a Sección Femenina, que mediante cátedras ambulantes desenvolve cursos de formaçom para as raparigas segundo os princípios do regime, e os teleclubes, onde a existência de receptores de televisom e rádio permite a chegada aos pontos mais recónditos do discurso oficial que o franquismo transmite através dos meios de comunicaçom de massas.

BIBLIOGRAFIA

Bourdieu, P. [Pereira, M. S. (trad.)] (1996). *As Regras da Arte. Génese e estrutura do campo literário*. Lisboa: Presença [(1992). Les Règles de l'Art. Genèse et structure du champ littéraire. Paris: Éditions du Seuil].

Bourdieu, P. (2004). *O Campo Literario*. Santiago de Compostela: Laiovento [Le Champ Littéraire: Avant-propos. *Actes de la Recherche en Sciencies Sociales, (89)*, 3-46].

Janssen, S. (1999). Art journalism and cultural change. The coverage of the arts in Dutch newspapers 1965-1990. *Poetics*, (26), 329-348.

Samartim, R. L-I. & Cordeiro Rua, G. (2008). O pensamento cultural galego em referência a Portugal: Posiçom e funçom de ideias e grupos no tardofranquismo e na transiçom. In A*ctas do I Congresso Internacional O pensamento Luso-Galaico-Brasileiro 1850-2000*, Porto: IN-CM, [no prelo].

Torres Feijó, E. J. (2004). Contributos sobre o objecto de estudo e metodologia sistémica. Sistemas literários e literaturas nacionais. In Abuín, A. & Tarrío, A. (Coords.), *Bases Metodolóxicas para unha Historia Comparada das Literaturas da Península Ibérica.* Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións da Universidade de Santigo de Compostela, (pp. 423-444).

CORPUS

Faro de Vigo. Vigo: Faro de Vigo, S.A.; Álvaro Cunqueiro/ Manuel Santaella (dir.), números 42.599- 42.909 (1970). Diário (excepto segundas). [Versom escaneada: *La Hemeroteca de Faro de Vigo en* CD-ROM].

[3] Samartim, R. L-I. & Cordeiro Rua, G. (2008). O pensamento cultural galego em referência a Portugal: Posiçom e funçom de ideias e grupos no tardofranquismo e na transiçom. In *Actas do I Congresso Internacional O pensamento Luso-Galaico-Brasileiro 1850-2000*, Porto: IN-CM, [no prelo].

Os mandarins do Brasil: bacharelismo e anti-bacharelismo na cultura brasileira (1870-1930)

Wilton Silva
UNESP
wilton@assis.unesp.br

Resumo: O bacharelismo, fenômeno político e literário que se manifesta como o monopólio político e cultural exercido por agentes do Direito, tem sido estudado por historiadores, sociólogos e juristas (Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freire, Maria Isaura de Queiroz, Raimundo Faoro, Fernando Uricochea, José Murilo de Carvalho, entre outros) de diferentes orientações teórico-metodológicas. A maioria dos analistas localiza o apogeu de tal monopólio no Segundo Reinado, sendo que alguns apontam a sua continuidade na República Velha, quando novas elites se articulam e ocupam o espaço do bacharel. Pretendemos apontar contribuições e estabelecer questionamentos a partir das orientações de alguns dos teóricos citados, através de uma análise multidimensional do bacharelismo e dos bacharéis como grupo político-cultural n o período 1870-1930.

A trajetória histórica da categoria intelectual e profissional do advogado pode ser retomada a partir dos primeiros séculos de colonização, quando os membros da elite local, preparados pelos jesuítas em terras brasileiras, se dirigiam à Universidade de Coimbra, em Portugal (e raramente em Montpellier ou Paris, na França) para a ampliação de suas formações intelectuais e a obtenção do grau de bacharel, atestado de propriedade sobre uma cultura literária e abstrata, adquirida através do aprendizado das leis e jurisprudências metropolitanas, somadas à noções de latim, filosofia e teologia, e que permitia ocupar cargos nobres que caracterizaram o bacharelismo, a burocracia e as profissões liberais na sociedade patriarcal e escravocrata.

Essa cultura padronizada, formada pela junção dos referenciais escolásticos jesuíticos e bacharelescos, passa a se fazer presente na elite de norte a sul do país, afirmando-se como elemento de ruptura e diferenciação social em uma sociedade rural e patriarcal, na qual brancos e mulatos, aristocratas e burgueses, passam a transitar em uma mesma esfera de poder e prestígio.[1]

O prestígio não advinha do curso em si ou mesmo do exercício da profissão, mas sim da carga simbólica e das possibilidades políticas que se apresentavam aos profissionais de direito, que a partir da formação jurídica alcançavam os postos de ministros, senadores, governadores e deputados, ao mesmo tempo em que muitos se converteram em pensadores que ditaram os destinos do país ou monopolizaram os debates intelectuais da sociedade local, chamando atenção pelo ecletismo de suas idéias e o pelo pragmatismo em sua definição.

Essas novas elites desenvolveram uma forma específica de discurso, em que sob a influência do latim e da submissão da filosofia e da lógica à retórica, as palavras valiam mais pela sua sonoridade e imponência do que pela sobriedade, precisão e objetividade, o que caracterizou o verbalismo ornamental de sua cultura e influência, distinguindo-a de uma sociedade "heterogênea, dispersa e inculta".

A formação dos cursos jurídicos em Recife e São Paulo, em 11 de agosto de 1827, significa não só a busca de uma formação de caráter local, dando conta das especificidades, mas a manutenção dos mesmos mecanismos de enobrecimento, através da busca de absorção por um estamento burocrático que se fazia valorizado pelo prestígio de mando político, em que gravitavam bacharéis, militares diplomados e cléricos.

A partir do oferecimento dos cursos jurídicos de Olinda/Recife e de S. Paulo prepararam os novos membros de uma nova elite, descrita em cores vivas por Joaquim Nabuco em *Um Estadista no Império*, e que herdaram da geração anterior as idéias do moderno constitucionalismo europeu, o primado do Direito, a garantia dos direitos individuais, e, refletindo a ideologia portuguesa, o direito absoluto de propriedade que molda a formação política do Brasil.

Os cursos jurídicos não só contribuíram para a formação de quadros administrativos específicos, mas também para a formação de literatos, jornalistas, políticos, professores, entre outras funções que ocuparam posição de destaque na manutenção da unidade político-administrativa e afirmação da identidade cultural nacional.

A partir do Segundo Reinado, os bacharéis de Direito, em uma sociedade que sofre das tensões entre a tradição e a modernidade, eram ao mesmo tempo membros de uma elite que formou o alicerce da burocracia nacional, categoria social que se transforma em guardiã da linguagem culta e grupo profissional diretamente ligada ao exercício da justiça.

Na mudança de regime, ao final do século XIX, quando se assiste a superação da ordem monárquica pela afirmação da ordem republicana, com a ascensão de novas elites e de um novo projeto político, no qual a construção da Nação ocupa o lugar anteriormente ocupado pela construção do Estado, ao mesmo tempo em que se explicitam os novos desafios: o problema da integração dos ex-escravos na comunidade nacional, a manutenção ou superação do modelo econômico agro-

[1] Em 1622, quando bacharelou-se em Coimbra, o poeta Gregório de Matos necessitou comprovar em exaustivo processo: "a) não ter raça de judeu, cristão novo, mouro ou mulato; b) não ter antecedentes processuais, nem defeitos; c) não descender de mecânicos ou de homens de negócio de loja aberta; d) ter irmãos apóstolos, nome dado aos clérigos; e) ser casado e ter talento." (BERNARDES apud PAULO FILHO, 1997, p. 26), a entrada de novos grupos nas esferas de poder e prestígio, ao longo do séculos XVII e XVIII, com a inserção das figuras do mulato e do burguês como ruptura da hegemonia branca e aristocrática é apontada por diversos autores (FREYRE, 1977; TOBIAS, 1987; entre outros).

exportador, as disputas entre centralização e descentralização administrativa e o real limite das mudanças possíveis dentro da nova ordem, assistindo a ampliação da temática da construção da nação.

As tensões entre tradição e modernidade, conservação e ruptura em um novo projeto político que ainda se fazia ligado à uma ordem social e política vinculada ao latifúndio agro-exportador, encontrará no bacharel o personagem que legitima a "concórdia cívica", através da apologia do acordo, da conciliação, do positivismo jurídico.

A República Velha, portanto, será um espaço privilegiado para a compreensão do bacharelismo, se colocando como campo de análise da ação desse grupo em um momento de transformações radicais da sociedade brasileira, com a gradual ruptura com a herança colonial, rural e agro-exportadora e a afirmação de novas forças políticas e culturais.

Portanto, ao mesmo tempo em que o bacharel ocupava espaços políticos e se movimentava na estrutura administrativa do Império e da República, se construiu um liberalismo autoritário e excludente, no qual esse personagem busca tanto garantir seus privilégios e posições como ser construtor de uma ordem jurídica e fiador de um processo civilizatório.

Como reflexo de um Brasil e de um mundo em movimento - com novas relações de trabalho, desenvolvimento do setor manufatureiro, diversificação das atividades mercantis e de serviços, ampliação da administração pública e da burocracia estatal, na esfera nacional, e o nacionalismo, o liberalismo e o socialismo enquanto ideologias, a expansão da Revolução Industrial em sua segunda fase e as tensões e disputas políticas, econômicas e intelectuais de caráter internacional, na esfera global – trazem junto com as mudanças, a necessidade de compreensão dessa nova realidade.

Portanto, durante a segunda metade do século XIX, ao mesmo tempo em que encontramos bacharéis que desempenham o papel de fiadores da ordem e elites do corpo administrativo do Império, também existem aqueles que se posicionam como críticos radicais da sociedade aristocrática e escravista, assim como do sistema monárquico.

A chamada *Escola de Recife*, símbolo dessa postura crítica, aglutinou um conjunto de escritores que refletiam a expressão da sensibilidade das elites letradas em relação às transformações que o país vivenciava e às novas necessidades ou aspirações sociopolíticas daí advindas, se identificando com uma "missão civilizadora" de, a partir de novas teorias, construirem uma nova nação, também se encontraram divididos em tensão constante, entre o pessimismo e o otimismo, na qual uma realidade social complexa (em que opostos se apresentam ao observador: unidade/desagregação, modernização/arcaísmo, entre outros).

No entanto, o enfoque voltado à profissionalização, no texto de COELHO (1999), permite vislumbrar não só a clara separação entre os mundos dos bacharéis, como a importância de personagens periféricos à estes, como os advogados provisionados (sem grau acadêmico, mas que se submeteram a exames teóricos e práticos) e os solicitadores (aqueles para quem a única exigência era a submissão a exame prático diante de um juiz).

No processo de institucionalização da profissão, os diplomados exercem enorme pressão para a exclusão dos práticos, buscando afirmar a formação acadêmica, para além da perícia técnica, como justificativa do monopólio da redação de contratos, sobre complexas matérias fiscais, na interpretação de textos legais, na condução de litígios entre cidadãos ou entre estes e o Estado, e, ainda, na manutenção ou alteração das estruturas administrativas governamentais.

No entanto, os diplomados também desenvolvem conflitos entre si, uma vez que se encontram divididos entre os acadêmicos, os profissionais e os políticos, indivíduos que embora sejam do mesmo grupo por deterem os mesmos sinais de prestígio, como o anel e o título, estão em situação completamente distinta por suas vinculações respectivas com o a produção intelectual, o trabalho forense e a administração pública.

A legitimação dos diferentes setores (envolvidos com a produção intelectual, o trabalho forense e a administração pública) não será baseado somente na formação acadêmica e na perícia técnica, mas também na sua capacidade de influência política, nas demonstrações de prestígio, na organização grupal e no número de seus associados.

A produção doutrinal e jurisprudencial da elite jurídica no período é medíocre, com honrosas exceções, o que se mostra incapaz de afirmar a excelência acadêmica como referencial de diferenciação que legitimasse qualquer primazia do grupo intelectual, ao mesmo tempo em que, no geral, a prática forense apresentava pouco atrativos econômicos e profissionais, se reduzindo à dois níveis elementares, o primeiro, das disputas geralmente cíveis e criminais, em que um significativo número de trabalhadores qualificados lutavam para garantir o número mínimo de clientes necessários para a manutenção de seu trabalho, em uma chicana contínua, e outra esfera, dos tribunais mais elevados, em que grandes medalhões (tanto pela posição jurídica quanto política) se enfrentavam constantemente.

Segundo COELHO (1999, p. 54) esse processo de profissionalização, com complexas relações entre Estado e profissões, "*emergem como uma condição de formação do Estado e a formação do Estado como uma condição maior da autonomia profissional*", que no caso específico dos advogados no Brasil adquiriu características particulares devido à convivência próxima destes com o aparelho administrativo governamental, uma vez que tais profissionais desempenharam papel fundamental na própria configuração do Estado.

No século XIX e início do XX é impossível pensarmos o funcionamento do estado brasileiro sem a participação e institucionalização desenvolvido por advogados (na busca de construção dos instrumentos que garantiriam a "concórdia cívica", baseada nos processos de codificação jurídica, civil e penal, e que priorizam a conservação do status quo), médicos (na determinação de modelos de saúde pública, em que se confundiam moral e ciência) e engenheiros (nas reformas urbanas, nas estradas e nos telégrafos, que simbolizavam o desenvolvimento tecnológico do período e nas quais a técnica implementou processos de modernização e de exclusão social) (GOMES, 1994).

Esses grupos estabeleceram, através de negociações e jogos de força, as formas institucionais de dominação que conformam a ação do Estado em governabilidade em diversas áreas, oferecendo uma legitimação a partir da suposta neutralidade de suas perícias, que tornavam governáveis realidades sociais conflituosas e excludentes.

A partir da expertise dos advogados, dos médicos e dos engenheiros, que mesmo tendo diferentes lugares de trabalho se movimentavam nos mesmos salões e gabinetes, criaram-se procedimentos, técnicas, mecanismos, instituições e conhecimentos que, em conjunto, implementaram programas e objetivos do governo, que se corporificam em processos de "normalização" e "disciplinamento" que caracterizavam tal governabilidade.

Nas primeiras décadas republicanas, as tensões e os conflitos sociais no Rio de Janeiro foram enormes, enquanto esses grupos perseguiam com suas práticas políticas e profissionais, a modernização tecnológica e a exclusão social do modelo tecnocrático e autoritário de uma percepção positivista da República. Ao mesmo tempo em que os médicos, responsáveis pela saúde pública, estabeleciam normas e diretrizes para a higienização da capital e seus cidadãos, os engenheiros, detentores do saber técnico necessário para a destruição dos obstáculos para a modernização e a construção de um modelo urbano segundo padrões europeus e civilizados, os bacharéis em direito, apóstolos de uma lei e uma ordem baseadas no formalismo e na desigualdade, contribuíam para o projeto de governabilidade.

Curiosamente é esse mesmo esquematismo que permite à alguns autores vislumbrar no Segundo Império o apogeu do bacharel, uma vez que esse personagem ocupam tradicionalmente os jornais, as tribunas e os gabinetes, e seu ocaso na República Velha, quando outros detentores do chamado "discurso competente" passam a ocupar as posições de prestígio social e político que eram monopolizados pelos bacharéis.

A observação mais detida, no entanto, permite perceber claramente que não há ainda, na República Velha, a substituição do bacharel como grupo intelectual e político privilegiado, mas apenas o fato de que esse passa a dividir espaços com outras elites, de natureza cada vez mais tecnocrática, que a partir de 1930 serão hegemônicas dentro do aparelho de Estado.[2]

Essa ascensão de novas elites intelectuais no interior da política republicana, particularmente dos engenheiros e médicos, pode ser percebida pela formação dos ocupantes do cargo de prefeitos da capital do país, a cidade do Rio de Janeiro, após a proclamação da República, quando, segundo CARVALHO (1987, p. 35), dos seis primeiros, por exemplo, quatro foram médicos, um, engenheiro militar, e outro, bacharel em direito.

Politicamente, o surgimento da República lançava o desafio dos novos setores dirigentes apresentarem um programa de idéias que fosse capaz de superar as correntes liberais da monarquia, o que se mostrou, pelo menos em um primeiro momento, inexequível.

Na realidade o governo não era tomado somente por bacharéis, mas por novas elites, embora ligadas as mesmas idéias e ideais, ou seja, se .entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX, o campo intelectual tem no campo do Direito a enorme influência do cientificismo e do liberalismo político da já citada Escola de Recife, para a qual o desafio é a transição de uma sociedade aristocrática e escravista para outra forma de organização, burguesa e capitalista, em que a codificação legal heterogênea, dispersa e ultrapassada da primeira seria substituída pelo contratualismo burguês e seus mecanismos de controle social, expressos nos Códigos Civil e Penal.

FOOT HARDMAN (1988) e LUZ (1982) caracterizam os ideais respectivos dos engenheiros e médicos neste mesmo período, mesclando elementos do positivismo e do liberalismo, disciplina do trabalho e visão transformadora da paisagem, parcimônia de gastos e modernidade urbano-industrial, assim como regras de higiene, normas de moral e costumes sexuais, alimentares, de habitação e de comportamentos sociais , além de contribuir para instituir as primeiras políticas sociais do país.

Na avaliação de CARVALHO (1987, p. 43-45), os princípios ordenadores da ordem social e política de caráter liberal já se fizeram presentes no regime imperial, com a Lei de Terras de 1850 que regulou o registro de propriedade, a Lei das Sociedades Anônimas de 1882 que liberou o capital (permitindo a incorporação de empresas), a abolição que liberou o trabalho, assim como direitos e garantias que constaram da Constituição de 1824 (como as liberdades de manifestação de pensamento, de reunião, de profissão e a garantia de propriedade) – a Constituição de 1891 praticamente nada acrescentou em termos de direitos civis e políticos (substituindo a exigência de renda, mas mantendo a alfabetização), além de retirar obrigações do Estado de promover algumas políticas públicas de caráter social.

Em outra de suas obras CARVALHO (1981, p. 162-163) aponta para as contradições, o teatro de sombras, do poder real da monarquia, na qual as instituições implantadas pelas elites mantinham relação de ajuste e desajuste com a realidade social do país (com sociedade escravista, instituições de governo liberais e representativas, economia agrária, população analfabeta e elite cosmopolita e europeizada), em que ao mesmo tempo que o poder do Estado parecia excessivo e opressor, inibidor da iniciativa e da liberdade individual, se mostrava extremamente limitado para formular e implementar políticas.

O desejo de superação da tensão entre aparência e realidade seria suficiente para alimentar o liberalismo republicano, autoritário pelo seu processo de exclusão popular, mas defensor dos valores do contratualismo burguês. SOUZA (2001) chama a atenção para a diminuição do prestígio dos bacharéis na política republicana, com o crescente discurso anti-

[2] O extenso trabalho de SIMÕES (1983) permite identificar a participação dos bacharéis na política durante o Império e a República Velha, apontando a enorme quantidade de membros do governo, tanto em cargos de confiança quanto eletivos, que detinham formação jurídica em ambos os regimes políticos, mostrando não só a permanência desse grupo profissional como praticamente seu monopólio dos cargos públicos. ALENCASTRO (1987) também identifica na República Velha a capacidade dos bacharéis de se ligarem aos novos setores que farão parte da elite dirigente.

bacharelismo, e a ascensão de um discurso anti-democrático que permitiu o surgimento da experiência autoritária na década de 30 e que rompia claramente com a idéia de tal contratualismo.

Em meio às mudanças que originaram a Era Vargas, quando, nas palavras do governante em mensagem para a Assembléia Constituinte de 1933, "doutorismo e bacharelismo instituíram uma espécie de casta privilegiada, única que se julga com direito ao exercício das funções públicas, relegando, para segundo plano, a dos agricultores, industriais e comerciantes, todos enfim que vivem do trabalho e fazem viver o país", ou de um analista da época que afirmava que naquele momento ocorria a primazia da Ciência e da Técnica sobre a Política, e da Administração e da Economia sobre o Direito e a Filosofia.

Mas se há uma diminuição do poder e do prestígio dos bacharéis, também percebem-se continuidades, pois segundo levantamento de Joseph Love (em *Um segmento da elite política em perspectiva comparativa*, citado por SOUZA, 2001), o grupo de bacharéis caiu de 80% na Primeira República para 68% sob Vargas, fato que evidencia a sobrevivência do treinamento tradicional para a liderança política através da formação jurídica mesmo após 1930.

Nas décadas seguintes, o bacharel entra em declínio político, dividindo espaços com novas elites profissionais e políticas, principalmente engenheiros e economistas, que formaram as elites tecnocráticas características dos períodos populista e militar.

A ascensão do bacharel, durante o Império, ao mesmo tempo em que marca o ocaso do patriarcalismo, com seus laços informais e familiares de dominação, também reflete a afirmação de estruturas burocratizadas, em um panorama de transição no qual tal personagem é um elo de ligação.

Na República Velha, por sua vez, a inserção do bacharel se desloca de político para burocrata, espelhando as possibilidades e contradições do liberalismo brasileiro, com sua perspectiva autoritária e excludente, justificada pela urgência do projeto de construção de uma civilização brasileira.

Essa incorporação do bacharel como burocrata do Estado também teve uma importante consequência no terreno da prática forense, profissionalizando o advogado, em contraponto ao diletantismo anterior, de modo que a expertise passa progressivamente a justificar o prestígio, mais do que o simples título acadêmico.

O afã civilizatório do projeto republicano não só incorporará o talento dos bacharéis, mas também de outros setores profissionais capazes de contribuírem para a construção da ordem e do progresso republicano, em particular, os médicos e engenheiros.

No entanto, a importância dos bacharéis dentro da ordem republicana assim como trouze-lhes poder, prestígio e enriquecimento, marcou-os de forma indelével como responsáveis diretos pelos sucessos e fracassos da República Velha, de forma que as críticas ao liberalismo republicano do período e aos bacharéis se misturavam, eclipsando os valores éticos e civilizatórios através do jurisdicismo, do autoritarismo e da corrupção.

São as discussões sobre a veracidade ou não dessas relações entre bacharelismo, liberalismo, republicanismo e autoritarismo na República Velha, que mantêm acesa a polêmica sobre esses atores sociais e o cenário da época, com suas rupturas e continuidades.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Sérgio. *Os aprendizes do poder: o bacharelismo liberal na política brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. "O Fardo dos Bacharéis", In: *Novos Estudos CEBRAP*. nº 19, s. Paulo: CEBRAP, 1987: 68-72.

ALMEIDA, Ângela Mendes de. *Família e Modernidade: o pensamento jurídico brasileiro no século XIX*. S. Paulo: Porto Calendário, 1999.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial.* Brasília: UnB, 1981.

CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CARVALHO, José Murilo de. *Teatro de Sombras: a política imperial*. São Paulo: Vértice / Rio de Janeiro: Iuperj, 1988.

COELHO, Edmundo Campos. *As Profissões Imperiais: Medicina, Engenharia e Advocacia no Rio de Janeiro (1822-1930),* Rio de Janeiro:Record, 1999.

COSTA, João Cruz. *Contribuição a História da Idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

FAORO, Raimundo. *Os Donos do Poder*. Porto Alegre: Globo, 1973.

FOOT HARDMAN, Francisco. *A modernidade na Selva: trem fantasma.* São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

FREYRE, Gilberto. "Ascensão do Bacharel e do Mulato", In: *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977: 573-632.

GOMES, Ângela de Castro et allii. *Engenheiros e Economistas: novas elites burocráticas*. Rio de Janeiro: FGV, 1994.

GRINBERG , Keila. *O fiador dos brasileiros - cidadania, escravidão e direitos civis no tempo de Antônio Pereira Rebouças*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GRYNSZPAN, Mario. *Ciência, política e trajetórias sociais: uma sociologia histórica da teoria das elites.* Rio de Janeiro: FGV, 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

LUZ, Madel. *Medicina e Ordem Política Brasileira*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira (1550-1794).* Volume I. São Paulo:Cultrix/Edusp. 1977.
MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira (1794-1855).* Volume II. São Paulo: Cultrix,/ USP, 1978a.
MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira (1897-1914).* Volume V. São Paulo: Cultrix,/ USP, 1977-1978.
MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira (1915-1933).* Volume VI. São Paulo: Cultrix,/ USP, 1978b.
PAULO FILHO, Pedro. *O Bacharelismo Brasileiro: da colônia à República*. Campinas: Bookseller, 1997.
PENA, Eduardo Spiller, *Pajens da casa imperial. Jurisconsultos, escravidão e a lei de 1871*, Campinas, Editora da UNICAMP, 2001.
SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930).* S. PAULO: Companhia das Letras, 1993.
SIMÕES NETO, Francisco Teotonio. *Os bachareis na política e a política dos bacharéis.* São Paulo. Tese de Doutorado, FFLCH - USP, Mimeo, 2v., 1983.
SOUZA, Ricardo Luiz. Da crítica ao bacharel à construção do autoritarismo. In: *MNEME Revista de humanidades*, v.2 , n.4, jun./jul. 2001. Disponível em <http://www.seol.com.br/mneme/ed4/017.php?atual=017&edicao=4>, Visitado em 10/12/2002.
TOBIAS, José Antônio. *História das Idéias no Brasil*. S. Paulo: E.P.U., 1987.
URICOECHEA, F. *O minotauro imperial. A burocratização do Estado patrimonial brasileiro no século XIX*. Rio de Janeiro: Difel, 1978.
VENÂNCIO FILHO, Alberto. *Das arcadas ao bacharelismo (150 anos de ensino jurídico no Brasil)*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

Novos modelos e novas funçons para a Universidade. Relaçons com a cidade e os seus espaços de sociabilidade na passagem do séc. XVIII para o XIX na Galiza

Paula Seoane
Universidade de Santiago de Compostela
paulaf.seoane@usc.es

Resumo: Esta comunicación insírise nun proxecto de investigación sobre a Ilustración en Galicia que, nunha das súas liñas específicas, estuda a Universidade de Santiago como espazo de circulación de repertorios, co obxectivo de describir as funcións asumidas pola institución na fabricación e/ ou promoción de ideas durante a segunda metade do século XVIII. En estadios liminares da pesquisa puidemos constatar a existencia de múltiplas relacións entre unha serie de espazos, diversos na sua definición e natureza, e a Universidade. A institución interactúa co propio espazo da cidade; con certos espazos institucionais de carácter oficial ou relixioso, que teñen un poder reitor sobre ela (*Consejo Real*, Cabido, Arcebispado…); con espazos de sociabilidade en que participan axentes universitarios (tertulias, espazos de lectura, Real Sociedad Económica…), etc.
Este traballo avanza as primeiras hipóteses formuladas en relación ao estudo da rede de interaccións espaciais de que participa a Universidade, orientando a pesquisa cara a un duplo obxectivo: (1) estabelecer que agentes e grupos, e con que posicións específicas, fan parte do espazo universitario colocando e promovendo a través del determinados repertorios; e (2) estudar as redes deseñadas e as estratexias empregadas por eses grupos e, eventualmente, os espazos alternativos a que acuden para intervir sobre a institución e (re)posicionarse nela. A análise proposta conduce ao estabelecemento do paradigma de Universidade en vigor, o que significa coñecer tanto a posición desta institución nos campos político e cultural da época, como a cota específica de funcións que asume no cadro de espazos públicos en que se sitúa.

O asunto desta comunicación xorde no esquema de pesquisa dun proxecto máis amplo cuxo obxectivo é coñecer a posición e función da Universidade de Santiago de Compostela, entendida como espazo de promoción e circulación de ideas, na viraxe do século XVIII para o XIX en Galicia.

Os traballos realizados en estadios liminares da investigación evidenciaron que a Universidade estaba inserida nunha rede de interaccións que a conectaban cun conxunto de espazos de diferente natureza e cos que, á súa vez, mantiña vínculos e relacións de índole diversa. A importancia que revelaron ter estes outros espazos para o artellamento dos procesos que afectaron a institución, confirmou que o estudo dela non podía abordarse desde a súa consideración como entidade illada e que, antes ben, no deseño dese estudo a atención ao entramado espacial, de órbita pública e privada, en que a Universidade do século XVIII estaba inserida, debía constituír unha das liñas de forza da pesquisa.

A comunicación que presentamos sitúase na apertura desta vía de estudo e xorde co obxectivo de fixar algunhas hipóteses de traballo iniciais, operativas para o deseño da pesquisa futura. Estas liñas operacionais serán as derivadas da análise máis específica, que agora queremos propoñer, dunha relación concreta entre as moitas delimitábeis na rede de interaccións espaciais da Universidade.

O caso seleccionado, pola complexidade e interese que reviste durante o período en foco, é o da relación entre a Universidade e o Real Hospital de Santiago. A finais do século XVIII, ambos espazos manteñen, alén do seu carácter institucional, unha serie de concomitancias importantes, en diferentes ordes.

No que se refire á orde reitora, tanto a Universidade como o Hospital están inscritos na órbita xurisdicional da Coroa, a través da súa dependencia do *Consejo Real*. Pero deste facto non se segue un sometemento estrito a ese poder externo, como demostra a praxe de funcionamento de ambas institucións e a súa capacidade para adiar a execución das ordes

reais, ou mesmo para subtraerse enteiramente ao seu cumprimento. Entre as razóns que explican esta relativa autonomía están, sen dúbida, as de tipo económico, pois o autofinanciamento non só posibilita a posta en práctica de determinadas iniciativas propias, senón que ofrece unha das fórmulas de resistencia pasiva máis invocadas para eludir o acatamento de certas ordes reais, aducindo a falta de recursos económicos para implementalas. A propia febleza da estrutura burocrática da Coroa nesa altura relaxa a efectividade das pautas dictadas a estas institucións e a supervisión do seu acatamento, cando máis se, como é o caso, estamos a falar de institucións xeograficamente situadas en lugares periféricos a respecto dos núcleos urbanos de que emanan os poderes da Corte.

Pero, así como a xurisdición real a que se someten non exime a Universidade e o Hospital de se rexiren cunha certa autonomía, tampouco garante a impermeabilidade de ambas entidades a outras forzas e poderes —probabelmente cunha infraestrutura e presenza local máis consolidada— susceptíbeis de intervir no seu espazo, aínda sen existir neste caso unha xurisdición vinculante tan poderosa a través de que puidese formalizarse esta presenza.

É neste punto que a relación entre a Universidade e o Hospital pode ser colocada no cadro de espazos máis abranxentes —como o da cidade de Santiago, ou mesmo o propio espazo social da época— a través da observación e análise de qué grupos, entre os que teñen presenza neses ámbitos sociais, están interesados en participar do espazo destas institucións e alcanzar determinadas posicións dentro delas, e en que medida isto se relaciona coa función que esas entidades están desempeñando no entramado social, político e cultural do momento. É precisamente este o punto de vista desde o que consideramos que debe ser abordado o estudo das relacións da Universidade con outros espazos, é dicir, a través dunha análise que non se circunscriba apenas ao exame de interaccións bilaterais e á consideración dunha nómina de axentes con presenza simultánea nos escenarios enfocados, senón que adopte a perspectiva de conxuntos espaciais e sociais máis abranxentes, e estude o rol que neles desenvolven as institucións ou entidades espaciais que se están comparando, un rol que estará intrinsecamente relacionado cos colectivos de poder que as ocupan. Nos procesos de (re)posicionamento dos grupos dentro desas institucións, e nas eventuais mudanzas que poidan rexistrarse tamén a respecto do rol ou función delas, é onde pretendemos atopar as similitudes e diferenzas, e é este tamén o nivel onde consideramos que mellor pode ser analizado o papel que determinados espazos cumpren no artellamento dos procesos que afectan a outros espazos, neste caso, o papel que o Hospital cumpre no devir dunha serie de incipientes mudanzas que a finais do século XVIII empezan a detectarse na Universidade de Santiago.

No capítulo das relacións da Universidade e do Hospital cos poderes locais que puidesen intervir e tomar posicións nos seus espazos, destácase por riba de calquera outra forza un grupo/ institución —a Igrexa— cuxa relevancia capital e importante presenza en ambas institucións é tan incontestábel como notoria. O colectivo eclesiástico non pode ser abordado en rigor no seu conxunto, pois describe un grupo demasiado amplo e heteroxéneo no cadro da época; tampouco pode ser examinada en bloque, por tanto, a súa posición relativa dentro destas institucións, sen que isto redunde nunha simplificación que apagaría moitas cuestións e matices. Con todo, a análise en pormenor que este colectivo require desborda os lindes deste traballo e, por tanto, limitarémonos a destacar aquí que o forte carácter relixioso da cidade de Santiago, visibilizado na extraordinaria suma de presenzas institucionais de corte eclesiástico cun capital económico, simbólico e mesmo político moi alto (tales como o Arcebispado, os mosteiros de diferentes ordes ou o Cabido catedralicio —entidade cunha das porcentaxes de renta máis altas da Coroa española—), alcanza tamén o funcionamento da Universidade e do Hospital Real. Na súa praxe de funcionamento, ambas as dúas institucións aparecen controladas claramente pola Igrexa, aínda estando vinculadas xurisdicionalmente con maior solidez a outras instancias, neste caso, á Coroa. Esta situación explícase pola infraestrutura de sólida articulación con que conta o poder eclesiástico, que lle garante unha presenza importante a nivel local; esa estrutura posibilita unha eficacia na creación total de modos de pensamento e de cosmovisións xeralmente compartidos —en tanto que son exportados e reforzados nun número moi significativo (cuantitativa e cualitativamente) de emprazamentos—, pero tamén unha intervención efectiva nas institucións e entidades situadas nos seus espazos de influencia. O poder da Coroa, carente desa solidez na súa infraestrutura local, non consegue impor coa mesma eficacia a súa presenza nas dinámicas e procesos cotiás destes organismos institucionais.

Á altura en que nos situamos —últimas décadas do século XVIII— a Universidade e o Hospital elixen os seus máximos mandatarios ou cabezas visíbeis —isto é, Reitor e Administrador, respectivamente— entre as dignidades eclesiásticas do Cabido compostelano. Estes cargos, e particularmente o de Administrador do Hospital, parecían estar consolidados como importantes chanzos da carreira eclesiástica, como demostra o feito de seren promovidos a arcebispos unha elevada cantidade dos cóengos que os detentaron. A figura de Páramo y Somoza ilustra, ademais, a posibilidade do exercicio simultáneo da reitoría universitaria e da administración do Hospital.

O control da Igrexa sobre as dúas institucións enfocadas tórnanos visíbeis as conexións explícitas entre a Universidade e o Hospital, porque o funcionamento nestes dous espazos institucionais de capitais simbólicos de natureza moi similar, multiplica as posibilidades de constatar neles a presenza dos mesmos axentes, como, de facto, comprobamos que acontece. Pero o realmente significativo non é verificar a existencia dunha nómina de axentes partillados por ambos espazos, senón observar que a posición xerárquica relativa que eses axentes ocupan dentro de cada unha das institucións é, así mesmo, extraordinariamente paralela, como a continuación explicaremos.

No caso da Universidade, o control da Igrexa sobre a institución tiña como manifestación simbólica a premacía da Teoloxía no esquema de ensinanzas, apoiada na idea da existencia dunha xerarquía na dignidade dos saberes, que confería aos estudos teolóxicos o lugar máis alto. Dacordo coa vixencia destes repertorios, os capitais máis elevados dentro da Universidade, for de natureza simbólica ou de natureza política e económica, estaban reservados ao grupo vinculado xa non

só á Teoloxía, senón a todo o aparato escolástico que a sustentaba. No esquema desta orde reitora, as posicións máis periféricas dentro da institución eran as dos grupos vinculados coas disciplinas científicas e, nomeadamente, as dos médicos e cirurxáns, en gradación decrecente, como decrecente era a dignidade outorgada ás súas profesións, dacordo coa menor honorabilidade dos traballos manuais. Este aparato de repertorios que sustentaba unha distribución xerárquica de capitais tiña un reflexo, á súa vez, na distribución porcentual do estudantado —sensibelmente inclinado cara aos estudos teolóxicos e de leis— e, deste modo, determinaba a función mesma da Universidade, que parecía perfilarse como unha das institucións criadoras dos cadros dirixentes da Igrexa. Calquera intento de perturbación da orde vixente era rebatido invocando un dos valores de maior solidez na época, o da tradición, a través da lembranza do carácter fundacional do Colexio de Fonseca —pedra angular no xermolo da institución—, que fora constituído como seminario de párrocos.

No caso do Hospital, o control da Igrexa sobre a institución tamén estivo baseado nun alto grao no seu carácter fundacional, dado que tiña sido constituído como *Obra Pía*. Isto revela unha concepción do rol deste espazo institucional que non coincide coa función asistencial modernamente atribuída aos hospitais, senón que se sitúa no espazo da caridade e, por tanto, no negociado eclesiástico. A hospitalidade, entendida como exercicio caritativo, determina: (1) a presenza no Hospital de tantos ou máis eclesiásticos ca facultativos; (2) a distribución máis ou menos nuclear de espazos físicos coma o da capilla, frente a outros coma os da enfermería ou a botica; (3) e, en definitiva, a preponderancia do grupo clerical nas decisións de goberno e na acumulación de todo tipo de capitais.

Partindo do estado de cousas descrito, será nas décadas finais do século XVIII cando a emerxencia de certos debates e iniciativas, promovidos por axentes de posición periférica, evidencie que a orde reitora en ambas as dúas institucións comeza a ser posta en causa. E neste delongado proceso de cambio, que no século XVIII apenas comeza, teremos unha vez máis a confirmación da estreita relación entre a Universidade e o Hospital, ao constatarse que parte dos proxectos de mudanza son impulsados nos dous espazos polos mesmos axentes e grupos e, sobre todo, ao amosar a orientación deste cambio, en ambas as dúas institucións, unha dirección idéntica.

No que respecta á Universidade, os indicios de mudanza comezan coa reivindicación, por parte dalgúns docentes asociados ao ensino da Medicina, do seu dereito de acceso exclusivo á docencia de determinadas disciplinas de carácter científico —como a Física Experimental— que permanecían na órbita escolástica, en virtude da súa adscrición á Facultade de Artes. Este obxectivo será en parte conseguido, a través da mediación do *Consejo Real*, espazo a que o grupo periférico remite de forma recorrente as súas peticións para sortear a oposición do colectivo dominante, asentado nos órganos de goberno da Universidade. A partir de aí, o acceso destes docentes a unha disciplina que previamente lles estaba case vedada, implica tamén a súa entrada na Facultade de Artes, unha das máis concorridas da Universidade en virtude do seu carácter preliminar. Progresivamente, as reivindicacións de cambio serán secundadas por un número crecente de docentes de Artes, que nas súas reiteradas demandas ao *Consejo Real* promoven unha serie de mudanzas en que se ataca o sistema teolóxico predominante, a través da proposta de reorganización do esquema de estudos da Facultade de Artes, que servía de base a todo o escolasticismo imperante. Suxírense, entre outras cousas, (1) a supresión de disciplinas ancilares da Teoloxía, como a Física Aristotélica; (2) a pertinencia de dotar dun enfoque máis experimental e práctico a docencia das disciplinas científicas; e (3) a necesidade de estender a obrigatoriedade do estudo das ciencias ao conxunto do estudantado.

Por esta e outras vías, como a económica (petición de incrementos salariais) e a simbólica (petición de revisión dos protocolos da orde de asentos no Claustro, que os relegaba aos últimos postos[1]), o que estes docentes están a reclamar é a dignificación do espazo asignado a eles e ás súas disciplinas —até ese momento periférico— dentro da Universidade. A promoción de novos repertorios dentro da Universidade coincide, por tanto, cun intento de reposicionamento dentro da institución dos grupos que levan a cabo. Pero estas tentativas chocan frontalmente coa oposición e resistencia dos grupos a quen o sistema escolástico mantiña nas posicións centrais e de goberno dentro da Universidade. E, neste punto, é cando cobran unha importancia fundamental aqueles outros espazos, como o do Hospital, que nestes procesos de mudanza activan a súa eficacia como escenarios paralelos á Universidade, ou que poden mesmo funcionar, polo menos no nivel proxectivo, como extensión desta.

A resistencia do goberno da Universidade á introdución de enfoques máis experimentais nas ciencias, incluso eludindo, coa súa relativa autonomía, o cumprimento dalgunhas ordes reais explícitas neste sentido, levou a algúns a intentar desprazar a ensinanza da Medicina ao Hospital, vinculándoa co seu espazo de praxe. Contribuíron a isto algunhas iniciativas da Coroa que se orientaban nesta mesma dirección e, en efecto, o espazo real convértese nunha vía de lexitimación para algúns docentes universitarios que, logo de alcanzaren determinados cargos no entorno inmediato do poder da Coroa, regresan a Santiago con postos específicos dentro do Hospital para intentar, neste outro espazo, dotar as disciplinas médicas do enfoque práctico que na Universidade non conseguiran asegurarlles[2].

---

[1] En 1798, o doutor Vega, docente da Universidade compostelá, reclama que se informe de cales son as regulamentacións vixentes a respecto da orde de ocupación de asentos no Claustro, dado que no caso dos médicos non estaban operando os criterios de antigüidade e grao, sendo relegados por defecto aos últimos postos ("Ynforme dado al Claustro sovre la Antigüedad y preeminencia de Asiento que solicitó el Dr Vega por si y ante de los mas DD.[es] Medicos en los Claustros y mas funciones publicas", Arquivo Histórico Universitario de Santiago, Sección Histórica, Legajo 183).

[2] Un exemplo deste percurso ofrécenolo a traxectoria de Francisco de Neira. Este cirurxán, que comezou como catedrático de Medicina na Universidade, foi un dos principais promotores dunha serie de reformas que comezaron circunscribíndose, nas súas propostas, ao ensino da Física Experimental —disciplina de que chegou a ser catedrático—, e que acabaron alcanzando todo o esquema de ensinanzas da Facultade de Artes. En 1796, Neira abandonou a Universidade ao gañar por oposición a cátedra de Clínica no *Real Estudio de Medicina Práctica de Madrid*, cargo que lle granxeaba os honores de Médico de Cámara e, por tanto, un posicionamento importante en espazos de poder próximos á Coroa. Máis adiante, coa fundación da *Facultad Reunida de Medicina y Cirugía* —organismo xeral impulsado pola Coroa para potenciar o estudo práctico da Medicina— regresa a Santiago coa encomenda de poñer en marcha no Real Hospital un colexio desta

Esta nota continua na página seguinte

Pero a vinculación do servizo médico asistencial que o Hospital provía, á ensinanza e, por tanto, a unha concepción menos galénica da Medicina, era algo que o corpo eclesiástico desta institución non estaba en condicións de aceptar, desde o momento en que poñía en causa a distribución xerárquica de capitais até ese momento vixente no Hospital. En efecto, a entrada da dimensión docente no espazo desta institución supoñía unha transmutación da propia función do Hospital, que redundaba no reforzamento da posición e do rol dos facultativos, en detrimento do peso relativo dos eclesiásticos. Abrir o espazo do Hospital ás prácticas forenses, ás disecciónns anatómicas, ao cultivo botánico medicinal, etc., era abrir a institución aos mesmos perigos repertoriais que por ese entón ameazaban as posicións teolóxicas na Universidade, isto é, o perigo da evidencia, da materialidade, da fascinación das ciencias, que podían poñer en causa toda unha concepción do mundo ligada á relixiosidade, en que se encadraban tanto a ensinanza escolástica universitaria como a asistencia médica caritativa do Hospital[3].

Tamén no Hospital, como na Universidade, terá lugar un proceso de mudanza en que os grupos periféricos —onde se sitúan en numerosas ocasións os mesmos médicos e cirurxáns que promoven iniciativas similares dentro do espazo universitario— están reivindicando un reposicionamento dentro da institución, a través do intento de transformación das funcións desempeñadas por esta, ampliándoas á docencia. De novo, a resistencia do goberno da institución intentará ser sorteada polos promotores dos cambios solicitando a mediación dun espazo de poder lexitimado, o *Consejo Real*, cuxas ordes serán, unha vez máis, adiadas ou incumpridas polo Hospital en virtude da súa porcentaxe de autonomía efectiva.

As mudanzas a que acabamos de nos referir, que afectan o peso específico de determinados grupos sociais dentro destas dúas institucións e, en paralelo, a propia función que Universidade e Hospital cumpren na rede social en que están inseridas, aínda manifestándose unicamente en indicios e iniciativas presuntamente fracasadas a finais do século XVIII, marcarán xa a dirección de cambios profundos que se consolidarán con solidez en ambas as dúas institucións, cara a mediados da centuria seguinte.

CONCLUSIÓNS

O breve percurso proposto por estes procesos paralelos detectados nos espazos da Universidade e do Hospital, condúcenos ao estabelecemento dalgunhas conclusións preliminares, que funcionarán como hipóteses de traballo da pesquisa futura, e que referimos a seguir:

1) En primeiro lugar, o estudo das relacións da Universidade con outros espazos, cando é abordado desde unha perspectiva máis ampla e global, parece evidenciar que a institución rexistra procesos que non son exclusivos, é dicir, que os reaxustes de posición de determinados grupos dentro da Universidade responden en realidade a unha estratexia de posicionamento social máis ampla, con reflexo e incidencia en máis dun escenario institucional.
2) En segundo lugar, e en estrita relación co anterior, cando un grupo se despraza cara a posicións máis centrais en varias institucións, isto ten un rédito en capital simbólico dentro do cadro social xeral. Neste proceso, o reposicionamento dentro das institución frecuentemente implica unha mudanza nos repertorios e na función destas entidades, é dicir, unha mudanza de paradigma ou modelo, necesaria para lexitimar a nova orde vixente.
3) Como resultado de todo o anterior, cabería supoñer que o que se está a producir, de forma progresiva e lenta, é unha mudanza máis profunda, unha mudanza na *doxa*. Se temos en conta que as institucións —e nomeadamente as culturais— representan a formalización e lexitimación da orde social vixente, o feito de que a Universidade (e, neste caso, tamén o Hospital) admitan paulatinamente a posibilidade de acoller nas súas posicións centrais a determinados grupos, e de que a función destas institucións mude tamén en paralelo a este proceso, repercutirá tanto na percepción global da estruturación social, onde eses grupos sairán reforzados, como na consideración do rol que teñen que desenvolver as propias institucións no organigrama social, cultural e político do momento. Neste

---

Facultade (que integraría o estudo teórico da Medicina coa práctica clínica do Hospital), desempeñando o cargo de Vicedirector do novo organismo. Deste modo, un axente universitario intentará desprazar da Universidade ao Hospital unhas ensinanzas para as que se pretendían novos enfoques prácticos, reivindicados anteriormente sen fortuna nun espazo universitario que non admitía estas mudanzas no seu horizonte de posíbeis. Pero para poder operar con estes obxectivos en calquera dos dous espazos institucionais, de marcado signo eclesiástico, debe reafirmar previamente o seu poder e posición en espazos de mediación vinculados á Coroa. Para un coñecemento máis pormenorizado das actuacións de Francisco Neira na Universidade compostelá e do conxunto de debates e reivindicacións ligados á súa figura, remitimos de forma xeral a Barreiro Fernández (1998, I) e Cabeza de León (1997, III: 96-107).

[3] Algúns fragmentos de informes e memoriais en que o goberno do Hospital rexeita as propostas de introdución da ensinanza médica no seu espazo institucional, resultan moi ilustrativos en relación ao tipo de concepcións que acabamos de describir. Reproducimos a continuación dúas pasaxes en que se expresa (1) a inconveniencia da posta en marcha no Hospital dun Seminario de Cirurxía (1802); e (2) a defensa da premacía que deben ter as cualidades relixiosas sobre a formación médica, no perfil do Enfermeiro Maior:

(1) en cuanto a este capítulo expongo que no he sabido se observen las conferencias en los términos propuestos, ni comprendo como pueda hacerse compatible la enseñanza escolar a los Practicantes en esta Hospitalidad, con la dedicación que deben tener al continuo servicio y cumplimiento de las enfermerías para lo que frecuentemente piden y necesitan los enfermos y tan estrechamente se encarga y ordena en las Constituciones fundamentales de la Casa, dictadas por el espíritu de la Religión, Caridad, y Humanidad, que ellas mismas manifiestan.

(2) Acaso no sería conveniente fuese Médico ni Cirujano el Enfermero Mayor […] sino hombre de buena educación, probidad, diligente, celoso y caritativo, por donde se hiciese respetable reuniendo circunspección y docilidad y todo el carácter de sacerdote que debía tener […] pues se sabía que la Plaza de Enfermero Mayor nunca había estado mejor servida que cuando encargada a sujeto eclesiástico; con cuyas circunstancias eran más bien correspondidos sus avisos a los Facultativos, y más bien obedecidas y cumplidas las disposiciones y órdenes a los enfermeros y sirvientes menores; y hallaba inconvenientes en que fuese Facultativo por el peligro de disimulo a los demás, y de condescendencia con los Practicantes; y tal vez él mismo por su profesión tener ocupaciones y atenciones fuera de la Casa, distintas de las que son indispensables al Enfermero Mayor en este destino.

Cito por García Guerra (1983: 414-415). Remitimos tamén á obra deste autor para o coñecemeto completo e en pormenor dos procesos de mudanza experimentados polo Real Hospital na viraxe do século XVIII para o XIX.

sentido, unha Universidade deixará de ser o que, progresivamente, pasarán a ser os seminarios; e un hospital deixará de ser unha institución caritativa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS CITADAS

- Barreiro Fernández, X. R. (1998-2002). *Historia da Universidade de Santiago de Compostela.* Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico. 2 v.
- Cabeza de León, S. (1997). *Historia de la Universidad de Santiago de Compostela*. A Coruña: Edicións Losa. 3 v. Reprodución facsímile da edición de Santiago de Compostela: CSIC-Instituto Padre Sarmiento, 1945-1947.
- García Guerra, D. (1983). *El Hospital Real de Santiago (1499-1804).* La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.

Projectar (umh)a memória, seleccionar (umh)a história. Espaços de produçom do saber sobre a Ilustraçom na Galiza e a sua vinculaçom com os espaços de formulaçom da identidade

Laura Blanco
Universidade de Santiago de Compostela
laura.branco@yahoo.com.br

Resumo: Através da elaboraçom, na primeira fase dum projecto de investigaçom sobre a Ilustraçom na Galiza, dum corpus bibliográfico do século XVIII e sobre o século XVIII detectamos duas categorias espaciais de fabricaçom e divulgaçom do conhecimento. Estudando os processos de construçom de ideias sobre o século XVIII tanto na historiografia literária galega como na historiografia da Galiza, verificámos a conformaçom nestes dous ámbitos dum discurso que funciona como elemento chave na fabricaçom e promoçom de ideias identitárias para o nacionalismo galego. Paralelamente, estes dous ámbitos configuram umha categoria espacial de divulgaçom do conhecimento, fabricado com um fim divulgativo que funciona como espaço de projecçom da memória nacional, atravésprioritariamente, do ensino obrigatório.
Esta análise serviu para verificar como através do tempo algumhas das ideias projectadas sobre o período em causa cimentarom, com sucesso, um fluxo de elementos simbólicos de formulaçom da identidade a partir dos promotores galeguistas do século XIX, e que na segunda metade do século XX se reformulariam, consolidando-se com grande sucesso a partir da década de 80, devido sobretodo à introduçom do galego no ensino (1982), e até hoje.
O objectivo desta comunicaçom é esclarecer os processos de construçom de ideias nas áreas de produçom científica e/ou divulgativa que conformam os estudos de carácter parcelar e monográfico que, nos últimos anos do século XX e nos já decorridos do século XXI, tenhem profusamente aumentado, e como estas ideias se relacionam e vinculam com os demais espaços de elaboraçom do conhecimento, e como afectam (ou nom) à formulaçom da identidade.

Estudar o conhecimento elaborado sobre qualquer período ou facto histórico dumha comunidade significa desentranhar o discurso através do qual tal período ou tal facto imbui aos indivíduos da comunidade numha imagem concreta do seu passado e, portanto, de si próprios.

Assim, estudar o funcionamento do campo cultural no período Ilustrado na Galiza, que é o objectivo geral dum dos projectos de investigaçom que o grupo Galabra (Universidade de Santiago de Compostela) tem empreendido, requer umha análise profunda dos diversos factores que operam na fabricaçom do conhecimento do período, a sua natureza e a sua finalidade, a saber, como e por que se fabricam umhas determinadas ideias, quem as fabrica, por que vias se difundem e que impacto tenhem na vida das pessoas.

Esta comunicaçom pretende aproximar as principais conclusons e resultados gerais da nossa investigaçom até agora; investigaçom cujo modelo teórico se nutre das aplicaçons sociológicas (Pierre Bourdieu) e sistémicas (Itamar Even-Zohar) de análise da cultura.

A elaboraçom dum corpus bibliográfico que contivesse toda a produçom documental galega tanto do século XVIII como sobre o século em foco permitiu observar quantidades e tipos de publicaçom e ámbitos principais de formulaçom e difusom do saber. No estádio inicial da nossa investigaçom considerámos que, retrotraindo-nos para a nossa própria formaçom académica e a como através do ensino fomos interiorizando certas noçons da nossa história, o objecto de estudo que primeiro visaria a nossa análise seria, precisamente, o tratamento do século XVIII na História da Galiza e na História da literatura galega, posto que Literatura e História som os dous elementos básicos com os que os fabricadores de ideias (Even-Zohar, 2004) fundamentam a 'identidade galega', projectando, através do ensino, a narraçom da memória colectiva.

Desta maneira, pudemos inferir diversas questons, sintetizadas do modo a seguir: 1) Som, basicamente, duas as correntes ideológico-políticas que constroem os discursos histórico e literário: o galeguismo e o nacionalismo (ou nacionalismo galeguista)[1]; 2) a historiografia da Galiza e a historiografia literária constroem-se discursivamente numha

[1] Quando falamos em 'galeguismo' e 'nacionalismo' estamos a referir-nos exactamente, em palavras de Samartim (2005: 10), a um «movimento de reivindicaçom da identidade diferenciada da Galiza com independência do grau de autonomia política proposto para a colectividade galega polos vários grupos ou agentes autoproclamados galeguistas, assi como o processo de fabricaçom de ideias que apoiam e justificam os vários graus desta reivindicaçom. Quando este

Esta nota continua na página seguinte

dinámica de retroalimentaçom, de maneira que as ideias geradas na primeira reproduzem-se e determinam a segunda, em termos gerais; devido a isto, 3) umha das ideias em torno à que o discurso histórico foi elaborado em relaçom ao século XVIII é a 'decadência' sócio-económica -e, por conseguinte, cultural- entre a Idade Média e o século XIX, em que começam a visar-se algumhas formas de reividicaçom da Galiza como entidade diferenciada, o que fijo com que 4) na literatura este período de "decadência" fosse etiquetado como "Séculos Obscuros" e deixasse de ser estudado polas seguintes razons: a) neste ámbito considera-se *a priori* que nom existe literatura galega porque b) por diversas circunstáncias sócio-políticas (que nom podemos abordar aqui) o galego nom é, naquel período, a língua culta de produçom literária.

Um dos factores que se revelava decisivo nas nossas observaçons sobre a questom literária na Galiza é como diacronicamente se foi construindo umha ideia de 'literatura galega' alicerçada nos critérios ideológicos galeguista e nacionalista.

O que subjaze a estas duas correntes é a língua como elemento sustentador da identidade nacional e, portanto, apenas a produçom escrita em língua galega desde os inícios da naçom poderia encaixar sob o rótulo 'literatura galega', ao que paralelamente subjaze a ideia dumha continuidade histórica desde o ponto mais longínquo dum passado funcional legitimador da comunidade.

Mas, para além do critério linguístico, a ideia que na historiografia literária obtivo um sucesso determinante, sobretodo nas duas últimas décadas do século XX e ultrapassando para o XXI, é a soma de mais um elemento à equaçom 'literatura igual a língua', que é a 'consciência nacional'. Isto é, o que apartir da década de 1980, com os fabricadores nacionalistas, reunirá as condiçons indispensáveis para fazer parte do corpus literário da memória nacional será aquela produçom que, para além de ter sido codificada em galego, abordasse um assunto galego e mesmo contivesse algum signo de reivindicaçom diferencialista ou identitária.

O que acabamos de ver é, à luz das nossas análises, um exemplo de transposiçom falaz dos valores do presente sobre os valores do passado, através de mecanismos nom voluntários, para a sua explicaçom e divulgaçom, traduzindo-se finalmente em doxa[2]: a língua, em meados do século XIX começava a funcionar, polos primeiros galeguistas[3], como norma de repertório mas nom ainda como norma sistémica (Torres Feijó, 2004)[4], que nom até as últimas décadas do XX foi assim promovida polos nacionalistas e finalmente estabelecida.

Portanto, o facto de nom haver outra história da literatura mas a escrita polos fabricadores nacionalistas, que estabelece, como apontámos, a língua como norma sistémica mercé à introduçom do galego no ensino em 1982, significa que o que se pretende é a criaçom dum "repertório doméstico distintivo" que, junto com a futurível auto-gestom política, os agentes culturais consideram que optimizaria a cobertura dos interesses da comunidade. O carácter unívoco com que os fabricadores de ideias artelham esta estratégia como indispensável para o alcance dumha maior qualidade de vida[5], responde a um construto que se topicalizou universalmente sobretodo após a Segunda Guerra Mundial, e polo que a literatura adquiriu umha funçom legitimadora na conformaçom de naçons na Europa, de identidades colectivas semioticamente coesionadas.

No caso galego estabeleceu-se que a distinçom (isto é, umha identidade bem diferenciada) radica na língua e, mesmo pensando na questom linguística, esta tem de ser dotada dum estándar que a configure como um produto final distanciado, quer dizer, como variante culta que ou bem logre permear o uso comum, ou bem que a comunidade se identifique com ela embora utilize umha variante popular.

Assim, as instituiçons do poder (a escola, por exemplo), e as instituiçons sócio-semióticas (como o cánone literário) som, ambas, concebidas com o fim organizar a vida social da comunidade, desenvolvendo estratégias diversas para a «creación dun repertorio de modelos semióticos a través dos cales "o mundo" se expli[que] cun conxunto de narracións, *inter alia*, naturalmente, para dar gusto ós grupos dominantes» (Even-Zohar, 1993: 444), isto é, para garantir a coesom social da comunidade.

---

movimento vise a reinvidicaçom política da Galiza como ente nacional diferenciado dum referente de oposiçom identificado com o par Castela/ Espanha, estaremos falando em *nacionalismo*, umha das várias ideias possíveis de galeguismo».

[2] Bourdieu (1997: 89) define 'doxa' como «um ponto de vista particular, o ponto de vista dos dominantes, que se apresenta e se impõe como ponto de vista universal».

[3] Se atendermos ao facto de Manuel Murguía (promotor canónico do galeguismo regionalista no século XIX e um dos primeiros fabricadores da História galeguista) ter umha ideia de 'literatura' diferente à que canonicamente se traspóm para a sua época, já que se bem em 1862 nom fala em 'literatura galega', sim fala em amplo número de "escritores gallegos" em castelhano e em latim que produzem obras diversas de carácter litúrgico, prosa científica, doutrinal, informes médicos, etc., veremos que a sua centralidade no cánone histórico nom causou efeito à hora desta ideia ser recuperada para a conformaçom posterior do cánone literário que, precisamente, o mantém no centro.

[4] Torres Feijó (2004: 429-437) re-formulou algumhas noçons sistémicas de Itamar Even-Zohar para umha aplicaçom particular ao caso galego, estabelecendo as noçons 'norma sistémica', como «critérios delimitadores que actuam como princípios básicos que se activam nas práticas culturais dos espaços sociais, e de cuja interpretaçom e aceitaçom pola comunidade participante dependem as possibilidades e os modos de obter uso, posiçom e funçom nos sistemas culturais. As normas sistémicas, aliás, nom apenas determinam os nutrientes da estrutura do sistema mas os modos e efeitos de serem atingidos os seus pertencentes», e 'norma de repertório' como «elementos que, nom sendo apresentados como delimitadores de sistemas, som promovidos como elementos que dotam de maior genuinidade ao entendimento e elaboraçom dos produtos dessa comunidade como próprios da mesma ou constituem as especifidades de que se nutrem as tendências subsistémicas».

[5] Even-Zohar (2002) explica como estas conductas geradoras e perpetuadoras de repertórios 'distintivos' som desenvolvidas, por exemplo, perante a ideia da 'globalizaçom' mediante a activaçom de elementos repertoriais seleccionados para nom poderem ser nunca vulnerados, para o que «[u]nha cooperación bastante excepcional de radicáis políticos e tradicionalistas culturáis converteuse na orde do día en moitas comunidades onde, sen ter en conta o seu sentido, eses elementos marcados foron introducidos no panteón dos "valores", un termo moito máis en uso por parte das clases dirixentes culturais» (pp. 45-46).

Mas, de facto, a realidade sócio-linguística galega transparece um desencaixe entre os projectos dos fabricadores de ideias, perpetuados também no ámbito da literatura pola inteligentsia nacionalista que as herda, e as soluçons pragmáticas que a comunidade utiliza. A ideia de língua galega como alicerce da identidade e da conscientizaçom nacional, se bem funciona de modo incontornável para a literatura, já nom assim para a língua mesma, que alcançou em boa medida capital simbólico (Bourdieu, 1997) mas nom capital pragmático[6].

A língua, pois, é mais um elemento simbólico a fazer parte, no seu sentido pragmático, do repertório da consciência nacional, mas no conjunto repertorial da conscientizaçom nacional trata-se dum elemento repertorial que embora tendo aspiraçons pragmáticas, é precisamente no plano pragmático que nom logrou coalhar[7].

A dinámica de retroalimentaçom, que no início apontávamos, configuradora dos discursos literário e histórico, está factualmente determinada polos seus fabricadores pertencerem a grupos vertebrados ideologicamente (e mesmo politicamente em muitos casos) em torno ao galeguismo e ao nacionalismo. Melhor, existe produçom divulgativa, mas sobretodo científica, que nom está directamente conectada esta tradiçom política, mas as ideias que maior sucesso e maior propagaçom atingirom entre a comunidade, som as geradas polos fabricadores nacionalistas, que lográrom triunfar, inclusive sobre as meramente galeguistas.

No discurso histórico, umha das questons fundamentais inferidas da nossa observaçom diacrónica é como dous factores concorrentes operárom na sua elaboraçom: a) mudanças semióticas e pragmáticas da funçom da História e b) mudanças semióticas da noçom 'Galiza'.

Assim, duas som também as principais ideias-força sobre as que se articula a narraçom histórica do período Ilustrado, determinando ao mesmo tempo as viragens que na história da literatura produzem efeito sobretodo nas duas últimas décadas do século XX em torno à central ideia de 'atraso económico':

a) para o galeguismo, as causas deste encontram-se na insuficiência dos 'projectistas ilustrados', posto que, embora sendo consciêntes da problemática social galega e da sua especificidade, limitáram-se a estudá-la e a projectar soluçons mas sem conduzí-las a umha efectividade pragmática;

b) para o nacionalismo, é no século XVIII que começa a visualizar-se um “proto-nacionalismo económico” (Beiras Torrado, 1972), por ser neste século que se projectaram estratégias para paliar o 'atraso', que nom lograriam eclodir até o século XIX com o primeiro galeguismo.

Este dilema parece resolver-se, sobretodo na história literária, fazendo triunfar a visom nacionalista sobre a galeguista, o que fará com que neste discurso deparemos com a recente e tímida diferenciaçom (ou autonomizaçom) do século XVIII a respeito do rótulo “Séculos Obscuros”.

De todos jeitos, em geral os galeguistas consideram que é com os “ilustrados” que se começou a formar umha “ética social” galega (Fernández del Riego, 1983) como formas primigénias de reivindicaçom diferencial no XVIII, isto é, como signos patentes de umha consciência da Galiza, ainda nom unificada mas em alto grao singularizada a respeito do conjunto peninsular; e alguns agentes nacionalistas consideram que a “ideologia estatal-centralista” apagou a memória da Galiza do devir histórico da Península, mas também hai que ter em conta que o discurso histórico da Galiza fabricado na Galiza, e ainda de modo mais flagrante o discurso literário, tem contribuido a construir a memória da comunidade quase exclusivamente a respeito do seu referente de oposiçom Castela/ Espanha[8].

Portanto, com o que temos visto até agora, sendo a narrativa do passado um elemento que, através do ensino, contribui para gerar umha determinada doxa e para construir umha determinada “life image” (Even-Zohar, 2004) que funcione como mecanismo de distinçom, é aqui onde a literatura opera como «a major industry capable of providing tools for both understanding and operating in actual life. That is, products such as fiction and poetry texts provide not only explanations, justifications and motives, but also – or sometimes in the first place – plans (or “scripts") of action. The people who read or watch these products not only get from them conceptions and coherent images of what is supposed to be “reality,” but can also extract from them practical instructions for daily behavior» (Even-Zohar, 2004: 197), embora a língua nom esteja a actuar como conducto de unificaçom identitária.

Como deixámos dito, é no momento de introduçom do galego no ensino, em 1982, e sobretodo através desta instituiçom, que mais se tem invertido no desprego do aparato didáctico de formaçom e propagaçom linguística, com maior reforço da conscientizaçom nacional através da literatura, e afiançando os critérios que sucessivamente reproduzem a noçom de 'literatura galega' que, de modo dogmático, cristalizou definitivamente na comunidade.

---

[6] Começa a ser, actualmente, bastante freqüente o facto de que muita gente jovem nos principais núcleos urbanos, sobretodo, mostrando filiaçom com o nacionalismo galego, a sua língua habitual seja o castelhano e seja com ela que exprimam a sua identidade nacional galega.

[7] O caso da Irlanda é um paradigma alterno nesta dinámica: se bem a distintividade se articulava no conhecimento do gaélico como *conditio sine qua non* da identidade irlandesa, desta primeira instáncia virou-se estrategicamente para o abandono deste elemento repertorial em favor da fabricaçom ou priorizaçom de um outro que funcionasse como motor mais efectivo do crescimento social.

[8] Torres Feijó define 'referente de oposiçom' como «sistema do qual se pretende a emancipaçom e sobre o que se gera umha atitude de rechaço» (p. 442).

Devido a que o século XVIII foi deficitariamente estudado (quer dizer, excessivamente sujeito aos apriorismos que ideologicamente assentárom na comunidade científica fabricadora do conhecimento sobre este período) e mui parcialmente explicado (devido aos mesmos *a prioris* porque comunmente se deixa de estudar), concluiremos que, ao ser através da instituiçom escolar que se tem transferido um conhecimento muito mais simplificado a respeito do século em foco, um dos estádios subsequentes da nossa investigaçom atenderá, particularmente, à incidência na conformaçom da doxa e da identidade através da instituiçom escolar. E, parelho a isto, em funçom dos resultados obtidos, configuraremos um plano de aplicaçom didáctico-divulgativa sobre o período Ilustrado.

Referências bibliográficas:

Beiras Torrado. X.M. (1972): *O atraso económico de Galiza.* Vigo: Galaxia.

Bourdieu, Pierre [Pereira, M. Serras (trad.)] (1997): *Razões Práticas. Sobre a teoria da accão.* Oeiras, Celta [*Raisons Pratiques. Sur la théorie de l'action.* Paris, Éditions du Seuil, 1994].

Even-Zohar, Itamar (2002): Solucións anticuadas e a industria de ideas. *Anuario de Estudios literarios galegos*, pp. 39-53

Even-Zohar, I. (2004): Idea-Makers, Culture Entrepreneurs, Makers of Life Images, and The Prospects of Success. In *Papers in Culture Research*.

Fernández del Riego, F. (1983): *Pensamento galeguista do século XIX.* Vigo: Galaxia.

Murguía, M. (1862): *Diccionario de escritores gallegos.* Vigo: Ed. J.Compañel.

Samartim, Roberto López-Iglésias (2005): Ideia de língua e vento português na Galiza do tardofranquismo: O caso de *Galaxia. Agália* 83/84: 9-50.

Torres Feijó, Elias J. (2004): Contributos sobre o objecto de estudo e metodologia sistémica. Sistemas literários e literaturas nacionais, in Anxo Abuín e Anxo Tarrío (coords.): Ba*ses Metodolóxicas para unha Historia Comparada das Literaturas da Península Ibérica.* USC: Santiago de Compostela, pp. 423-444.

Um olhar português pela Europa: Ramalho Ortigão em viagem

Vanda Rosa
CAPP, ISCSP
vandafrosa@gmail.com

Resumo: Um dos momentos mais profícuos das relações luso-brasileiras ocorreu nos finais do século XIX, tendo para tal contribuído bastante a Gazeta de Notícias do Rio de Janeiro. Este periódico, que permitiu o acesso da população à literatura e à arte, contou com a colaboração de autores portugueses de renome, como Eça de Queirós, Jaime Batalha Reis, Oliveira Martins ou Mariano Pina. A presença de Ramalho Ortigão foi mais constante, pois livros como Notas de Viagem ou A Holanda foram textos inicialmente publicados neste jornal brasileiro. Contribuiu também para a publicação das crónicas intituladas "Cartas Portuguesas" e como correspondente em Portugal assinou mais de 500 artigos entre 1879 e 1915. Este contacto com a comunidade brasileira acentuou-se com a visita a S. Paulo, a convite de Ferreira Araújo, director do referido periódico, e com a participação na inauguração do Gabinete Português de Leitura em 3 de Outubro de 1887.

Os livros supra-mencionados são dois exemplos de obras dedicadas às diferentes viagens encetadas por Ramalho, como a Espanha, à Alemanha, a Itália ou a Inglaterra. Também em John Bull ou em Pela Terra Alheia encontramos a descrição de locais, pessoas, hábitos, nunca deixando de fazer comparações com a cultura portuguesa, e até mesmo com a inglesa. São viagens que se revestem de desilusões às vezes, e de regozijo com o que de mais positivo o Outro tem.

O final do século XIX foi o momento de expansão do jornalismo, não só em Portugal, mas também no Brasil. O aparecimento da *Gazeta de Notícias* no Rio de Janeiro pela mão de Ferreira de Araújo em 1875 veio revolucionar a forma de informar e educar as massas: com secções dedicadas à actualidade, à arte e à literatura, o seu preço reduzido permitiu-lhe chegar a todas as camadas da população brasileira. Este periódico permitiu também o reconhecimento e a sobrevivência de muitos escritores nacionais e internacionais, entre os quais alguns portugueses de renome. Através de crónicas enviadas com alguma regularidade, Jaime Batalha Reis, Oliveira Martins, Mariano Pina ou Eça de Queirós contribuiram para o estreitamento das relações luso-brasileiras ao nível da literatura neste período finissecular.

Ramalho Ortigão talvez tenha sido o escritor luso que mais colaborou neste jornal como correspondente em Portugal: "Cartas Portuguesas" a partir de 1877, mais de quinhentos artigos entre 1879 e 1915, data da sua morte, e alguns livros seus inicialmente publicados neste meio de comunicação. Mas as relações entre este autor e o editor da *Gazeta* não se ficam apenas pela colaboração escrita. A três de Outubro de 1887, Ramalho chega a S. Paulo para estabelecer contactos e fazer visitas a personalidades várias, a convite de Ferreira Araújo. Já no Rio de Janeiro, participou na inauguração do Gabinete Português de Leitura com um discurso publicado na imprensa brasileira e também na *Ilustração* de Mariano Pina. Neste texto elogia o povo brasileiro e a capacidade que teve e tem de preservar a língua portuguesa: «o portuguez residente no Brasil consagra-a [a língua] com um fervor mais que religioso, levantando em honra d'ella a mais bella e a mais grandiosa bibliotheca que gente da sua raça tem construído. [...] Esta casa mostraria tambem que aquelles que a fundaram não

desaprenderam [...] de amar a gloria litteraria do seu berço, a obra dos seus escriptores, e a heroica sonoridade da sua lingua»[1].

Um dos livros publicados na sequência dos artigos escritos na *Gazeta de Notícias* foi *Notas de Viagem*, o resultado de uma visita à Exposição Universal de Paris de 1878. Ramalho Ortigão, na "Carta Explicativa ao Editor" do referido jornal, reforça o que dissémos sobre a função didáctica do mesmo e o tipo de leitores: «um público que tão interessado se mostra, como o público brasileiro, no estudo dos mais importantes problemas do espírito moderno» [2]. Tendo os textos por função descrever a Exposição Universal, o autor enumera os vários pavilhões existentes, referindo particularmente o da «exposição da companhia Fives Lille, em que figura o grande vagão destinado ao caminho de ferro de Pernambuco, composto de um compartimento para trinta-e-seis passageiros, assente em quatro rodas, tendo uma passagem interior ao centro, e nas duas extremidades os vagões Water-Closets e os gabinetes de *toilette*» [3]. Ao longo do livro, Ramalho Ortigão dirige-se várias vezes aos leitores brasileiros e esta referência suscitaria neles o maior interesse, pois alude ao progresso do país. Afirma numa outra ocasião, a propósito de roubos que haviam ocorrido na Escola de Medicina, que «os factos desta natureza, sem exemplo decerto no Brasil, são menos frequentes do que se pode supor no coração da Europa» [4], e até refere o livro Vic*tor Hugo chez lui*, no qual há um capítulo da sua entrevista com Sua Majestade o Imperador do Brasil, D. Pedro. Numa breve descrição do encontro, ressalva a humildade do Imperador perante tal vulto das letras, e também perante a sua função: esclarecer e melhorar o povo brasileiro sem se impor em demasia, pois entende que não tem direitos, mas apenas goza da sorte e da herança de família.

Nesta obra revela as características dos restaurantes e cafés presentes na Exposição, desde a *Bodega* espanhola à taberna holandesa, passando pelos cafés inglês, americano e francês. Apresenta a exposição de pintura e tece considerações relativamente ao estado da arte nos diferentes países europeus e sobre a importância do Realismo.

Menciona as diferenças entre os vários tipos de viajantes que encontra. O inglês tem características inconfundíveis por três razões: são coloristas, têm bom senso prático e a ideia de ordem e conforto em viagem e, devido à sua educação, são disciplinados e correctos. Logo, são facilmente reconhecidos entre todos os outros viajantes, por oposição ao meridional, cujo aspecto exterior «denuncia sempre a negligência e a indisciplina da raça» [5]. O russo reconhece-se pela forma dos seu nariz e pelos sons da língua, enquanto que «o francês sobressai por um certo pitoresco *crâne* de bom humor, a flor na casa, as polainas de linho branco, um asseio económico, um casaco mal feito, e a expressão fisionómica de quem vai para a festa» [6]. Relativamente às mobílias das casas francesas e inglesas, patentes nos respectivos pavilhões, o autor descreve-as exaustivamente e afirma que a decadência da decoração está relacionada com a decadência dos costumes, apresentando também a sua opinião sobre a mobília do futuro, que deve ser prática e adequada à vida em família, pois esta é «o ponto de partida para a reorganização geral das sociedades futuras» [7].

Não é só a Exposição que é revelada. «A parisiense é a primeira das especialidades de Paris. (...) Com a sua característica fisionomia enfim, com o seu vestido bem apanhado do chão, as suas compras bem acondicionadas debaixo de cada braço, comove muito mais o estrangeiro do que o zimbório dos Inválidos, a coluna da praça Vendôme, o arco da Estrêla ou qualquer outro dos grandes monumentos da bela capital» [8]. É a mulher parisiense que ensina às dos outros povos o que é a graça, apesar de ser mais fraca que as mulheres inglesas, mulheres estas que são muito masculinas: «os fortes ossos, os largos dentes, as grossas mandíbulas de carnívoro, a perna esgalgada do caminheiro, os amplos pés chatos e a grande contensão de espírito, o poderoso subjectivismo, a educação da vontade» [9]. Mas é a sua fraqueza que a torna forte aos olhos dos homens, seja pela sua meiguice, seja pelo seu sexto sentido. Fala também da cocote, cuja missão «é arruinar alguns imbecis cujo dinheiro não serviria para nenhuma outra coisa mais útil» [10]. Vai mais longe e afirma que a cocote é necessária, pois o dinheiro gerado pelo progresso não deve ser acumulado nas mãos de «alguns nababos».

O Jardim das Tulherias, o Bosque de Bolonha com a sua vida elegante e a Sorbonne são também descritas. A propósito desta última, e tendo assistido a exames de admissão para o curso de letras, Ramalho Ortigão constatou que o ensino da história, geografia e letras não é muito diferente naquela instituição e em Portugal, ou seja, é mau. Dedicou também um capítulo a considerações sobre o ensino francês em geral, uma vez que o mesmo era tratado numa parte da Exposição. O Bosque de Bolonha é o local de eleição do «*high-life* parisiense» logo às oito horas da manhã. As pessoas passeiam-se nos *tilburis* ou nas *vitórias*, a cavalo, os cães procuram a caça, pesca-se à linha perto da cascata e faz-se tiro aos pombos. Às seis horas da tarde a sociedade elegante regressa ao Bosque de carruagem. Descrições físicas do Trocadero e do Campo de Marte são também feitas.

---

[1] Mariano Pina (1887). Ramalho Ortigão no Brazil. *A Ilustração*, 5 de Novembro, 330-331, 331. Manteremos a grafia original.
[2] Ramalho Ortigão (1945). *Notas de Viagem*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, pp. 5-6.
[3] Idem. *Ibid*., p. 98.
[4] Idem. *Ibid*., p. 48.
[5] Idem. *Ibid*., p. 94.
[6] Idem. *Ibid*., p. 96.
[7] Idem. *Ibid*., p. 207.
[8] Idem. *Ibid*., pp. 7-8.
[9] Idem. *Ibid*., p. 9.
[10] Idem. *Ibid*., p. 12.

Concluimos que, a partir de uma visita à Exposição Universal, ficamos a conhecer aspectos mais específicos da sociedade francesa.

Outro livro impresso inicialmente na *Gazeta de Notícias* em 1883 foi A *Holanda*, com publicação posterior em livro em 1894. Nestes seus extensos escritos (a obra é composta por dois volumes), o autor apresenta pormenorizadamente vários aspectos do país em questão. O primeiro capítulo conta a história holandesa desde as suas origens, não esquecendo a construção dos diques que permitiram a conquista de mais área de terra ao mar. No segundo capítulo começa por revelar a boa impressão que é causada pelas pessoas que entram na sua carruagem de comboio com destino a Amsterdão, o que o leva a antever uma imagem positiva do país. Mas a realidade torna-se diferente e no domingo da sua chegada tudo corre mal: os armazéns da estação central estão fechados e não pode reclamar alguma bagagem, o consulado do Brasil está fechado, não consegue comunicar por dificuldades linguísticas, os hotéis estão lotados, o calor é sufocante, os insectos são nojentos, a cidade «é um labirinto aquático; é uma teia de aranha enorme em que os fios são de água; uma rede de pesca monstruosa com malhas feitas de ruas, amarrada a estacas e estendida sobre a superfície do mar. Quê?... um horror» [11]. Esta é uma ideia que é repetida em *Viagens* de Diogo de Macedo (1881), na *Revista Inglesa* de Jaime Batalha Reis (1888) e na *Inglaterra de Hoje* (1892) de Oliveira Martins para se referirem a Londres, a cidade da decadência. Toda a negatividade que Ramalho encontrou à chegada a esta cidade holandesa levou-o a descrevê-la como monstruosa e labiríntica, com ruas estreitas, prédios escuros que parecem cair. A existência de caves leva-o a comparar a população a uma toupeira e todas estas coisas novas e diferentes dão-lhe a sensação de estar a viver um pesadelo. O hotel que tem um quarto vago tem mau aspecto, está sujo, não tem casa de banho e o seu restaurante está cheio. No passeio nocturno que fez a situação também não foi melhor, com dois teatros a confirmarem a visão negativa que teve até então. No regresso ao hotel as coisas começaram a mudar, pois o quarto já se apresentava limpo e arranjado.

A manhã proporciona uma nova visão e o seu passeio fá-lo descrever uma cidade bonita, com pessoas trabalhadoras e asseadas. Os próprios prédios têm já um aspecto agradável e o autor utiliza adjectivos mais positivos. Ao sábado é dedicado grande espaço: é neste dia que se efectuam as grandes limpezas e Ramalho Ortigão aproveita para descrever em pormenor todos os instrumentos para tal actividade. As várias pessoas que encontra na rua são também analisadas, assim como as três raças que constituem a população holandesa: a franca, a saxónia e a frisoa. Esta análise das pessoas é feita com mais pormenor no segundo volume do livro, num capítulo denominado "As casas e os indivíduos".

Amsterdão, Roterdão e Haia são extensamente descritas. Da primeira cidade mostra a arquitectura característica, os edifícios emblemáticos, os cafés antigos pitorescos e os modernos, os vários jardins e parques da cidade, as casas de espectáculo, as escolas, as galerias de arte e os museus. Também Roterdão é Babilónia, como a Londres de Batalha Reis, com os antros tenebrosos dos cafés cantantes: «esta cidade contribui na obra geral do século para a perdição das almas pela incontinência do gozo» [12]. Estes cafés têm muito fumo, cheiro a álcool e transpiração, na rua há a «animalidade brutal», as prostitutas são de uma fealdade «anormal e mostruosa»: «destas massas toscamente enformadas, moles, saponáceas, destacam-se apêndices verticais terminando em mãos, bocas avivadas a vermelhão, semelhando chagas entreabertas, de fundo lôbrego, e grandes olhos sublinhados a traços pretos, na forma de pargos» [13]. A noite negativa contrasta com o positivo das tradições das lojas que se mantêm iguais e do vulto daquela cidade que foi Erasmo. Haia é também esmiuçada no seu aspecto físico, mas o autor faz a ligação ao Brasil com a dominação holandesa no país através da Companhia das Índias Ocidentais. Elabora a história da Companhia em Pernambuco e refere o elogio feito por um escritor holandês ao povo brasileiro, que se libertou do jugo daquele povo e, mais tarde, do português, sendo um dos mais ricos impérios na altura e uma potência no futuro.

Outras cidades mais pequenas são descritas, havendo quase sempre lugar à sua história e referência às principais actividades económicas. Neste livro, que é por muitos considerado o seu melhor na temática das viagens, ficamos também a conhecer quer a história, quer os habitantes de um país europeu que não era o destino mais habitual para os viajantes.

Em *Pela Terra Alheia*, Ramalho Ortigão aponta as suas notas de viagens a vários países da Europa, e até a um da América do Sul, a Argentina. Desta forma, o primeiro volume é inteiramente dedicado a Espanha, com textos cujas datas oscilam entre 1867 e 1906. Dedica mais tempo à cidade de Madrid, dela descrevendo a aquitectura, as ruas, as pessoas, o jardim do Prado, teatros, as toiradas. Critica a influência da arquitectura francesa nos edifícios desta cidade, ao contrário do que acontece em Sevilha, Granada ou Córdova. Nas descrições destas cidades abundam as alusões aos sentidos, mais precisamente às cores e à luz e aos cheiros: «na sombra, perfumada pelos grandes cestos dos albaricoques e dos morangos, vendem-se, para além das frutas, os coberjões e os alforjes bordados a cores rutilantes, as navalhas de ponta, os selins árabes, as cabeçadas escarlates das mulas, os chapéus andaluzes e valencianos, as monteras, os gorros brancos, vermelhos e azuis da Catalunha, os pandeiros e as castanholas... *Viva Dios*, que cheira a Espanha aqui» [14]. São estas as características mais genuínas das ruas espanholas, com um toque de exotismo, que deverão ser, na opinião do autor, preservadas. Critica também alguns aspectos da sociedade espanhola: a língua que apresenta algumas dificuldades para um português, o preço das refeições aumentados e a ração diminuída, o elevado número de gatunos e de dinheiro falso.

---

[11] Idem (1955). *A Holanda*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, p. 59.
[12] Idem. *Ibid*., p. 185.
[13] Idem. *Ibid*., p. 186.
[14] Idem (1949). *Pela Terra Alheia*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, p. 43.

A festa de homenagem a Calderon é amplamente descrita, ao falar da iluminação e da família real, do baile da muncipalidade, da procissão no dia seguinte com todos os participantes. O jardim do Prado, equivalente ao Bosque de Bolonha de Paris, oferece «a mais completa exposição das carruagens, dos cavalos e das mulheres da capital» [15], mulheres estas que são, regra geral, bonitas. O autor apresenta algumas semelhanças entre portugueses e espanhóis, nomeadamente pela distinção social através das roupas, que não existe, ao contrário de Paris e de Londres: «assim como no Chiado, na Puerta del Sol todas as mulheres se vestem do mesmo modo» [16]. Também a actividade física espanhola serve para, novamente, criticar a educação física em Portugal e também no Brasil: «Portugal e o Brasil têm sido até hoje os países mais desdenhosos destas culminantes reformas da pedagogia moderna» [17].

No segundo volume, escreve muito brevemente sobre a Argentina (1887), França (1867 e 1883) falando mais uma vez na parisiense, na cocote e nas *toilettes*, a Alemanha (1883) e a Itália (1906), aqui descrevendo a arquitectura antiga de Roma, o Vaticano, e a arte mitológica da Sicília.

John Bull (1887) foi escrito a propósito de uma estada do autor durante duas semanas em Inglaterra e nele fala de aspectos focados noutros livros sobre outros países, como por exemplo as características das mulheres, as prostitutas, Hyde Park, os museus, a educação, o exercício físico e a religião. Alude ao Ginx Baby, história contada no jornal Pa*ll Mall Gazette*, e traduzida para português pelo próprio Ramalho, sobre um bebé que estava destinado a morrer quando nasceu mas que foi salvo por um grupo de senhoras, andou toda a infância e adolescência em instituições e quando atingiu a idade adulta, bêbedo, ladrão e vadio, suicidou-se. Esta história é significativa para revelar um aspecto negativo da sociedade britânica: a filantropia que é tão apregoada, mas que na prática acaba por não resultar numa sociedade tão miserável. Esta história é também o reflexo do darwinismo social (só o mais forte sobrevive numa sociedade competitiva). O nevoeiro é referido, uma vez que é um elemento caracterizador do país em questão, um fenómeno, como afirma o próprio autor. Este livro apresenta, mais do que todos os outros, críticas ao país visitado, muitas das vezes mordazes. Para compreender tal situação, não podemos ignorar o clima de intranquilidade que se vivia a propósito da partilha dos territórios africanos que culminou no *Ultimatum* de 1890, sendo Portugal perdedor para a Inglaterra.

O que podemos constatar pela breve análise destas obras, que se integra num estudo maior com outros autores seus contemporâneos, é que Ramalho Ortigão apresenta superficialmente o que vê, as impressões que tem no curto espaço de tempo que permanece nos locais. Os textos de Jaime Batalha Reis ou de Eça de Queirós são necessariamente diferentes, aprofundando outros temas que Ramalho não pode aprofundar. Falta-lhe o contacto prolongado com as diferentes culturas por onde passa e que muitas vezes nos faz alterar a imagem estereotipada transmitida por outros.

A propósito das suas observações tece considerações sobre os portugueses, geralmente negativas, como quando se refere ao ensino e à falta de exercício físico, tentando indirectamente alterar a situação decadente que se vivia no seu país de origem. É pela observação presencial de sociedades desiguais que delas retira o melhor paradigma.

Referências bibliográficas:

Macedo, Diogo de (1881). *Viagens*. Porto: Imprensa Portuguesa.

Oliveira Martins (1951). *A Inglaterra de Hoje*. Lisboa. Guimarães Editores.

Ortigão, Ramalho (1943). *John Bull*. Lisboa: Livraria Clássica Editora.

_____ (1945). *Notas de Viagem*. Lisboa: Livraria Clássica Editora.

_____(1949). *Pela Terra Alheia*. Lisboa: Livraria Clássica Editora.

_____ (1955). *A Holanda*. Lisboa: Livraria Clássica Editora.

Pina, Mariano (1887). Ramalho Ortigão no Brazil. *A Ilustração*, 5 de Novembro, 330-331.

Reis, Jaime Batalha (1988). *Revista Inglesa*. Lisboa: Publicações D. Quixote / Biblioteca Nacional.

[15] Idem. *Ibid*., p. 109.

[16] Idem. *Ibid*., p. 116.

[17] Idem. *Ibid*., p. 190.

Subversão do código e do trágico nos romances policiais de Pepetela

Fabrice Schurmans
Centro de Estudos Sociais da Universidade de coimbra
fschurmans@yahoo.fr

Resumo: Desde os anos 90, o romance policial globalizou-se e as novas investigações levam o leitor contemporâneo de Durban a Jerusalém com escalas em Luanda, Kinshasa ou Bamako. Deste novo corpus, pretendo destacar a produção policial do escritor angolano Pepetela (os dois romances da série *Jaime Bunda*) por questionar a vários níveis o próprio género, as suas características, os seus limites, sem contudo deixar de pertencer à literatura policial.
Dedicarei, todavia, maior atenção ao sentido particular do trágico que estas duas narrativas evidenciam. Se muitos autores ocidentais incorporaram e continuam a incorporar esta categoria estruturante da nossa presença no mundo nas suas narrativas polícias, Pepetela, assim como outros romancistas africanos, fazem-no de um modo particular, revelando nas suas práticas literárias um trágico intimamente ligado às suas experiências do real, ou seja, um trágico ligado às condições sociais da poscolónia. O arbitrário do Estado, a violência e a pobreza desempenham um papel semelhante ao do *fatum* clássico: a personagem encontra-se dominada por forças que não consegue controlar e que a levam a tomar as decisões erradas.
Todavia, se o trágico poscolonial, à semelhança do trágico moderno ocidental, encena personagens "sem qualidades", experimentando no seu quotidiano o sofrimento de viver, seria certamente erróneo atribuí-lo principalmente a uma razão ontológica (a angústia de viver, por exemplo). Certas personagens não sofrem por causa do seu estatuto de *ser-para-a-morte*, mas antes devido às condições trágicas da vida na poscolónia.

Introdução

Nos últimos anos, a literatura policial ganhou no campo literário um reconhecimento por parte das instâncias de legitimação e de consagração. A universidade interessa-se por ela (disciplinas, dissertações e publicações), a imprensa, especializada ou não, dedica-lhe números especiais e múltiplas críticas, os prémios tornam-na conhecida junto de um público cada vez mais alargado (recrutado agora em todos os grupos sociais, independentemente do diploma ou do nível social).[1] Se durante grande parte da sua história esta prática dita popular foi sobretudo um fenómeno ocidental, o mesmo não se pode dizer actualmente. De facto, desde os anos 90, o romance policial globalizou-se e as novas investigações levam o leitor contemporâneo de Durban a Jerusalém com escalas em Luanda, Kinshasa ou Bamako. Deste novo corpus, pretendo destacar a produção policial do escritor angolano Pepetela[2] por questionar a vários níveis o próprio género, as suas características, os seus limites, sem contudo deixar de pertencer à literatura policial. Em primeiro lugar, proponho-me analisar os dois romances da série *Jaime Bunda* do ponto de vista narratológico, questionar o seu fazer, ver em que medida pertencem ao que a sociologia da literatura chama esfera de grande produção ou paraliteratura e, ao mesmo tempo, evidenciar em que medida se afastam das características do género, como o pervertem e pretendem até redefinir. Em segundo lugar, debruçar-me-ei sobre o sentido particular do trágico que estas duas narrativas evidenciam. Se muitos autores ocidentais incorporaram e continuam a incorporar esta categoria estruturante da nossa presença no mundo nas suas narrativas polícias, Pepetela, assim como outros romancistas africanos, fazem-no de um modo particular, revelando nas suas práticas literárias um trágico intimamente ligado às suas experiências do real.

Porém, antes de entrar na leitura crítica, pretendo relembrar os pontos fortes de cada um dos romances. A teoria da análise teatral chama a este difícil exercício de mise en évidence da fábula. Importarei esta prática para o campo da análise romanesca, pois ela permite revelar de modo assaz objectivo a estrutura profunda de uma obra, estrutura que constituirá a seguir a base à qual me referirei constantemente.

1. Breve apresentação dos romances

1.1 Jaime Bunda, agente secreto

Catarina Kiela, uma adolescente de 14 anos é encontrada morta numa praia. Jaime Bunda, estagiário no SIG (Serviços de Investigação Geral, um serviço ligado à Presidência), protegido pelo Director das Operações (parente que o colocou neste serviço), é encarregado pelo seu superior, Chiquinho Vieira, de dirigir a investigação. Paralelamente, Bunda tenta salvar a relação que tem com uma mulher casada, Florinda. No Roque Santeiro, mercado de pobres e para pobres, Bunda encontra Antonino das Corridas, um antigo amigo de infância, agora director de uma "agência" de segurança que também é utilizada em negócios mais escuros. Jaime Bunda contrata-o para pregar um susto ao marido da amante e obrigá-lo a deixar o país, o que aos olhos do Bunda lhe permitiria conquistar Florinda definitivamente.

---

[1] Tomemos o exemplo do domínio francês: no ano de 2003, 1800 narrativas policiais foram publicadas e 18 milhões de exemplares vendidos. Fonte: Lepape, Pierre (2005). Littérature et société. Dévorante passion du "polar". *Le Monde diplomatique*, 24.

[2] A obra de Pepetela (1941, Benguela) acompanha e interpreta as mudanças que ocorreram na sociedade angolana (antes e depois da independência). Os seus primeiros romances estão ligados, identificados diriam alguns, com a ideologia do MPLA (que o slogan "Um só povo, uma só nação" resume assaz bem). A ruptura com o poder dar-se-ia com o fim da utopia socialista no início dos anos 90 (ruptura política que encontra a sua "tradução" literária no romance *A Geração da Utopia*, 1992).

Neste livro do Primeiro Narrador, aparece também T., uma personagem assaz misteriosa. Encontramo-lo em casa de um feiticeiro que, aparentemente, teria muito sucesso junto da classe política angolana. T. quer que o protejam de uma ameaça vaga. Através do feiticeiro, descobre-se que T. tem medo do seu próprio superior, o chefe do Bunker, por causa de uma mulher. O feiticeiro descobre que se trata de uma velha feiticeira da Ilha e pratica magia negra para "fechar os caminhos" que levariam a Velha ao T. É este homem assustador que Jaime Bunda vai perseguir porque tem um carro semelhante ao do raptor da vítima.

No entanto, o principal suspeito descobre rapidamente que Bunda o segue, o que provoca tensões nos SIG, pois T. também é membro do serviço. Chiquinho Vieira quer impedir Bunda de continuar, mas tanto D.O. como o Chefe do Bunker defendem que Jaime continue a investigação, pois desconfiam de T. A menina violada passa para segundo plano e fica quase esquecida. Na investigação, Bunda descobre que o suspeito frequenta um casal de Árabes, Said e Malika, e começa também a investigá-los. No fim deste primeiro livro, o Autor despede o Primeiro Narrador, e convoca um outro.

No livro do Segundo Narrador, é Malika justamente que conta a própria história, vida feita de desgraça, violência, aventuras diversas e encontros. Nesta narração, Said revela-se um homem violento, envolvido em negócios escuros com T., também chamado Ezequiel (também conhecido como boca de pargo e bagre fumado). No fim deste Livro do Segundo Narrador, o Autor recupera o Primeiro Narrador a fim de lhe dar outra oportunidade de contar bem a estória.

Aos poucos, o inquérito toma grandes proporções. Quando Jaime se está a aproximar da resolução não do crime, mas do enigma dos negócios de Said-T., Antonino das Corridas aparece com a cara desfeita. Antero, o marido da Florinda armara-lhe uma ratoeira e obrigara-o a dar o nome do mandante. Eis Bunda ao mesmo tempo caçador (de Said-T.) e caçado (pelos homens do general que trabalha com Antero). Como era de prever, Florinda abandona-o depois de lhe revelar que sempre o utilizara para descobrir o que a polícia sabia dos negócios do marido. No inquérito principal, os acontecimentos aceleram: Bunda e a sua equipa conseguem desvendar a rede de tráfico de moeda falsa na qual T. estaria envolvido com Said. Apanham o último em flagrante, torturam-no para o obrigar a revelar nomes. Apesar da dor, este não fala, mas o escândalo causado é suficiente para afastar T. do poder. Quanto ao autor do crime inicial, é-nos revelado que se tratava do filho de um deputado que de facto tinha um carro parecido com o de T., um carro que foi definitivamente identificado graças à ajuda de uma bruxa, Dona Filó, residente na Ilha, e inimiga potencial de T.

1.2 Jaime Bunda e a morte do americano

Em Benguela, por volta do ano 2000, um americano é descoberto morto na sua casa. Consoante o testemunho da governanta, nada foi roubado. A morte por arma de fogo sugere um suicídio, mas o crime é também possível. Os vizinhos não ouviram nada, o guarda estava a dormir. Rapidamente, as autoridades americanas intervêm, pois podia tratar-se de um acto terrorista e, se for o caso, este ser o primeiro de uma série, o que colocava Angola na lista dos países pouco seguros. Desejosas de evitar problemas com um novo aliado, as autoridades angolanas despacham para a cidade o jovem detective Jaime Bunda, grande apreciador de comida, vinho, whisky e charutos. Este deverá trabalhar discretamente como uma espécie de conselheiro das autoridades locais. No entanto, a embaixada americana manda também para Benguela uma agente do FBI para ajudar e controlar os progressos do inquérito. Face aos fracos resultados da polícia local, Bunda toma a direcção das operações, sempre não oficialmente, mantendo-se ao mesmo tempo na sombra do comandante Aguinaldo Trindade. As suas duas únicas pistas são: o vulto de uma mulher avistado pelo guarda assim como um fio de ouro na mesinha de cabeceira da casa do americano. Apoiado pelo representante local dos SIG, o agente Nicolau, Bunda tenta resolver o enigma. Um agente da polícia local, o velho Rosas, cujos métodos desagradam ao protagonista (por exemplo, tortura o guarda para saber se não mentiu), é mandado questionar os donos das ourivesarias locais para tentar desvendar a identidade do comprador do fio encontrado em casa da vítima.

Noutro lugar da cidade, Júlio Fininho, antigo combatente, pobre, doente, sem grande esperança, obrigado a roubar em comboios para sobreviver, desleixa a namorada, Josefina, para seduzir Maria Antónia, prostituta pela qual parece sinceramente apaixonado. Quando Josefina percebe o que está a acontecer, busca ajuda junto de uma velha bruxa. No momento em que explica o que quer desta, um jacto passa por cima da choça e a bruxa só percebe parte da frase de Josefina: "Que ele fique preso para toda a vida" [p.98]. Acha que Josefina o quer ver em prisão perpétua e amaldiçoa J.F. neste sentido.

Pouco tempo depois da morte do americano, Júlio Fininho visita a "Língua de Fogo", um grupo de poetas e intelectuais locais que se reúne no bar "Flor Morena" para conversar sobre o estado do país, os assuntos da cidade… Durante a conversa, Raul Dândi, um velho portador da memória da cidade ["uma biblioteca ambulante": 204], relembra que nos anos cinquenta se dera um caso similar, o de um engenheiro português assassinado de maneira idêntica. Mais estranho ainda, na mesma época, havia um ladrão de comboios, ladrão que as autoridades coloniais tinham acusado do crime porque a namorada deste era também amante da vítima e que viria a morrer na prisão. Além do mais, como se não bastasse, um medíocre jornalista local, antigo censor na televisão pública, obcecado pelo "Robin dos Comboios", conseguira uma descrição do misterioso ladrão. Homem alto, magro e com tosse, ou seja, Júlio Fininho. Aos olhos deste, o cerco aperta e vai sendo tempo de abandonar o ofício. Em casa, as coisas parecem também não correr bem para Maria Antónia depois de ter descoberto pelo jornal a morte do americano. À semelhança de Júlio Fininho, começa a ter medo, pois passara parte da noite fatídica com a vítima. O Americano não conseguira ter sexo com ela, pois era impotente e ameaçara suicidar-se. Maria Antónia conta o

sucedido a Júlio e anuncia-lhe que tenciona ir à polícia. Desconfiando da consciência profissional da polícia local, este convence-a a não o fazer.

Entretanto, Bunda conseguira o nome da mulata que acompanhava o americano quando este comprou o fio. A polícia vai então ao domicílio de Maria Antónia, que não está, mas prende Júlio Fininho, porque este reage com pavor à vista dos agentes. Pouco tempo depois, a prostituta é igualmente presa; na esquadra, o agente Rosas interroga-os e tortura-os. Aos poucos, os diferentes enredos da história começam a juntar-se. Bunda percebe rapidamente que estes desgraçados não têm o perfil de assassinos, mas que fazem o par ideal tanto para as autoridades de Luanda como para a embaixada americana: um ladrão, por conseguinte capaz aos olhos da polícia de matar para roubar, e uma prostituta. Apesar das pressões, o detective dos SIG, não se conforma e continua contra todos o inquérito. Perante a urgência de salvar a vida de Júlio Fininho, interroga uma Maria Antónia desfeita. Será que não se lembra de nada? Um nome por exemplo, que o engenheiro tenha mencionado à sua frente. Talvez. Um certo Elvis Barnes, também engenheiro, que trabalhava para uma empresa petrolífera do Lobito. Bunda vai até a cidade vizinha, mas o interrogatório não parece dar qualquer resultado.

Num primeiro epílogo, o do narrador, descobre-se que as autoridades se deram por satisfeitas com os culpados perfeitos: dois pobres cuja condenação não iria perturbar em nada as boas relações americano-angolanas. Num segundo, o autor substitui o narrador para contar o que para ele aconteceu realmente: Barnes conhecia de facto muito bem a vítima e perseguia-a pelo mundo inteiro por vingança (na juventude o americano tinha tentado envolver-se com a mulher do Barnes). Este era o verdadeiro assassino do americano. No entanto, a descoberta do autor do crime não mudou o destino de Júlio Fininho que acaba por morrer na prisão. Vítima de doença? Da maldição da velha bruxa? Dum enlace infeliz, trágico, de acontecimentos? O autor (não o narrador, claramente posto de lado) deixa algumas portas abertas.

2. Um romance policial clássico?

Os dois romances de Pepetela construídos em torno da personagem de Jaime Bunda indicam simultaneamente continuidade e novidade: continuidade no que tem a ver com o questionamento sobre a narração – desde o início, a obra do escritor angolano interroga a instância narrativa –, inovação pelo género aqui praticado, o policial. Ao mesmo tempo, como o veremos mais à frente, o questionamento permanente do narrador, a sua razão de estar (e de ser) num texto, e até a sua identidade, encontram na narrativa de enigma um lugar pertinente, pois encontramos aqui um tipo de texto que faz justamente da interrogação e da dúvida a sua (pre)ocupação essencial.

Antes de mais, examinemos o estatuto institucional dos dois romances. É que quase nada nos leva a pensar, antes da leitura, que estes possam integrar uma prática literária que costuma demarcar-se das outras, entre outras coisas, pelas aparências: integração numa colecção policial (em princípio imediatamente reconhecível pela capa) ou reconhecimento do escritor enquanto autor de policiais. No horizonte de expectativas do receptor, o romance policial já convoca um saber prévio à leitura, mas neste caso, os dois "Bunda" não só surgem numa editora altamente prestigiada no campo literário português, como o fazem fora de uma colecção específica (como se verifica com a Caminho policial, por exemplo), ou seja, integram-se na obra em curso do autor, sem destaque particular por parte da editora (o adjectivo "policial" nunca acompanha o substantivo "romance") e valorizam assim uma prática ainda pouco prestigiada no campo. Este estatuto ambíguo dos dois romances do ponto de vista institucional anuncia já a ambiguidade dos próprios textos: por um lado, pelas suas características pertencem claramente ao género, mas ao mesmo tempo, questionam incessantemente os limites, as regras do próprio género. Ou seja, teríamos ao mesmo tempo uma característica intrínseca do género que, como é sabido, não pára de procurar variações dentro de uma estrutura assaz estável, mas também uma característica fundamental da obra de Pepetela, que tem colocado no centro das suas preocupações um questionar permanente sobre o seu *fazer*. É esta convergência que aqui interessa, pois pelas perguntas que colocam, os dois romances deslocam a narrativa policial dentro do próprio campo para o seu pólo considerado mais "literário" (pelo menos aos olhos das instâncias portuguesas de legitimação:[3] universidade, crítica jornalística…), destabilizam os próprios limites do campo, agudizam a reflexão que o autor, no conjunto global da obra e dentro da própria *fábula*, efectua sobre o que narrar significa.

2.1 Duplicidade – Ambiguidade – Ambivalência

Todos os críticos e teóricos que se debruçam sobre as características do romance policial reconhecem o seu carácter fundamentalmente duplo, uma duplicidade que se encontraria na estrutura narrativa, nos sistemas de personagens e nos indícios. De facto, quando uma narrativa policial começa, e nisso a série *Jaime Bunda* não é nenhuma excepção, o crime já ocorreu e o investigador vai ter, nos limites do texto, de reconstituir a história do crime, mas ao mesmo tempo, esta *reconstituição* só pode existir quando duplicada por outra, a história do inquérito. Jacques Dubois evidencia esta situação quando questiona as regras que regem este tipo de narrativa:

---

[3] Sob este ponto de vista, embora angolana, a obra de Pepetela integra-se essencialmente no campo português: ele é publicado, vendido e lido em Portugal e no estrangeiro. Ver a este propósito a entrevista que Pepetela deu recentemente ao jornal *Público* em que afirma: "Como não há muita literacia em Angola e os livros são extremamente caros – quem gosta de ler não tem dinheiro para comprar os livros e quem tem dinheiro não compra livros, temos essa contradição fundamental em Angola –, este [*O terrorista de Berkley, Califórnia*] até pode ser um livro que consiga encontrar o seu público lá. Porque será mais pequeno, é mais fácil de ler, etc." (Suplemento *Ípsilon*, Sexta-feira, 26 de Outubro de 2007, pp. 30-31.)

> "Le roman policier articule l'une à l'autre deux histoires, celle du crime et celle de l'enquête, et il a beau les superposer, les enchevêtrer, elles n'en sont pas moins là comme les deux parties clivées de la même réalité textuelle. Une des manifestations de ce clivage est que la relation polémique qui oppose détective et coupable ne s'exprime pas dans un face-à-face. Chacun des deux pôles du récit est enfermé dans sa propre sphère et séparé de l'autre par toute la distance de l'énigme." (Dubois, 2005: 77)[4]

De facto, os crimes (o morte da adolescente de catorze anos em *Jaime Bunda, agente segredo* e do americano em *Jaime Bunda e a morte do Americano*)[5] antecedem a entrada de Jaime Bunda em palco, que, a partir dos poucos indícios, vai tentar restaurar/restabelecer o texto do crime e, mal o agente entre no seu papel hermenêutico, começa também a narração da sua investigação que, em múltiplas ocasiões, se afastará do sujeito principal para aparentemente se perder em reflexões sobre a literatura, a comida, a vida em Luanda (*JB1*) ou em Benguela (*JB2*), etc. Entre as duas narrações, e isso vale para quase todas as ocorrências, não só para os romances de Pepetela, a tensão é forte, pois o progresso da primeira depende do desenvolvimento da segunda e isto num modo concorrencial. Dubois, mais uma vez, evidenciou bem este jogo de tensão, de movimento entre as duas:

> "L'auteur policier est donc tenu de conjoindre les deux structures et plus particulièrement d'assurer la coïncidence de leurs deux terminaisons. Il lui faut pour cela user d'un stratagème puisque les deux régimes n'ont pas de raisons intrinsèques de se rencontrer, en un point final commun. Il va recourir aux ruses que tout lecteur connaît : retenir des informations, dont certaines jusqu'au terme, et jouer à égarer le lecteur sur de fausses pistes." (Dubois, 2005: 78)

Reter informações e *enganar o leitor com pistas falsas*, Pepetela não fará outra coisa, mas de um modo bem particular. Pois aqui parece que a meta principal reside justamente na "retenção", no "engano", por assim dizer, na "digressão" e não na resolução satisfatória do enigma. Na maior parte do corpus estudado pelos teóricos, as duas narrativas acabam por se encontrar no final, desaparecendo a tensão pela revelação do nome do culpado. Se até aqui, Pepetela parecia seguir as regras do jogo, neste ponto fulcral, afasta-se da norma de um modo pouco habitual. Tanto em *JB1* como em *JB2*, a fusão das duas narrativas não produz o efeito esperado: a resolução causa alguma desilusão, o culpado surge dos limbos da narração, nem passou pela etapa de suspeito de costume, mal nos é apresentado que desaparece com o fim do romance. Um verdadeiro escândalo no sentido etimológico da palavra, mas anunciado pelo tratamento particular que o escritor fez da narrativa da investigação.

Em suma, nos romances policiais clássicos (penso aqui em Poe, Gaboriaux, Simenon entre outros), a narração, heterodiegética ou homodiegética, singular ou plural, por muito diversa que seja, não se vai pôr ela própria em risco; não vai revelar-se enquanto construção artificial, ou mais ainda, não se vai assumir como obra em construção, sob pena de romper o contrato que liga emissor e receptor. É neste ponto precisamente que Pepetela provoca, rompe com a tradição e, num mesmo gesto, inova de maneira radical. Em *JB1*, assistimos a uma espécie de enlouquecimento da narração com frequentes intervenções do autor criticando a maneira de contar dos seus narradores, despedindo o primeiro (141) para o chamar novamente no "Terceiro livro do narrador" (179), depois de ter dado a palavra a uma personagem secundária. Mas é em *JB2* que o escritor angolano destabiliza, abala os fundamentos da narrativa policial de maneira ainda mais subversiva. De facto, no momento exacto de concluir (a dita convergência entre as duas narrativas), o narrador dá um primeiro abano na estrutura ("Já me fazem sinal dos bastidores, chegou a hora de terminar", 257). Pois, apesar de oferecer uma solução satisfatória do ponto de vista estrutural – com Júlio Fininho culpado –, o "Primeiro epílogo possível" assume, ao mesmo tempo que brinca com, o lado muitas vezes superficial, e por assim dizer decepcionante do último capítulo da narrativa policial padrão; mas é do "Segundo epílogo possível" que surgirá o abanão, pois aqui é o *Autor* que intervém para despedir o narrador e propor a sua versão final: "Aqui entra pela primeira vez o autor para chamar as coisas pelos seus verdadeiros nomes (263)." A justaposição dos dois epílogos torna impossível optar por uma ou outra solução, impede concluir e, escândalo supremo do ponto de vista do género, fechar a narração.

No entanto, e não se tratará de certeza de violentar o romance, este duplo epílogo podia também ser interpretado como uma homenagem directa ao carácter fundamentalmente duplo de qualquer narrativa de enigma. Pois, apesar de tudo, Pepetela construiu uma narrativa policial, com o seu investigador, os seus suspeitos, com os seus efeitos de *suspense*, e até com uma certa dose de crítica ao estado da poscolónia (como o veremos mais à frente). Os teóricos também notaram a propensão do género não só para se afastar da norma genérica como para integrar estas tentativas como marcas da própria prática narrativa. Sem dúvida, Dubois tem razão ao afirmar que de todos os jogos com o código, o que atinge a narração é o mais escandaloso:

> "[Les écarts qui s'en prennent au code du récit] relèvent de l'acte même de la représentation romanesque ou narrative et mettent en jeu les principes de son fonctionnement; en ce cas, ce sont les règles génériques les plus intimes qui se trouvent perturbées." (Dubois, 2005: 110)

Esta capacidade de transgredir as regras e ao mesmo tempo de valorizar (e recuperar) a transgressão torna o género extremamente dinâmico e aproxima-o do pólo de produção restrito (os romances mais "literários") que, como é sabido, faz

---

[4] Yves Reuter, também especialista do romance policial, concorda: "La structure du roman à énigme suppose en effet deux histoires. La première est celle du crime et de ce qui y a mené; elle est terminée avant que ne commence la seconde et elle est en général absente du récit. Il faut conséquemment passer par la seconde histoire, celle de l'enquête, pour la reconstituer." (Reuter, 2007 : 39).

[5] A partir de agora, os romances serão designados respectivamente por *JB1* e *JB2*.

também da originalidade, ou melhor, da procura da originalidade, o seu principal factor de distinção relativamente ao pólo de grande produção (as ditas paraliteraturas ou literaturas populares). Mas há mais, no decorrer do século XX, a "grande" literatura vai, por sua vez, buscar ao romance policial elementos que lhe permitirão dizer a complexidade do mundo moderno. Assim, a estruturação do romance em volta de um enigma e o modelo da investigação encontram-se em vários autores (os do *Nouveau Roman*, mas também o Paul Auster de *The City of Glasses* por exemplo) legitimados pelas instâncias de consagração. Esta troca de procedimentos explica, em grande parte, a razão pela qual a narrativa policial perdeu, pelo menos nas universidades dos mundos de expressão francesa e inglesa, a sua má reputação (romances mal escritos, repetitivos…), ou, para dizê-lo em termos mais Bourdieuanos, já não é uma prática ilegítima aos olhos dos receptores bem dotados do ponto de vista cultural (críticos, universitários…). André Vanoncini viu bem que esta "banalização" do romance policial não o impede de continuar a transgredir, a inovar:

> "Il est sans doute vrai que le genre, autrefois marginalisé et malfamé, occupe aujourd'hui une position acquise et, en conséquence, banalisée dans le champ littéraire global. Mais il n'a pas perdu pour autant son potentiel critique ou sa faculté d'innovation. La différence par rapport à son époque de trouble-fête solitaire, c'est qu'aujourd'hui il ne peut exprimer sa force subversive qu'en acceptant de se déconstruire et de se recombiner avec d'autres formes de discours." (Vanoncini, 2002: 21-22)

Neste ponto, Pepetela representa paradigmaticamente o produtor que conseguiu agregar as duas práticas no conjunto de uma obra homogénea, e isto no modo da continuidade e não da ruptura. No entanto, seria redutor afirmar que houve na série *Jaime Bunda* simplesmente recuperação/repetição de inovações narrativas anteriores, pois trata-se de muito mais do que isso: para nos limitarmos a um exemplo, continua e aprofunda o questionamento sobre os fundamentos da narração. Já no romance *O Cão e os Caluandas*, (1985), o autor não parava de evidenciar o *fazer* do texto, de colocar no centro das suas preocupações o papel do narrador, o seu estatuto ambíguo, propondo duas versões de um mesmo acontecimento, etc. Nas narrativas policiais de Pepetela, este questionamento ganha mais agudez, porque se manifesta numa prática que colocou justamente no centro da sua atenção a duplicidade narrativa, a desconfiança generalizada relativamente ao que nos é dito (cada palavra, cada indício pode significar uma coisa e o seu oposto). Percebe-se então que seria errado ver nos *Jaime Bunda* uma diversão ligeira, uma variação menor, ou pior ainda, uma regressão na arquitectura global da obra do autor. Por conseguinte, trata-se sobretudo de uma tentativa mais desenvolvida da reflexão de Pepetela sobre o que narrar significa.

Os efeitos desta duplicidade/ambiguidade não se fazem claro sentir só na maneira de narrar. Um estudo mais pormenorizado deveria debruçar-se nos efeitos de reduplicação que atravessam *JB2*,[6] por exemplo, e que participam desta ambivalência fundamental. Para o presente propósito, basta insistir no tratamento que Pepetela reserva ao sistema das personagens nos *Jaime Bunda*. É o que me proponho analisar nas linhas seguintes.

2.2 Personagens

É conhecida a propensão do romance policial para utilizar personagens tipo. Quaisquer que sejam os desvios, as tentativas de renovação, a originalidade da combinação (o investigador é o criminoso como no caso-limite *Un été meurtrier* de S. Japrisot; o narrador é o assassino como em *The murderer of Roger Ackroyd* de A. Christie), voltamos sempre às figuras de referência. Foram vários os teóricos que propuseram grelhas classificatórias para descrever o sistema de personagens. A meu ver, a proposta mais interessante provém de Jacques Dubois; pois com o seu "quadro hermenêutico" propõe uma estrutura estável mas não rígida, fechada sobre si própria, uma estrutura que permite dar conta das múltiplas variações inerentes ao género: "La disposition carrée n'est pas plus fermée qu'elle n'est figée. Déjà chaque rôle est porté à se manifester en plusieurs personnages. Nécessité pour le suspect; variante fertile en ce qui concerne le détective ou le coupable." (Dubois, 2005: 93)

[6] Assim, a história do engenheiro americano assassinado é duplicada por um história semelhante que aconteceu nos anos 1950 e que tem com a história do crime estranhas semelhanças.

CARRÉ DES RÔLES I

HISTOIRE			
	crime	VICTIME	COUPABLE
	enquête	ENQUÊTUER	SUSPECT
		vérité	mensonge

RÉGIME

Figura 1: Quadro dos papéis no romance policial proposto por Dubois (2005: 92).

Para Dubois, este quadro poderia ser alvo de tentativas de desestruturação, acolher práticas que o tentam subverter, mas restabelecer-se-ia sempre e seria capaz de acolher as mais diversas variações. De facto, tanto em *JB1* como em *JB2*, é-nos possível integrar as personagens principais no quadro hermenêutico. Temos respectivamente *vítimas* (Katerina Kiel e o Americano), *culpados* (filho do deputado e Elvis Barnes), *investigadores* (Jaime Bunda com apoio de Kinanga no primeiro romance e de Nicolau no segundo) e *suspeitas* (T. e Júlio Fininho). Uma leitura rápida dos romances como dos quadros hermenêuticos daria a entender que Pepetela não se afastou assim tanto da narrativa policial padrão, ou seja, que a sua originalidade é recuperável pelo próprio sistema. E se, além disso, importarmos para a análise o bem conhecido esquema *actanciel*, com os seus adjuvantes, opositores, etc., teríamos então uma descrição teórica satisfatória. Mas apenas superficialmente satisfatória. Um exame mais minucioso demonstra de facto o quão subversivo são os dois romances do ponto de vista das personagens e os limites de tais modelos teóricos para a análise de casos extremos.

Numa narrativa policial, geralmente, não se mata qualquer vítima e não se encontra qualquer culpado. A escolha de um e de outro deve ser altamente estratégica na economia narrativa. Em princípio, o desenrolar da narração dependerá da ligação existente entre os dois pólos principais da história do crime. Tanto a história do crime como a da investigação dependem dela, ou seja, a narração, e o seu interesse para o receptor, estariam em jogo nesta relação que o investigador tem de reconstituir. É precisamente esta relação que Pepetela enfraquece, quase ao ponto de a apagar. Em *JB1*, a vítima, Katarina Kiel, é duplamente abandonada: como corpo violentado na própria diegese e como personagem essencial no quadro hermenêutico. O principal suspeito, T., começa por integrar a diegese de forma clássica, ou seja, pouco tempo depois de ter sido descoberto o corpo, mas acaba por abandonar a posição de culpado no quadro hermenêutico a favor do filho do deputado que nem a posição de suspeito chega a ocupar. Presença duplamente sacrílega no contexto de um tipo de narrativa que induz um forte horizonte de espera: integra, ou melhor força a entrada, (d)o quadro hermenêutico sem nunca ter sido anunciado no decorrer da narração e, maior sacrilégio ainda, surge sem nome, culpado anónimo num género que atinge o seu apogeu na revelação final de um nome pelo qual ansiava o leitor. Além disso, a confirmação da identidade do assassínio de Kiel não é o resultado de uma investigação clássica (com interpretação correcta de indícios deixados pelo culpado), mas antes a intervenção de uma instância ausente do policial oriundo dos Estados Unidos ou da Europa: o mágico (Dona Filó em *JB1*). Nota-se aqui que estas intervenções de bruxos e bruxas nos dois romances nos são dadas não como algo extraordinário, fora do vulgar (o que o seria para um leitor ocidental), mas antes como um elemento habitual, tanto na diegese como no meio social de referência. A presença central da bruxaria na sociedade descrita pelo autor autoriza claramente a introdução de um elemento que, numa primeira análise – de cariz ocidental entende-se – poderia aparecer artificial (o *Deus ex maquina* de um autor com falta de imaginação), mas que num segundo tempo – marcado pela deslocalização da crítica (e do crítico) –, noutro espaço cultural, se justifica sem dúvida. Para voltar ao nosso quadro hermenêutico, percebemos agora que este perdeu a forma inicial e que se equaciona com dificuldade nos romances de Pepetela.

As fronteiras do quadro, assim como a sua pertinência, dissolvem-se um pouco mais ainda quando nos debruçamos sobre a personagem do investigador. Esta figura, que Dubois coloca no regime da verdade, revela-se também extremamente ambivalente, ambígua, em todos os casos, afastada da figura clássica do detective. Assemelha-se sem dúvida a outros investigadores famosos tanto pelo físico – não é raro o detective ter uma excentricidade física que o distingue do comum (Nero Wolf, o investigador de cadeira-de-rodas é um bom exemplo disso) – como pelo método (a dedução lógica) e o gosto pela citação autoreferencial (o romance negro, sobretudo norte-americano, multiplica as alusões a outros livros e autores de policiais). Só que no caso de Pepetela, estas características do herói são vividas no modo da subversão dos códigos e da degradação da personagem principal. A marca física distintiva, que aliás dera origem à sua alcunha, encontra-se do lado do baixo corporal e material caro à Bakhtine e torna-a, num mesmo gesto, ridícula dentro da própria diegese (em *JB1* e *JB2* multiplicam-se os comentários irónicos de personagens a propósito do famoso apêndice) e fora, aos olhos do leitor, que não consegue (operação muitas vezes essencial no romance policial) identificar-se com o agente. É que tudo em Jaime Bunda é vivido entre degradação e ambiguidade. É o caso das suas origens por exemplo.

Oriundo de Luanda e, aparentemente, membro de famílias prestigiadas mesmo se os apelidos nunca são dados,[7] assemelha-se a alguém que desceu socialmente. De facto, se alguns membros (D.O, por exemplo) conseguiram manter a posição no período colonial e no posterior, o mesmo não se pode dizer do ramo ao qual pertence Jaime Bunda (*JB1*: 221). Ele próprio, nascido num bairro pobre, órfão de pai, só conseguiu um lugar de estagiário nos SIG à custa de um apoio. Ocupa neste serviço um lugar subalterno tanto na função (desde logo, o estagiário tem uma situação por definição precária) como no exercício desta: até à abertura da investigação, não fazia nada. Ao mesmo tempo, é o único membro da família que conseguiu sair do bairro e subir na sociedade. Ocupa pois uma posição ambivalente. Do ponto de vista social, move-se entre a posição de subalterno devido às suas origens (embora de família gloriosa, nasceu e cresceu num bairro pobre) assim como ao seu lugar de habitação (o anexo do Tio Jeremias) e o de dominante pelo exercício de uma profissão valorizada (*JB1*: 207). Enquanto investigador, também ocupa uma posição dúbia: por um lado, tenta restabelecer a ordem social que o crime veio perturbar, mas ao mesmo tempo, por motivos privados, reintroduz uma desordem quando contrata um fora da lei, Antonino das Corridas, para agredir o rival amoroso (*JB1*: 97). Neste contexto, torna-se difícil colocá-lo no regime da verdade, pois move-se entre os pólos da verdade (investigação relativa à morte de Kiel) e os da mentira (mandatário de uma acção ilegal). Talvez conviesse acrescentar um novo regime *ad hoc* que seria o da ambivalência que, sem dúvida, reflectiria de maneira mais adequada a posição/estatuto de Jaime Bunda no sistema de personagens.

Um outro elemento, a propensão de Bunda para a citação autoreferencial, vem confirmar a posição ambivalente desta personagem. Uma das características do género é uma tendência lúdica (um certo romance policial brinca com o leitor, esconde-lhe informações para o despistar, etc.) que nalguns casos vai até à prática autotélica (citar outras obras do próprio género para homenagear ou denegrir), prática da modernidade literária que se encontra logo na obra dos pioneiros.[8] Os críticos reconhecem aqui uma especificidade da narrativa policial. Dubois, entre outros, viu nesta tendência uma das marcas da emergência do moderno no policial (como na literatura em geral):

> "Une autre manie vient en renfort de l'illusion ludique. Moins fréquente peut-être mais assurément suggestive, elle consiste en références à la tradition du genre, aux illustres prédécesseurs, etc." (Dubois, 2005: 62)

Aparentemente, *JB1* e *JB2* integram-se de maneira clássica nesta veia autoreferencial. Bunda não pára de citar os seus autores favoritos,[9] lembra em *JB1* que esta apetência pela leitura de romances policiais vem do pai, até o próprio nome evoca de um modo paródico, ou melhor degradado, outra personagem ilustre da literatura popular.[10] Só que, e é aqui que uma vez mais Pepetela se afasta das obras de referência do género, Bunda, ao contrário de um Holmes ou de um Rouletabille, para invocar detectives clássicos, cita mal, atribui romance policial a autores que nunca praticaram o género (Hemingway em *JB1*: 50), traduz mal as citações latinas que tanto parece prezar, engana-se na autoria das citações (assim fala do "poeta espanhol Kierkegaard" em *JB1*: 26). O que pretendo demonstrar é que, se, por um lado, Jaime Bunda parece enquadrar-se numa tradição, só o faz de um modo paródico (os *Jaime Bunda* podem também ser lidos como uma imitação burlesca de obras paradigmáticas do romance de enigma) e degradado (o investigador não parece ter método, conta com os outros, acaba por ser reduzido por muitas personagens à sua característica física principal).

3. Um trágico da poscolónia

A relação do romance policial com o trágico vem de longe. É tão antiga como a narrativa de enigma. Assim, para muitos teóricos, *Édipo Rei* poderia ser considerado como estando na origem da narrativa de enigma, uma espécie de texto policial *avant la lettre* onde o investigador é sucessivamente vítima, assassino, suspeito e culpado, passando no decorrer da peça de Sófocles de uma posição à outra.[11]. Os próprios autores não negaram a relação entre romance policial, trágico e tragédia. Um Simenon, por exemplo, tinha perfeita consciência de com os seus *Maigret* escrever pequenas tragédias, onde um trágico íntimo, privado encontrava espaço para se manifestar.[12] Se de facto, a narrativa ocidental de enigma tem tecido laços evidentes com a categoria do trágico, o que é que será dos dois romances de enigma de Pepetela?

Para responder a esta pergunta, temos de nos debruçar um instante sobre o conceito, não com o propósito de examinar em pormenor o trágico e as suas implicações, mas de colocar as perguntas pertinentes relativamente à crítica dos

---

[7] Varias alusões remetem para a família Van Dum, à qual Pepetela tinha dedicado outro romance, *A gloriosa família* (1997), quatro anos antes da publicação de *JB1*. Um exemplo entre outros: "O chefão era do ramo favorecido da família, que dava ministros, generais e embaixadores a granel. Jaime não era propriamente filho do quintal, linguagem que tinha ficado na tradição da família para diferenciar os da casa, filhos das esposas do chefe de família, e os filhos das escravas, nascidos no quintal." [*JB1*:115].

[8] Assim, Arthur Conan Doyle no primeiro opus das investigações do famoso S. Holmes (*A Study in Scarlet*, 1887), convoca, pela voz do narrador, o Doutor John Watson, os dois pais do romance policial, Poe e Gaboriaux, para os menosprezar e enaltecer a figura e a técnica do novo investigador.

[9] Um exemplo, entre muitos, tirado de *JB2*: Numa conversa com o governador e o comandante Trindade, Bunda fala de Nero Wolf : "É um grande detective dos livros de Rex Stout, nunca leram? Vejo que não. Nero Wolf nunca sai de casa e resolve todos os enigmas, sempre a cultivar orquídeas." (57).

[10] Ao apresentar o investigador, um dos membros do grupo da Língua de Fogo, o jornalista Gouveia, descreve Bunda nestes termos: "O dito agente tem uma característica particular, manda uma bunda daquelas… Aliás, o nome dele é Bunda, Jaime Bunda. A minha fonte diz que é das mentes mais finas da bófia, um espanto. E como quem o vê não dá nada por ele, acaba por enganar todos." (*JB2*: 107) Se foneticamente *Jaime Bunda* se assemelha a *James Bond*, o mesmo não se pode dizer do físico das duas personagens!

[11] Sobre esta questão, ver Jacques Dubois, "Le genre où Œdipe est Roi" (2005: 205-218). A prestigiada colecção *Série Noire* (Gallimard) propôs uma adaptação romanesca da peça, assumindo neste gesto audacioso a filiação entre tragédia antiga e romance contemporâneo de enigma.

[12] Eis o que ele dizia em entrevista à Radio France em 1955: "Je considère que le roman est la tragédie d'aujourd'hui. Si les grands tragédiens de jadis vivaient aujourd'hui, je ne crois pas qu'ils écriraient des tragédies mais des romans. Le roman doit tendre ou tend naturellement à ressembler de plus en plus à la tragédie." Georges Simenon. *Des entretiens exemplaires* (cd) Les grandes heures de Radio France.

romances em questão. É conhecida a pergunta que desperta o trágico: quem responsabilizar perante a presença do mal (da dor, da morte…)? As respostas divergem e contradizem-se muitas vezes. A mais comum atribui o mal ao destino, uma espécie de fatalidade contra a qual o homem luta em vão. Uma causalidade anterior (e superior) impõe-se-lhe e impede-o de tomar as decisões adequadas, muitas vezes por se encontrar na ignorância das artimanhas do destino. Édipo é o paradigma do herói trágico que actua contra os seus próprios interesses, contra a vida dos seus, não por opção – não se entrega de facto ao mal com deleitação –, mas porque, por um lado, lhe foi anunciado pelo oráculo de Delfos (a causalidade anterior) um destino terrível e, por outro, por ser um ser em falta, amputado no eixo do saber, ou, melhor dito, um ser que interpreta (bem ou mal) no momento errado e com consequências funestas: quando deveria ter sabido (reconhecer o pai), não o fez – por ignorância – e quando sabe (interpretar a adivinha da Esfinge) aproxima-se da catástrofe final. Cada interpretação errada provoca o drama seguinte numa cadeia de acontecimentos que parece implacável no seu desenrolar. O mais importante aqui é que temos duas causalidades, o oráculo e as próprias acções do herói, que temos de aceitar ao mesmo nível. É-nos impossível decidir qual das duas (pre)domina, qual das duas explica o desenlace.

Jean-Marie Domenach, um dos grandes hermeneutas do trágico, debruçou-se sobre esta causalidade da desgraça para colocar a pergunta do "mal injustificado", do inocente culpado, da presença do mal. Já os Gregos a colocavam em termos metafísicos: Como é que os deuses na sua bondade permitem a existência do mal? Para Domenach tocamos aqui um ponto fulcral, pois:

> "Telle est l'aporie dont toutes les situations tragiques sont des approximations, car il est tragique que je fasse le mal précisément en voulant faire le bien, il est tragique que je doive écraser la liberté d'un autre pour conquérir la mienne." (Domenach, 1967: 25)

Um exame superficial do trágico clássico poderia dar a entender que, em último recurso, a culpa deve ser atribuída aos deuses (ou Deus nos monoteísmos), encarregados de castigar o homem por razões mais ou menos claras. No entanto, mesmo sem a presença de um princípio explicativo metafísico, por outras palavras, mesmo se Deus desaparece do palco das actividades humanas e que, por conseguinte, o homem se encontra só perante a sua liberdade, a pergunta permanece: porque há desgraça sem razão? A questão que colocam a tragédia, o romance, o conto, qualquer obra trágica de facto, levar-nos-ia a um mistério inerente à nossa condição: "ce mystère antérieur à toute religion, cette irrationalité rebelle à toute philosophie: le malheur sans raison, la culpabilité sans crime." (Domenach, 1967: 31). O crítico opõe-se igualmente à *doxa* que vê no trágico uma espécie de afrontamento entre liberdade do indivíduo e fatalidade. Consoante Domenach, ontem como hoje, " la tragédie nous mène vers une contradiction plus profonde, plus intérieure: cet Autre qui me domine est Moi-même, à un degré mal connu de moi ; le destin est liberté, et la liberté destin. C'est en suivant innocemment son chemin qu'Œdipe s'enferme dans le malheur et coïncide avec le décret de la divinité, enfin dégagé de sa gangue oraculaire." (Domenach, 1967: 32). Ou seja, o trágico não se situaria fora (ou acima) do homem, nem no desencadeamento implacável de acontecimentos que levam inexoravelmente o herói para a morte, mas em parte tira as suas determinações de escolhas que confirmam no fim do percurso uma palavra (sagrada ou não) anterior. Domenach tem razão ao insistir nesta importância da linguagem, ou melhor dito, de um acto de linguagem, no processo trágico. A palavra, o aviso, o oráculo antecedem a desgraça, preparam por assim dizer o terreno (em linguagem coloquial, poder-se-ia ilustrar o nosso propósito pela fórmula seguinte: "Eu bem te tinha avisado, mas preferiste agir apesar de…"). No fundo, a causalidade trágica teria as suas raízes profundas na linguagem e não num acto primeiro, determinante dos que lhe seguirão. Estamos aqui a aproximar-nos do núcleo da especificidade trágica, pois: "Cette liaison du verbe avec la fatalité nous approche d'une énigme tragique: la persistance de la cause, érigée en logique irréductible contre la liberté et contre l'événement. La fatalité ne réside pas dans l'événement; elle ne réside pas non plus dans la liberté; elle est contenue dans ce mot prononcé sur moi – imprécation, bénédiction, nomination tout simplement –, ce mot qui m'enveloppe, qui marche devant moi, et que je devrai, bon gré mal gré, d'une manière ou d'une autre justifier." (Domenach, 1967: 33)

O que se destaca claramente aqui é a ausência de relação automática entre o trágico de um lado e a fatalidade/*fatum* do outro. Nem o destino, nem a sucessão de acontecimentos funestos explicam o mal desnecessário: o princípio causal reside no indivíduo que num determinado momento, num contexto social e cultural particular, motivado por razões diversas (cobiça, desejo, ciúmes, ou até uma razão inconsciente) toma uma decisão e enceta/empreende a primeira de uma sucessão de acções, e isto apesar de avisos prévios fundados num acto de linguagem (sagrado ou não). Acções que desembocarão na catástrofe final (o mal, a morte, a dor…), cujas origens, para as pessoas implicadas, muitas vezes aparecem num nimbo de mistério. Aqui aparece outro elemento essencial na nossa tentativa de definição: a personagem só é trágica porque é vista como tal por um observador exterior – apercebemo-nos do destino trágico de grandes figuras como Hamlet ou Romeo e Juliet bem antes dos próprios, simplesmente porque sabemos mais do que eles –; por outras palavras, é o leitor que, através do seu trabalho hermenêutico, desvenda, entende o que agora podemos chamar de destino final da personagem trágica. Teria então o herói trágico qualquer culpa no processo? Se tivesse, a única residiria na ignorância de informações que acha destinadas aos outros ou de indícios que não consegue interpretar. Domenach não se engana ao opor esta personagem ao paranóico, que vê o mal atrás de cada palavra, de cada acção:

> "Au contraire du paranoïaque, son tort serait de passer trop vite à travers des significations qu'il méconnaît ou méprise, des événements qui sont pour lui mais qu'il croit toujours destinés aux autres, car il se figure produire lui-même l'événement, ou du moins le maîtriser à sa guise – et là est l'excès, *l'ubris* qui attire précisément l'événement mauvais." (Domenach, 1967: 39)

Convém, porém, não perder de vista a diferença essencial entre o trágico clássico e o trágico moderno, que irrompe nos palcos europeus em 1839 com *Woyzeck* de Buchner. Com esta peça, a personagem trágica muda de facto de estatuto, passando de Príncipe ao que poderíamos chamar o *pauvre type*, o "sem nome" ou, em termos mais poscoloniais, o "subalterno" das sociedades ocidentais. Até esta cesura, a figura trágica assemelhava-se ao que Ion Omesco chamou "personagem-estátua" (Omesco, 1978), ou seja, uma personagem que do ponto de vista social, espiritual e até físico, se impunha ao espectador simultaneamente como figura superior e esmagadora. Tanto para o emissor como para o receptor, era impossível pensar a tragédia fora de um quadro referencial composto por quatro pressupostos: para o espectador sentir piedade, a personagem tem de lhe ser superior; se um Rei cai, nós também podemos cair, pois somos mais vulneráveis; a desgraça de um ser privado só comoveria uma minoria, a de um Chefe comove a colectividade e favorece o efeito de catarse; através da acção dramática descobrem-se as leis que governam o mundo, a vida privada não permite esta abertura (Omesco, 1978: 33-35). Por outras palavras, sem grandeza de alma, não havia lugar no texto/palco para o herói trágico.[13]. Já com os Românticos, a grandeza de alma passara por assim dizer do Palácio para a Rua, do Príncipe para o Homem sem qualidades. Assistimos, desta maneira, a uma mudança radical de paradigma, pois é agora o ser humano em toda a sua extensão que adquire o estatuto de personagem trágica. O simples facto de viver, de estar lá, de se definir como *ser-para-a-morte* – para utilizar uma expressão de Heidegger –, basta para suscitar o sentimento trágico da vida. A partir de aqui, irrompem nos palcos da Europa novas personagens – vagabundos, deficientes… – que oferecem aos públicos o espectáculo do seu sofrimento privado. Concordo com Omesco quando vê nelas os "anti-heróis de uma tragédia ontológica" (1978, 41). Entre os representantes deste novo trágico, queria destacar Anton Tchekhov que, a meu ver, conseguiu condensar, em ambientes familiares ofegantes, os traços fundamentais do trágico íntimo, privado, o do ser humano que sofre sem razão particular, só porque *é*. Logo em 1887, com *Ivanov*, Tchekhov delineou os contornos desta desgraça *vulgar*, entendida claro no seu sentido etimológico, desta adversidade quotidiana: fadiga de viver, pessimismo fundamental, ignorância do sentido de uma existência caótica. Incapaz de explicar quem ele *é* ou porque ele *é*, escolhe a via do suicídio como consequência do seu estado de espírito. Ivanov morre por ver demasiado bem o que mais tarde viria a chamar-se o absurdo de levar a cabo uma vida sem rumo. Como veremos a seguir, se o trágico poscolonial encena igualmente personagens sem qualidades, experimentando no seu quotidiano o sofrimento de viver, seria certamente erróneo atribui-lo principalmente a uma razão ontológica (a angústia de viver). Júlio Fininho não sofre por causa do seu estatuto de *ser-para-a-morte* mas antes por causa das condições trágicas da vida na poscolónia.

Feita esta *mise au point*, coloca-se outra pergunta importante para o presente propósito. Será que a categoria do trágico é operativa num contexto não ocidental? Ao utilizá-lo na exegese de romances angolanos, não estarei a exportar as minhas ferramentas de leitor formado no Ocidente para "colá-las" em obras escritas num contexto do qual não tenho experiência concreta? A questão relembra uma das críticas que foram feitas ao famoso ensaio de Achille Mbembe, *De la postcolonie*, que o autor apresenta num *avant-propos* à segunda edição:

> "Parmi les questions complexes que [la critique] soulève figurent ce qu'elle considère comme: la problématique utilisation de la philosophie occidentale pour interpréter un objet (l'Afrique) que cette même philosophie a, auparavant, expulsé du champ de la rationalité et rendue inerte […]."(Mbembe, 2005: XVIII)

Diria primeiro que o romance, em geral, e a narrativa policial, em particular, são importações do Ocidente que foram recuperadas pelos escritores africanos para dizer o real (ou melhor dito, para dizer o *seu* ponto de vista sobre o real).[14] Neste contexto, tanto os críticos africanos como os ocidentais analisaram as ditas obras com teorias do texto elaboradas no Ocidente, mas muitas vezes repensadas, questionadas, adaptadas ou até negadas por diversos intelectuais. Em segundo lugar, parece-me essencial, para evitar cair no *africanismo* (entendido no sentido que o E. Said deu à palavra "orientalismo": a consitutição do Outro em biblioteca transmissível para efeitos de dominação), ler/interpretar as obras estudadas com total abertura para a cultura do outro, com interesse pelo contexto social e histórico em que os romances foram escritos; o que pressupõe com certeza uma espécie de deslocação mental, uma disposição para acolher a diferença. Por conseguinte, prefiro adoptar uma posição prudente e considerar, para parafrasear Karl Popper, a minha hipótese de trabalho como provisoriamente não-errada.

Dito isto, o trágico como o tentei definir manifesta-se em várias narrativas oriundas de diferentes países da África negra, tanto na esfera de produção restrita (o romance considerado mais "literário") como na de grande produção (o romance policial). Da primeira, queria destacar o último romance de Alain Mabanckou, *Mémoires de Porc-épic*, que narra, do ponto de vista do animal, a história de Kibandi, iniciado pelo pai e dotado de um duplo maléfico. O trágico dá aqui bem conta da situação do jovem Kibandi, determinado por uma palavra anterior (e de uma certa maneira superior): a do pai que praticou a iniciação quando a criança completou os dez anos. O homem no romance parece dominado ao mesmo tempo pelo peso/poder da palavra e pelas forças escuras convocadas por esta e contra as quais nada pode. Por causa de um acto de linguagem que

---

[13] "En bref, un personnage tragique devrait nous faire sentir qu'il n'appartient pas au commun des mortels ; par ses exploits, ses passions, par la démesure du malheur qui le frappe. Car toute personne capable d'une grande souffrance est *ipso facto* est un être de qualité."(Omesco, 1978 : 36)

[14] Num contexto diferente, o dramaturgo congolês (République du Congo-Brazzaville) Caya Makhele não dirá outra coisa no seu prefácio à peça *La fable du cloître des cimetières* : "Si l'homme de théâtre ne porte pas en lui un germe de tragédie, il est inutile au théâtre. Le théâtre ne peut l'accepter que s'il transpose sa propre tragédie pour la transférer aux autres… Si je trouve ça normal ? Il y a des questions qui me font beaucoup plus mal… Pourquoi ai-je connu la faim dans un pays d'abondance ? Pourquoi il y a des gens qui vivent la non-liberté alors que l'essence du théâtre, c'est la liberté ? […] Peut-être que mon écriture est un questionnement lancinant de tout cela…" (1995: 15-16).

não escolheu, Kibandi nunca é totalmente livre, nem responsável pelos crimes cometidos. Mesmo quando vai de noite cometer os assassínios pelo intermediário do Porco-espinho, não parece dono dele próprio ("Mon maître avançait les yeux à moitié fermés, on aurait dit un aveugle […]"Mabanckou, 2006: 134). O encadeamento de crimes pelos quais Kibandi é ao mesmo tempo responsável e não responsável vai aos poucos encurralar a personagem trágica, mas é o duplo animal que pressente o desenlace fatal que ela ignora. Na passagem seguinte, o duplo criminoso exprime a vontade de se rebelar contra o desenrolar implacável: "mais une force me retenait même si j'avais le pressentiment que la centième mission nous serait fatale, qu'elle nous coûterait la vie à coup sûr, ce n'était peut-être qu'une angoisse […]." (Mabanckou, 2006: 181). E, como nos textos trágicos, diversos sinais avisam o herói da queda iminente, mas ele não os sabe interpretar, transgride as proibições e acaba por passar o ponto de não retorno. A loucura da personagem trágica, reforçada aqui pela embriaguez permanente, é então absoluta : "ce n'est que le lendemain matin qu'il décida que la comédie n'avait que trop duré, et pour la première fois, à ma grande surprise, il m'appela en pleine journée, je compris qu'il avait perdu la tête, jamais un initié n'aurait appelé son double nuisible en plein jour […]." (Mabanckou, 2006: 205).

Esta presença da palavra mágica dada como anterior às acções da personagem trágica, o peso/poder da palavra mágica no decorrer da vida do indivíduo amaldiçoado, aparece também em obras que pertencem à esfera de grande produção (ou literatura popular). Assim, no romance policial *Sorcellerie à bout portant*, sombria história de vingança com uma Kinshasa caótica à beira de cair nas mãos de Laurent-Désiré Kabila em pano de fundo, a magia desempenha um papel fulcral: a vítima recebe um aviso sob forma de um fetiche, um dos investigadores (irmão da vítima) é alvo de práticas de magia negra, etc. Os feitiços parecem neste romance, como no de Mabanckou aliás, desempenhar o papel do antigo destino trágico, uma espécie de eco longínquo do oráculo prometendo o pior para Édipo. Aparentemente, os dados parecem já ter sido lançados, qualquer que sejam os esforços do herói para quebrar o cerco pelas forças mágicas. No entanto, uma leitura mais atenta revela a primazia do caos social, da miséria, do desespero, que anunciam o pior logo à partida, a magia actuando só como uma espécie de acréscimo. Além disso, a personagem principal, Kizito, irmão da vítima, actua sempre como um herói trágico: caminha para a catástrofe não só por causa do contexto social e dos actos de magia, mas também (ou sobretudo) porque ignora sistematicamente os avisos que lhe vão sendo dados e, consequentemente, toma as más decisões. À semelhança de Édipo, está igualmente enredado numa teia de acontecimentos que não conhece, que não domina, alguns dos quais remetem para um passado longínquo, cujas consequências sofrerá no presente. A partir de aí, e à semelhança da peça de Sófocles, cada passo é um passo errado, que provoca um outro, até o abismo.[15]

O que estas duas obras evidenciam claramente é o papel da magia e das condições de vida na poscolónia como elementos inerentes, específicos à expressão do trágico num determinado tipo de romance africano. Mesmo romances como *JB1* mas sobretudo *JB2*, que se posicionam no campo literário na intersecção entre esfera de produção restrita e esfera de grande produção, utilizam ambos os elementos para construir o que poderíamos começar a chamar de um trágico da poscolónia. Num trabalho de outra dimensão, teria sido pertinente tentar definir aqui o estado da poscolónia assim como o Estado poscolonial; todavia para o presente propósito, irei buscar aos romances de Pepetela as características da poscolónia que me parecem evidenciar melhor o trágico em questão.[16]

Os dois resumos iniciais evidenciam desde logo o papel da magia na vida de algumas personagens importantes dentro da diegese. T. procura ajuda junto de um feiticeiro temível de Luanda em *JB1* e Josefina tenta manter Júlio Fininho recorrendo a uma velha bruxa em *JB2*. Notar-se-á a distribuição social e sexual das personagens. T. pertence ao pólo do poder, dominante política e sexualmente,[17] enquanto Josefina representa o pólo duplamente subalterno (do ponto de vista do poder e do sexo). Porém, Pepetela consegue perturbar, quase virar do avesso, as determinações do poder em cada pólo dentro do próprio ritual mágico. T., que simboliza o poder supremo e a potência tanto política como sexual, ocupa no acto mágico uma posição subalterna, pois deixa-se convencer pelo feiticeiro não só de que a sodomia – "um enrabanço puramente banto" nas palavras do feiticeiro – é a melhor maneira de "fechar o corpo para tudo" (*JB1*: 74) como também de não se limpar nas horas seguintes "para fazer efeito" (Idem). Pelo contrário, Josefina tem no acto mágico um papel activo, violento, que por sua vez a aproxima do pólo do poder, que tem entre outras prerrogativas, a de matar: tem de sangrar um galo negro, prova que ela consegue superar só com a promessa da bruxa de manter Júlio preso para sempre:

> "Com toda a repugnância do mundo, esfregou o gume da faca pelo pescoço do galo, como se fosse uma serra. Sem resultado. Ai o que não se faz por amor, suspirou. Tentou com mais força e o sangue jorrou e espichou para os lados." (*JB2*: 100)

Em *JB2*, sobretudo, o acto mágico parece ter consequências graves para Júlio Fininho, assim, pelos menos, o entende Josefina ao descobrir que ele foi preso. Para ela, não há dúvida: foi o feitiço que orientou o destino do seu namorado para a queda definitiva e, como nas narrativas trágicas, é impossível voltar atrás, pelo menos segundo a bruxa: "Não dá para

[15] Entre outros exemplos vindos de diversos países do continente africano, podemos citar: do Mali, Moussa Konaté, *L'empreinte du Renard*, Paris, Fayard, 2006; de Marrocos, as diversas investigações do inspector Ali de Driss Chraïbi; da África do Sul, Deon Meyer, *Heart of the Hunter*, Hodder, 2004, entre outros. Um estudo sobre a narrativa policial africana deveria igualmente tratar das obras escritas por mulheres que, ao exemplo da Maliana Aïda Mady Diallo [*Kouty, mémoire de sang*, Paris, Gallimard, Série Noire, 2002; primeira edição: Éditions du Figuier, Bamako, 1998], se debruçam sobre a condição difícil da mulher numa poscolónia caracterizada por uma grande violência. Esta última representa a subalterna, a que raramente tem voz nos policiais, e devolve-lhe uma humanidade que lhe é negada em grande parte da produção masculina. À mulher-objecto podíamos assim contrapor a mulher-indivíduo que desenvolve estratégias de resistência e propõe a sua própria visão do mundo.

[16] Para uma tentativa de definição da poscolónia e do Estado poscolonial, ver por exemplo: Mbembe (2000), M'Bokolo (2004, capítulo VII), Mwaylia (1990).

[17] Entende-se aqui o sexo como simultaneamente diferenciação sexuada e relação de poder.

desfazer. Perguntei duas vezes se tinhas a certeza, pergunto sempre. Porque depois não dá para desfazer." (*JB2*: 245). Nota-se aqui que o próprio vocabulário utilizado pelo narrador remete para o campo lexical do trágico: Josefina arrepende-se de ter provocado uma "*tão grande fatalidade*" (*JB2*: 246); quando a vítima se encontra impossibilitada de se libertar da teia que a prende: "Havia de facto demasiados *dedos do destino* para Júlio Fininho" (*JB2*: idem); e no primeiro epílogo possível, o narrador, que deixa Júlio entre vida e morte, conclui: "Em todo o caso, aconteça o que acontecer, nada nos espantará, neste nosso mundo *regido por forças que sempre nos escaparam*." (*JB2*: 261). Até o autor, no "Segundo epílogo possível", apesar da sua bem conhecida ironia, não descarta a possibilidade de a magia ter desempenhado um papel no *fatum* do infortunado Júlio Fininho: " Para Júlio foi tarde de mais, saiu num caixão, também há *profecias* que se cumprem." (*JB2*: 275).

Todavia, nos dois *Jaime Bunda*, há outro trágico que pesa na vida de algumas personagens e que as leva para uma saída fatal: o que provém das condições de vida na poscolónia. Em vários romances, Pepetela dedicou particular atenção à condição terrível dos subalternos na sociedade angolana em geral e luandense em particular, mulheres e homens que sofrem a fome, a doença, a morte prematura por causa do descalabro generalizado, da incúria das autoridades,[18] das consequências da ocupação colonial.[19] Neste contexto, o ser humano subalternizado parece um bonifrate nas mãos não de um oráculo (este é reservado aos reis), nem de um grande feiticeiro (só trabalham, como em *JB2*, para a classe dominante), mas de uma força que de misteriosa não tem nada: a pobreza. No contexto em questão, parece-nos que só o subalterno sofre o trágico e as suas consequências, pois o dominante, pela sua posição (dispõe do capital político assim como do capital financeiro), segura as redes do (seu) destino. Ou seja, um Júlio Fininho vê o seu destino final traçado não nos astros ou na profecia da bruxa, mas antes na sua condição social que o obriga a levar uma vida fora da lei, o que faz claramente dele o culpado ideal aos olhos dos poderes judicial e político. Ele próprio tem consciência do papel determinante desempenhado pela sua situação social. A Maria Antónia, que lhe pergunta a razão pela qual escolheu uma carreira de ladrão, Júlio Fininho responde: "Não consigo arranjar emprego. Procurei, procurei. Desmobilizaram-me, é verdade que a meu pedido, mas nada fizeram para me colocarem. Todos esses anos no exército e não aprendi nenhuma profissão. […] Eu tinha de me safar de qualquer jeito. Foi esse que descobri." (*JB2*: 68). Nestas breves palavras, está tudo jogado. Poder-se-á sempre dizer que foi o próprio Júlio que lançou os dados na mesa, mas estes estavam viciados à partida pelas condições de vida na poscolónia. E assim, raramente rolam a favor do subalterno.

O que se delineia com a queda de personagens como Júlio Fininho é também o fracasso do Estado poscolonial ou, pelos menos, do Estado como tinha sido pensado (idealizado?) a seguir às independências. Em muitos países africanos, este era tido na década de 1960 como factor de desenvolvimento e de emancipação: iria agregar a sociedade num todo harmonioso e permitir a cada um escolher a sua via sem as interferências e proibições do poder colonial. O que se ergueu porém foi um edifício frágil, atravessado por tensões sociais, económicas e culturais que apontavam para a heterogeneidade de um conjunto também herdeiro do Estado colonial (autoritarismo, domínio da escrita – a que impôs a lei na colónia – que se perpetua na burocracia, estreita ligação entre poder e saber que impede a maior parte da população um acesso ao Estado, etc.). Entre os mais recentes comentadores da poscolónia, Hélé Béji, ensaísta tunisina, defende a ideia de que o insucesso do projecto de Estado se deveu antes de mais às disparidades das sociedades poscoloniais: temporalidades diferentes, luta de classes, permanência de grupos étnicos em guerra pelo poder, etc. (Béji, 2008: 36) De maneira um pouco rápida e polémica a meu ver (só aborda *en passant* o papel das antigas potências coloniais na organização e distribuição do poder na poscolónia e nunca evidencia o papel da colónia como matriz do Estado poscolonial),[20] atribui esta obsessão pelo poder a uma característica do descolonizado em geral: qualquer que seja o seu estatuto, este manifestaria uma apetência pelo poder que estaria na origem de um caos social considerado por Béji como intrínseco à poscolónia. Para a autora, os antigos dominados achavam que tinham derrubado o pior, o colonialismo, mas: "Nous n'avions pas pris garde que, du peuple des dominés, pouvaient sortir de *nouveaux dominateurs*, et d'une espèce si nouvelle et si sournoise qu'on ne s'en apercevrait que trop tard." (Béji, 2008: 39-40) O que mostra Pepetela nos seus romances policiais de maneira mais matizada é que muitos descolonizados, enclausurados numa espiral trágica, nem sequer pensam em adquirir poder. Lutam contra a teia de determinações económicas e sociais que os prendem desde os tempos do sistema colonial.

---

[18] Esta denúncia romanesca das condições de vida dos mais pobres na poscolónia atravessa claramente a obra de outros autores angolanos. Penso aqui no livro de José-Eduardo Agualusa, *O vendedor de passados* (2004). As críticas ao estado poscolonial são numerosas neste romance (pobreza, indiferença das elites para com a miséria da população…). Até os escritores angolanos que vivem fora e vendem a miséria de Angola aos ocidentais são criticados (2004: 90) O facto de muitos andarem atrás de um passado mais nobre, ou sem mancha, também é uma crítica forte à classe dirigente (ver, por exemplo, a carta que José Buchmann escreve a Felix Ventura: "… tão carente de um bom passado andamos nós todos, e em particular aqueles que por essa triste pátria nos desgovernam, governando-se." (2004: 131). O capítulo dedicado ao ministro que quer um passado mais nobre, com nomes evocando a resistência ao inimigo, é muito revelador, e irónico ao mesmo tempo (2004: 142s.).

[19] Com a alusão ao caso semelhante ocorrido nos anos 1950, Pepetela não remete para uma espécie de destino implacável que através de um oráculo (Raul Dândi) anuncia o terrível futuro de J. Fininho. Trata-se antes de mostrar a continuidade da condição social do subalterno da colónia à poscolónia e como esta condição domina e dirige de facto um destino nada mitológico.

[20] Esta ausência torna-se tanto mais estranha pois, ainda que brevemente, a autora vê o polícia do Estado independente como produto do colonialismo. A autoridade e os seus representantes perpetuam desta maneira a violência e o arbitrário da colónia e suscitam o mesmo pavor (Béji, 2008:17-18). A sua relutância em aprofundar surpreende na medida em que, independentemente do contexto, esta permanência do arbitrário está no centro de muitas obras poscoloniais. Continuando no Magreb, um Driss Chraïbi (Marrocos), por exemplo, partilha com Pepetela a mesma visão de um agente da autoridade herdeiro do seu homólogo colonial. No seu romance *Une enquête au pays* (1981), um chefe da polícia estabelece claramente a ligação entre os dois períodos. A única diferença entre o seu pai (polícia no protectorado francês) e ele próprio (polícia no Marrocos independente) é que o último possui uma arma e é detentor de uma parte do poder.

Bibliografia

Agualusa, José Eduardo (2004). *O vendedor de passados*. Lisboa: Dom Quixote.
Béji, Hélé (2008). *Nous, décolonisés*. Paris: Arléa.
Dubois, Jacques (2005). *Le roman policier ou la modernité*. Paris: Armand Colin.
Domenach, Jean-Marie (1967). *Le retour du tragique*. Paris: Le Seuil.
F. Ngoye, Achille (1998). *Sorcellerie à bout portant*. Paris: Gallimard (Série Noire).
Mabanckou, Alain (2006). *Mémoires de porc-épic.* Paris: Le Seuil.
Caya Makhele, Caya (1995). *La fable du cloître des cimetières*. Paris: L'Harmattan.
Mbembe, Achille (2000). *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Khartala.
M'Bokolo, Elikia (2004). L'Afrique indépendante. In Elikia M'Bokolo. *Afrique Noire. Histoire et civilisation*. Paris: Hatier.
Omesco, Ion (1978). *La métamorphose de la tragédie*. Paris: PUF.
Pepetela (2001). *Jaime Bunda, agente secreto.* Lisboa: Dom Quixote.
Pepetela (2003). *Jaime Bunda e a morte do americano*. Lisboa: Dom Quixote.
Reuter, Yves (2007). *Le roman policier*. Paris: Armand Colin.
Tshiyembe, Mwaylia (1990). *L'État postcolonial, facteur d'insécurité en Afrique*. Paris: Présence Africaine.
Vanoncini, André (2002). *Le roman policier*. Paris: PUF.

Narração Oral: Tradição, Modernidade e Construção da Identidade do Novo Narrador Oral Urbano

Cláudia Beatriz Fonseca
Faculdade de Letras da Universidade Nova de Lisboa
claudiabcfonseca@gmail.com

Resumo: O objectivo central deste estudo é desenvolver uma reflexão aprofundada sobre um fenómeno recente, que é o surgimento da nova narração e do novo narrador oral urbano em Portugal e Espanha. Este fenómeno tem vindo a ter expressão significativa a partir da década de 80 do século XX, crescendo em dimensão e importância nesta primeira década do século XXI. Para isso, vamos procurar descrever e comparar a figura do narrador tradicional e a do novo narrador urbano, tentando compreender de que maneira o narrador oral e o seu papel social são entendidos e reconhecidos pelo próprio e pela comunidade. Propomos ainda pensar o novo narrador enquanto uma das faces visíveis da interculturalidade: aquele que permanece "ele próprio" ao mesmo tempo que apreende e transmite heranças culturais muito diversas. Podemos pensar, assim, a narração oral como forma de estar na própria vida (habitar o seu tempo, o seu espaço e a sua história), no mundo (habitar outros tempos, outros espaços e outras histórias) e nas relações (recolher, escolher, assimilar e transmitir histórias). Com isso, esperamos também contribuir para a compreensão do que actualmente chamamos a nova narração oral nos meios urbanos. Tendo em conta esta linha de investigação, chegamos ao objectivo principal deste trabalho, que é contribuir para a compreensão dos processos culturais, sociais e individuais/internos que interagem na construção da identidade do novo narrador oral: a sua história de vida, a sua identidade, as suas identificações, a sua inserção na comunidade, o seu percurso na narração.

Projecto de investigação desenvolvido no âmbito do programa de doutoramento em Línguas e Literatura Românicas da Faculdade de Letras da Universidade Nova de Lisboa, com a orientação de Maria Antónia Carreiras (Instituto Superior de Psicologia Aplicada) e co-orientação de Ana Paula Guimarães (Universidade Nova de Lisboa)

APRESENTAÇÃO

A figura do contador de histórias remonta à noite dos tempos, e sempre esteve presente no imaginário das comunidades e dos indivíduos (Bowley, 2005; Carrière, 1998; MacDonald, 2006; Sisto, 2001).

Enquanto objecto de estudo, no entanto, o narrador oral esteve sempre à margem, tal como a oralidade esteve sempre em segundo plano, "tema menor" da narração (Meireles, 2005).

O ressurgimento do interesse pela narração e pelo narrador oral (que actualmente reaparece com novas roupagens), tem-se traduzido em Portugal e Espanha num esforço de reflexão e produção escrita sobre as temáticas do conto e do contar. A recente investigação de Marina Sanfilippo acerca do renascimento da narração oral em Itália e Espanha no período 1985-2005 é disto um bom exemplo.

Nestes países a necessidade de uma reflexão mais aprofundada sobre a nova narração oral tem-se feito sentir, com um aumento de encontros de narradores e de projectos em várias vertentes da narração oral. Exemplos disso em Espanha são o encontro *Madrid Cuenta* (primeira jornada em 2004) e o primeiro *Encuentro de Cuentistas, Cuentacuentos y demás profesionales de la narración oral* (Arcos de la Frontera, 2004), referenciados por Sanfilippo (2005). Em Portugal, as *Palavras Andarilhas* em Beja mantém-se como um espaço privilegiado de reflexão e intercâmbio de saberes sobre o contar. Em Oeiras, o projecto *Histórias de Ida e Volta*, em parceria com outras cinco bibliotecas europeias, tem sido uma referência

em intervenção comunitária, formação, divulgação e espaço de reflexão sobre a narração oral (Guerreiro, Dornellas e Diniz, 2006). Recentemente, em Dezembro de 2008, em Évora, foi organizado pela Trimagisto o Colóquio Narração Oral Hoje: Instrumento, Tradição e Arte.

As crescentes facilidades de comunicação e de mobilidade têm também favorecido a divulgação da narração oral, a partilha da informação e o intercâmbio entre narradores. Vão surgindo algumas publicações especializadas e vários sites de consulta na Internet. Um exemplo é o recente lançamento da revista *Contar*, em Portugal. Outras publicações, tais como a *Revista Galega de Teatro* e a revista *Ñaque* em Espanha, são também exemplos desta tendência.

A abordagem psicanalítica dos contos continua a ter como grandes referências em Portugal os trabalhos de Bruno Betelheim (1975), sempre actual, e de Clarisse Estés (1992). O primeiro, incidindo sobre os contos de fadas e as suas funções. O segundo, sobre a narrativa e a narração oral no feminino.

Quanto às questões da identidade e do papel da narrativa na construção e reconstrução do sentimento de si, os trabalhos são incontáveis, as perspectivas múltiplas e as controvérsias aparentemente inesgotáveis.

A abordagem que propomos lança mão do saber psicanalítico consolidado ao longo do tempo sobre as questões identitárias. Para o tratamento dos temas propostos, no entanto, algumas perspectivas serão privilegiadas. Dentre elas, podemos destacar: a noção de mandatos transgeracionais (Lebovici, 1992; Faimberg, 2005), "heranças familiares" tão marcadas e determinantes quanto inconscientes, que se cumprem sem que tenham sido jamais explicitadas através das gerações; a abordagem da construção da identidade através da interacção de factores de ordem espacial, temporal e social (Grinberg e Grinberg, 1976); os contributos de Paul Ricoeur acerca da identidade narrativa (Ricoeur, 1984, 1990).

SOBRE A NARRAÇÃO E O NARRADOR

Narradores orais tradicionais (familiares ou da comunidade) e novos narradores orais urbanos apresentam diferenças significativas, mas também importantes congruências no que se refere aos seus percursos e perspectivas acerca da vida e da narração.

Pretendemos seguir neste trabalho de investigação um caminho que nos leve à compreensão do novo narrador oral, ou seja, quem é e porque conta este sujeito que aparentemente nada tem de determinante na sua história familiar e no seu meio que o conduza a esta escolha.

"O inconsciente está nas palavras", é o que nos diz José Martinho (2000). O mesmo nos quer fazer entender Cristina Taquelim, narradora, quando nos diz que "tudo se passa por dentro para poder aparecer por fora. Para ser verdade, a *coisa* tem de acontecer por dentro. É assim com tudo na vida e também nos contos".

A partir daí, a nossa proposta é que, na origem daquilo que aparentemente é uma grande variedade de histórias e percursos individuais, há o desejo e a necessidade de narrar. E que neste desejo e nesta necessidade duas grandes forças interagem. A primeira, a força de uma designação familiar nunca explícita, mas determinante: o narrador designado é o guardião e o transmissor da história familiar, é aquele que assegura a sua transmissão a um outro narrador, na geração seguinte (Lebovici, 1992; Faimberg, 2005); A segunda, uma tentativa de organizar a sua narrativa interna, pessoal: dar sentido/significado à sua vida, à sua própria história (Ricoeur, 1984,1990).

Propomos ainda pensar o novo narrador enquanto uma das faces visíveis da interculturalidade: aquele que permanece "ele próprio" ao mesmo tempo que apreende e transmite heranças culturais muito diversas.

Neste sentido, vale dizer que tanto na selecção dos contos que são contados por um narrador (que ele escolheu contar, dentre tantos outros possíveis e que constituem o seu repertório) quanto na forma como os conta, está presente, inequivocamente, o que ele é, o seu posicionamento diante do mundo, da vida. Este posicionamento, ele transmite no acto de narrar.

Podemos pensar assim a narração oral como forma de estar na própria vida (habitar o seu tempo, o seu espaço, a sua história), no mundo (habitar outros tempos, outros espaços e outras histórias) e nas relações (recolher, escolher, assimilar e transmitir histórias).

O narrador oral seria, assim, aquele que olha para o passado e procura conhecer, compreender e transmitir aquilo de que se apropria. Seria aquele que procura dar sentido e continuidade à história (pessoal, familiar, da sua e/ou de outras comunidades). Como meio, escolhe a palavra e a relação. Leva a cabo esta tarefa através da escuta e da narração. Na recolha

das histórias, a escuta do outro (directa ou indirecta, através da leitura). Na construção do seu repertório e na sua transmissão, a narração para o outro do que para ele faz sentido, do que para ele tem ressonância interna.

Esta perspectiva ajuda-nos a compreender a importância que a narrativa e o narrador oral tiveram desde sempre, e continuam a ter, para as comunidades. E torna compreensível o interesse que, nos nossos dias e nos nossos meios urbanos, tem vindo a despertar, de forma crescente e aparentemente incongruente com os meios actuais de comunicação, transmissão do conhecimento e entretenimento.

O narrador oral, através do seu trabalho de recolha, apropriação e narração de histórias (trabalho simultaneamente interno e externo, *de dentro* e *de fora*), tem sido e continua a ser um importante veículo de transmissão de memórias colectivas, contribuindo para a construção da identidade e do sentido de coesão grupal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Betelheim, Bruno (1975). *A psicanálise dos contos de fadas*. Lisboa: Bertrand Editora (12ª edição), 2006.
Bowley, Tim (2001). *Semillas al viento*. Madrid: Editorial Raíces.
Busatto, C. (2003). *Contar e encantar - pequenos segredos da narrativa*. Petrópolis: Vozes.
Calvino, I. (1999). *Sobre o conto de fadas*. Lisboa: Teorema.
Carrière, J. C. (1998). *Tertúlia de mentirosos*. Lisboa: Teorema, 1999.
Domingo, C. G. (2006). "Na conversa" em *Contar*, nº1, Novembro de 2006. Coimbra: Camaleão Associação Cultural.
Estés, C. P. (1992). *Mujeres que corren com los lobos*. Suma de Letras, Madrid (9ª edição), 2003.
Faimberg, H. (2005). *The telescoping of generations*. London and New York: Routledge.
Grinberg, L. e Grinberg, R. (1976). *Identidade e Mudança*. Lisboa: Climepsi Editores, 1998.
Guerreiro, A., Dornellas, M. R. e Diniz, C. (2006). "Histórias de Ida e Volta: promover a cultura oral, formar contadores". Oeiras: Biblioteca Municipal.
Lebovici, S. e Castarède, M. F. (1992). *A infância reencontrada: uma vida em psicanálise*. Lisboa: Instituto Piaget
MacDonald, M. R. (2006). *Ten traditional tellers*. Illinois: University of Illinois.
Martinho, J. (2000). *A minha psicanálise*. Lisboa: Fim de Século.
Meireles, M. T. (2005). *A partilha da palavra nos contos tradicionais*. Lisboa: Apenas.
Meireles, M. T. e Freitas, A. M. (2005). *Os dez mandamentos dos contos*. Lisboa: Apenas.
Prieur, B. (coord) (1996). *As heranças familiares*. Lisboa: Climepsi, 1999.
Ricoeur, P. (1984). *Temps et récit*. Paris: Ed. du Seuil.
_____ (1990). *O si-mesmo como um outro.* São Paulo: Papirus, 1991.
Sanfilippo, M. (2005). *El renacimiento de la narración oral en Italia y España (1985-2005)*. Tese de doutoramento em Literatura Espanhola e Teoria da Literatura, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
Sisto, C. (2001). *Textos e pretextos sobre a arte de contar histórias.* Chapecó: Argos.
Taquelim, Cristina (2006). Em busca do Touro Azul: breve diário de uma pequena recolha por Cristina Taquelim. Http://re-contando.blogspot.com.
Vidal, N. B . (2002). *Cuando el hombre es su palabra y otros cuentos.* Bogotá: Editorial Norma.
Warner, M. (1995). *From the beast to the blond, on fairy tales and their tellers.* London: Vintage.

No contra-canto das representações culturais: *O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane

Jorge Valentim
Literaturas de Língua Portuguesa - Dept. de Letras – UFSCar
jvvalentim@gmail.com

Resumo: A presente comunicação propõe uma leitura do último romance da escritora moçambicana Paulina Chiziane, *O alegre canto da perdiz* (2008), a partir do exercício da escrita literária como fenômeno especular da escrita do corpo e da nação, inserido na criação de uma paisagem mítica milenar. Partindo, portanto, da metáfora espacial e da ação criadora do canto, procuraremos pontuar o romance de Paulina Chiziane, dentro de sua trajetória ficcional, como tentativa e busca de uma compreensão do outro e de si próprio, no processo de composição de uma partitura/corpo/nação, pelas mãos autorais de um sujeito feminino.

> Gosto de dizer que a minha literatura é isso: contar histórias. Aquilo que outras mulheres fazem dançando e cantando, eu faço escrevendo, como as velhas que através da via oral continuam a contar histórias à volta da fogueira. Eu apenas trago a escrita, de resto não sou diferente das mulheres da minha terra, das mulheres do campo.
> [PAULINA CHIZIANE. *Entrevista ao Maderazinco*.]

> O passado não se esquece. Adormece como semente no fundo da mente. Cai no solo e germina espinhos no presente.
> [PAULINA CHIZIANE. *O alegre canto da perdiz*.]

Em entrevistas a jornais, revistas e apresentações públicas, é praticamente constante a afirmação da escritora Paulina Chiziane sobre o seu papel de "contadora de histórias", enquanto produtora de narrativas ficcionais, em detrimento do já tradicional ofício de romancista. Isto pode ser constatado e confirmado a partir de sua postura diante da recuperação de eventos, situações particulares e até coletivas e fragmentos memorialísticos, que passa necessariamente pelo viés de uma oralidade penetrante e *leitmotívica* no seu tecido literário. Assim, pela junção dos dois, procura a autora moçambicana construir a rede de suas narrativas ficcionais, sempre permeadas de um olhar, a que já convencionamos chamar de, oraliturizante.

É bom lembrar, aqui, que, dentre os muitos temas que permeiam os estudos e as reflexões da crítica literária, direcionados ao contexto africano, a ênfase temática sobre a oralidade é já uma via constante de leitura que demarca as produções culturais e artísticas dos mais diversos países do continente. Tal aspecto, portanto, pode ser nitidamente observado não só na autora aqui contemplada, mas também em várias obras de autores africanos, nas mais diversas épocas e das mais distintas nacionalidades, abrangendo não só a dimensão literária escrita, mas também a artística, que envolve a dança, a música vocal e instrumental e a pantomima.

Tomando como ponto referencial para o estudo deste recurso, qual seja, a junção da oralidade com práticas performativas do universo cultural africano, o mais recente romance de Paulina Chiziane, *O alegre canto da perdiz*, parece apostar na convivência da prática oralizante no texto literário com vários elementos pertinentes à cultura autóctone. A exemplo como fez em *Niketche*, quando, a partir do próprio título, a autora recupera uma dança ritual de iniciação sexual feminina, de teor altamente sensual e erótico, executada pelas raparigas no momento da realização dos ritos, no seu último romance é a ação do canto – que, a propósito, já aparece no sintagma formador do título –, enquanto elemento musical metaforizador da cosmogonia do mundo e da criação do próprio romance.

Atenta observadora das intensas tensões culturais de seu país, onde, além das culturas tribais, várias outras circulam em seu território (a portuguesa, a árabe, a muçulmana e a indiana), a escritora também vivenciou uma delas, a das diferenças plurilinguísticas. Natural de Manjacaze, na província sulista de Gaza, Paulina estudou em Maputo, juntando à sua língua natal (o chope), duas outras, o ronga e o português. Através desta confluência, a autora conseguiu, segundo Inocência Mata, "harmonizar diferenças e construir a utopia da harmoniosa convivência entre valores tradicionais e essoutros advindos da tradição européia" (MATA, 2000, p. 135), num universo marcado pela sua prática dinâmica, tantas vezes por ela declarada publicamente, de contadora e cantadora de histórias.

Inserida neste contexto multifacetado, a autora de *O alegre canto da perdiz* reitera assim aquela particularidade da ficção moçambicana atual de que nos fala Francisco Noa, ou seja, ela constrói um universo moçambicano com "uma necessidade orgânica de interpelar o meio circundante", essencialmente masculino, "reescrevendo as linguagens, os imaginários, os seres, os espaços e o tempo" (2006, p. 269), agora, sob a ótica singular do olhar feminino.

Tal como as velhas de sua terra, em volta da fogueira, que ritualizavam a prática oral com o canto e a dança, Paulina Chiziane assume o seu papel de *griot*, acrescentando à voz cantadora o seu exercício contador da escrita. Ao acrescentar ao romance – forma e fórmula essencialmente pertencente a um cânone ocidental – a sua voz *griotizadora*, Paulina Chiziane estampa no texto a impressão digital do artista africano e moçambicano, posto que herda e perpetua toda uma tradição literária que remonta não apenas ao aparato oral das origens autóctones (LOPES, 2005, p. 30-31), mas também a alguns sintomáticos textos fundadores, como os de um José Craveirinha, por exemplo.

Mas, contar e cantar não são gestos desconhecidos da autora de *O alegre canto da perdiz*. Já no seu primeiro romance, *Balada de amor ao vento*, Paulina Chiziane faz dialogar no contexto ficcional a voz narrante de Sarnau com todas as outras vozes, originárias de uma paisagem sonora[1] moçambicana, onde, "no compasso do vento" (CHIZIANE, 2003, p. 19), "canta-se e dança-se" (Ibidem, p. 40). E, neste movimento contínuo, a autora vai construindo uma narrativa no ritmo da "ballata", daquela canção lírico-amorosa tradicional, feita para ser executada com voz e dança (DICIONÁRIO GROVE, 1994, p. 70). Diferentemente, porém, das práticas européias, a sua *Balada* (também) *de amor*, é construída ao sabor e ao ritmo do *vento*, como se, com estas peculiaridades, a autora conseguisse demarcar um traço diferenciador e característico das revisitações africanas às tradições literárias. Estas, agora, passam a conviver salutarmente também com o ritmo e a melodia das antigas e ancestrais práticas africanas, ao som de explosivos "culunganes ensurdecedores, sonantes, emocionantes" (CHIZIANE, 2003, p. 45).

Em *Niketche*, valendo-se dos passos de uma dança tradicional moçambicana, narra-se a trajetória de Rami, mulher que se descobre, a princípio, traída e abandonada pelo marido, cuja atuação performática a transforma em rainha de uma sociedade poligâmica, líder do clube das esposas de Tony. Na construção ficcional da trajetória dos personagens não faltam situações que evidenciam a visão feminina de Paulina Chiziane diante da realidade social moçambicana. Tal forma de olhar o universo feminino pontua os passos determinantes de uma dança dentro do romance, sendo cada um deles uma representação de etapas do seu aprendizado.

---

[1] Utilizo, aqui, a terminologia de Murray Schaffer, entendendo a paisagem sonora como ambiente constituído por uma gama de sons fundamentais, "criados por sua geografia e clima: água, vento, planícies, pássaros, insetos e animais. Muitos desses sons podem encerrar um significado arquetípico, isto é, podem ter-se imprimido tão profundamente nas pessoas que os ouvem que a vida sem eles seria sentida com um claro empobrecimento" (SHAFFER, 2001, p. 26). Todos esses sons fundamentais podem habitar tanto o campo da geografia referencial, real, quanto da ficcional e imaginária. Para Schafer, "Com as artes, e particularmente com a música, aprenderemos de que modo o homem cria paisagens sonoras ideais para aquela outra vida que é a da imaginação e da reflexão psíquica" (Ibidem, p. 18). A partir desta elaboração ficcional da **paisagem sonora**, ainda segundo Shafer, seria possível realizar uma exploração pioneira pela história passada e pelo atual estado de determinados espaços geográficos.

No ritmo do canto e da dança, o fio narrativo de *Niketche* vai sendo tecido. No lugar de escrever romances, a autora cede às suas tradições originais e recorre à escrita, da mesma forma como outras mulheres recorrem à dança e ao canto. Equivaleria, portanto, dizer que tais recursos musicais expressivos também são utilizados por Paulina Chiziane no seu exercício ficcional. Neste sentido, a narradora protagonista parece exprimir um desejo muito próximo desta prática cantante: "Titubeio uma canção antiga daquelas que arrastam as lágrimas à superfície. Nessa coisa de cantar, tenho as minhas raízes. Sou de um povo cantador. Nesta terra canta-se na alegria e na dor. A vida é um grande canto. Canto e choro. Delicio-me com as lágrimas que correm com sabor a sal, com o maior prazer do mundo" (CHIZIANE, 2004, p. 15).

Como, então, não perceber neste canto titubeado e plangente aquela veia lírica da escrita pauliniana? Como não encontrar, aqui, uma consonância com aquela idéia de que "a prosa só é verdadeiramente prosa bonita quando se aproxima da poesia. Prosa sem aquela musicalidade poética parece um pão mal amassado, sem gosto" (CHABAL, 1994, p. 301). Certamente, evitando e negando a prática literária sem gosto, Paulina Chiziane baseia sua escrita na dinâmica da oralidade e, com ela, traz o canto e também a dança, expressões artísticas importantes nas sociedades africanas, unindo-os todos na e através da palavra. Assim, práticas musicais se encontram integradas no espaço oralizante da palavra, reiterando a idéia de que "as músicas tradicionais africanas se desenvolvem num contexto de oralidade pura" (BRANDILY, 1997, p. 22). Se "a vida é um grande canto", como nos faz crer a autora, nela também há espaço para a dança na pantomima da vida:

> Paro de soluçar e fico em silêncio para escutar a canção mágica desta dança. É o meu silêncio que escuto. E o meu silêncio dança, fazendo dançar o meu ciúme, a minha solidão, a minha mágoa. A minha cabeça também entra na dança, sinto vertigens. (...) Dançar a derrota do meu adversário. Dançar na festa do meu aniversário. Dançar sobre a coragem do inimigo. Dançar no funeral do ente querido. Dançar à volta da fogueira na véspera do grande combate. Dançar é orar. Eu também quero dançar. A vida é uma grande dança" (CHIZIANE, 2004 p. 16).

Desta forma, acreditamos que o projeto literário ficcional de Paulina Chiziane vem sendo construído a partir de uma junção bem sucedida entre práticas culturais performativas autóctones e a construção de tramas feitas por passos e ritmos de e sobre as mulheres. Assim, contar, cantar e dançar tornam-se ações primordiais para quem deseja recriar, via texto literário, algumas encenações do cotidiano histórico, social, político, cultural e afetivo moçambicano.

Em *O alegre canto da perdiz*, a metáfora do canto formador, já apresentada no título, confirma-se ao longo da narrativa numa tentativa de mostrar a criação do espaço africano moçambicano, não a partir da entrada e da ação colonizadora portuguesas, mas da feitura milenar de uma África ancestral, como berço da humanidade. Nesta bem sucedida tentativa de recontar a história africana com um olhar autóctone, por mais de uma vez, a narradora insere, no decorrer da trajetória de uma família de mulheres (Serafina, Delfina, Maria das Dores e Maria Jacinta), vivendo as vicissitudes dos tempos da Guerra Colonial e da Guerra Civil, a cosmogonia de um território mítico, que se mistura com a realidade social e familiar dos personagens.

Longe de querer construir uma espécie de oásis em meio à secura e à violência das guerras, a recuperação de lendas e mitos originais confere ao texto de Chiziane a sua posição de contadora de histórias, preocupada com uma memória cultural comprometida com as questões femininas. Neste sentido, vale a pena lembrar um pequeno momento do romance, onde Delfina e sua filha Maria Jacinta se desentendem porque a mãe entregou a filha virgem a Simba, um mago indiano, seu antigo cafetão nos cais de Moçambique, responsável pelas magias e feitiços utilizados para prender amorosamente o comerciante português Soares. Declarada a guerra entre as duas, a voz narrativa recupera uma das lendas de criação do mundo a partir da ação efetiva e ativa do sujeito feminino:

> A história se repete. As lendas antigas se reproduzem e se materializam. Lendas dos tempos em que Deus era uma mulher e governava o mundo. Era uma vez...
> Há muito, muito tempo, a deusa governava o mundo. De tão bela que era, os homens da terra inteira suspiravam por ela. Todos sonhavam fazer-lhe um filho. A deusa, tão maternal e tão carinhosa, jurou satisfazer o desejo de todos os homens do mundo. Mandou dizer, pela voz do vento, que numa noite de lua haveria dança. Que ela desceria à terra no seu carrossel dourado para que as mãos humanas pudessem, finalmente, conhecer a macieza da sua pele. O momento chegou. Banhou-se, perfumou-se e usou os melhores unguentos. Subiu ao pico dos Montes Namuli, tirou o manto e dançou. Nua. Para que todas as mulheres invejassem os seus encantos. Chamou os homens um a um e agraciou-os com sua divina dança. Engravidou de apenas um, afinal não tinha poderes para parir o universo inteiro. A descoberta dos seus limites foi fatal. Todos ficaram a saber que afinal a deusa era uma mulher banal e o divino residia no seu manto de diamantes. Descobriram ainda que era feita de fragilidade e tinha a humildade de uma criança. Os homens sitiaram-na. Roubaram-lhe o manto e derrubaram-na. Tomaram o seu lugar no comando do mundo, condenando todas as mulheres à miséria e à servidão.
> Esta é a origem do conflito entre o homem e a mulher. É por isso que todas as mulheres do mundo saem à rua e produzem uma barulheira universal para recuperar o manto perdido. (CHIZIANE, 2008, p. 220-221)

Não será difícil, portanto, observar que os mitos matriciais, contextualizados na Zambézia, região do Norte de Moçambique, mais especificamente nos montes Namuli, para onde convergem todos os personagens, sobretudo Delfina, a grande Mãe, Maria das Dores e Maria Jacinta, as filhas negra e mulata, respectivamente, e o José dos Montes, aquele que leva a marca do espaço feminino no seu sintagma identificador, ratifiquem, na trajetória ficcional tecida ao longo de duas guerras, a proposta de ler e de operar uma "necessária actualização dessa componente fundamental da História da África, isto é, do seu continente como berço da humanidade" (NGOMANE, 2008, p. 341).

No entanto, tal gênese africana da humanidade não exclui as tensões de uma fratura babélica, onde as separações e as misturas étnicas e rácicas se dão quase sempre num cenário tenso e de difícil convívio. Daí que exista no plano ficcional dois grupos em constante atrito: de um lado, aqueles que defendem uma resistência pela presença dos antigos ritos tribais, como a avó Serafina; e de outro, aqueles que procuram na assimilação colonial uma saída de sobrevivência num *status quo* branco, como são os casos de José dos Montes (que se torna soldado e assassino do poder colonizador) e da própria Delfina (que, depois de se casar com um negro assimilado, torna-se amante de um português. Das duas uniões nascem duas filhas: uma negra e outra mulata).

Inquietante e instigante, este romance de Paulina Chiziane traz à tona temas de teor histórico-social que estão profundamente entranhados na origem da própria construção do espaço nacional e, consequentemente, da própria noção identitária de moçambicanidade. Assim, situações conflitantes como a poligamia gratuita masculina, o casamento prematuro e como moeda de transação financeira, a prostituição infantil, a mistura de raças e a difícil convivência social de seus protagonistas, são revisitadas com um olhar, por vezes, acidamente crítico e cortante, sem rodeios e sem perder de vista a importância que o questionamento destes tópicos pode trazer para a compreensão do presente moçambicano.

O canto da perdiz, neste sentido, funciona como uma espécie de ligação entre dois eixos: um mítico, onde repousa a paisagem original e milenar de uma África feminina, telúrica e mítica; e outro (ficcionalmente, é claro) referencial, onde encontram-se as mulheres de seguidas gerações, em meio a um cenário colonial e pós-colonial, marcado por guerras, separações, pactos desfeitos, promessas não cumpridas, choques e conflitos culturais.

> Dizem que tudo aconteceu como num conto de fadas. Dizem que uma certa noite incubava os mistérios do mundo e o planeta girava numa velocidade nova. Na densa escuridão ouviu-se uma perdiz com forma de mulher cantando gurué, gurué! O mundo inteiro se espantou porque só as corujas cantam de noite. O canto da perdiz numa noite sem lua era mau agouro. Muitos abandonaram os quartos, e com tochas acesas tentaram iluminar o céu para testemunhar o insólito. Viram uma imagem difusa muito perto das nuvens. Seria mesmo perdiz?
> Era uma mulher com voz de perdiz, ululando triunfos no miradouro do mundo, dançando nua no ponto mais alto do monte. Espalhando pela atmosfera cheiro de erotismo, de sexo, cheiro de pornografia cafreal. Os olhos do mundo perguntaram ao mesmo tempo:
> – Quem és tu que galgas as encostas do monte com a leveza da luz e ululas triunfos nas montanhas de glória?
> – Eu sou Delfina, a rainha! (CHIZIANE, 2008, p. 222)

Confirma-se, portanto, aqui a proposta pauliniana de que, nas suas obras, "ficção e realidade caminham de mãos dadas" (LABAN, 1998, p. 973), posto que o tecido social, representado por Delfina e suas inquietações, são absorvidos pelo universo mítico do canto e da formação do território nacional. Daí que a célula familiar de José dos Montes, Delfina, Maria das Dores e Maria Jacinta pode ser bem entendida como um micro-cosmos formador da identidade moçambicana. Nem sempre conviver entre dois espaços torna-se uma atitude de fácil trânsito. Neste sentido, Maria Jacinta, a filha mulata, que se casa dentro dos princípios brancos e europeus, que renega a mãe preta e que nutre um duplo ressentimento contra o pai preto, que não a fez genuinamente negra, e o pai branco, que lhe imputou uma condição híbrida, constitui uma espécie de exemplo daqueles "personagens-pêndulos", na feliz expressão de Silviano Santiago, posto que ela também, enquanto mulata, "oscila(m) entre um lugar e o outro, sem pertencer(em) *definitivamente* a um ou outro lugar" (2006, p. 204). Através dela, portanto, configura-se a problematização do mestiço e da representação multicultural.

O convívio entre diferentes etnias e culturas distintas, sobretudo a dos negros e a dos brancos, não é revisitado com um olhar laudatório e pacífico. Ao contrário, renegar as tensões geradas por esta, muitas vezes, difícil coabitação significaria anular a própria perspectiva de sua origem identitária. Por outro lado, simplesmente corroer negativamente tais prerrogativas poderia acarretar num jogo nocivo de hierarquias etnocêntricas. Daí que a aposta da autora recai sobremaneira numa espécie de epicidade feminina, onde as origens, os mitos formadores e a sua relação especular com uma realidade mais próxima do contexto social contemporâneo moçambicano constituem elementos fulcrais para a criação de universos e paisagens identitárias e para as constantes reflexões que estes suscitam, tanto em leitores iniciados nos ritos africanos quanto em leitores leigos deste cosmos.

De epicidade feminina falamos deste *O alegre canto perdiz*, por conta exatamente da presença de vozes femininas que retomam questões fulcrais para a compreensão da identidade moçambicana. São as vozes de Serafina, Delfina, Maria das Dores e Maria Jacinta que se coadunam à voz da narradora, ela também uma espécie de partícipe do trânsito de suas personagens, dividas entre tensões coloniais e pós-coloniais, entre presenças multiculturais, por vezes, em atrito e quase sempre sem uma fácil consonância entre elas, entre problemas das mais variadas ordens, sobretudo, os de ordem familiar, social e afetiva.

No entanto, sem deixar-se cair em armadilhas de um pessimismo amargo, a narradora procura valer-se da sabedoria de uma das personagens de sua trama, a da esposa do régulo, uma velha senhora, "exímia contadora de histórias", que "sabe as circunstâncias exactas em que deve usar uma imagem e outra. O que deve ser omitido e o que deve ser dito" (CHIZIANE, 2008, p. 21). Com esta personagem, parece a narradora aprender que "contar uma história significa levar as mentes no vôo da imaginação e trazê-las de volta ao mundo da reflexão. Por isso impõe uma pausa. E suspense." (CHIZIANE, 2008, p. 21-22).

E como numa suspensão do tempo e do espaço, a voz da velha senhora ecoa no último capítulo, onde há a cena de uma mãe com o seu filho, cantando para ele um canção de ninar e embalando, através do seu canto, os passos do pequeno ser. Assim, no limiar do romance, a narradora vai buscar a fala da velha senhora, esposa do régulo, entoada nos capítulos iniciais. Ensina-nos ela que "longe é o além para onde muitos partem e deixam eternas saudades. O longe é gêmeo do perto, tal como

o princípio é gêmeo do fim. Porque tudo muda na hora da meta. O ali será aqui, na hora da chegada. O futuro será presente. O amanhã será hoje. (...) Mas como é que tudo começou? Começou ou terminou? Na vida nada é princípio, nada é fim. Tudo é continuidade." (CHIZIANE, 2008, p. 22-27).

E assim, como que em suspensão, ressoa o alegre canto de Paulina Chiziane, esta sedutora contadora/cantadora de histórias, deixando em aberto outras aventuras por vir, de mulheres sim, mas sobretudo, de seres humanos em busca de suas origens, de suas identidades e de seus cantos originais.

Referências bibliográficas:

Brandily, M. (1997). *Introduction aux musiques africaines*. Paris: Cité de la musique / Actes Sud.
Chabal, P. (1994). *Vozes moçambicanas*. Lisboa: Vega.
Chiziane, P. (2003). *Balada de amor ao vento*. Lisboa: Caminho.
- (2004). *Niketche*. São Paulo: Companhia das Letras.
- (2008). *O alegre canto da perdiz.* Lisboa: Caminho.
- (2004b). "Ser escritora é uma ousadia!!!". Entrevista ao *Maderazindo. Revista Literária Moçambicana*, [http:www.maderazinco.tropical.co.mz]. (consultado na internet em 01/09/2004).
Dicionário Grove de Música. (1994). Trad.: Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
Lopes, N. (2005). Kitábu. *O livro do saber e do espírito negro-africano*. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio.
Mata, I. (2000). Paulina Chiziane: uma coletora de memórias imaginadas. *Metamorfoses*, 1, 135-142.

A invenção do Brasil urbano segundo a óptica das músicas de boiadeiro da dupla Tião Carreiro e Pardinho

Jean Carlo Faustino
UNICAMP
jeancarlofaustino@gmail,.com

Resumo: Este texto tem como objetivo apresentar uma análise preliminar das canções que tratam do imaginário de peão-boiadeiro, realizada com base nas modas de viola da notória dupla de música caipira "Tião Carreiro e Pardinho" - hoje falecida, mas que fez muito sucesso nas décadas de sessenta, setenta e oitenta do século XX. A análise pretende mostrar como o conteúdo das letras revela os dilemas e tensões decorrentes do processo de transformação social conhecido como êxodo rural brasileiro, ao mesmo tempo em que corresponde a uma elaboração ficcional dos compositores e intérpretes. Este recorte do tema da "vida de peão-boiadeiro" nas músicas da dupla em questão corresponde a um terceiro momento de uma pesquisa mais ampla sobre as músicas de origem folclórica desta dupla.

Palavras-chave: êxodo; rural; música; caipira; viola

1. Introdução e Objetivos

> "No entanto, é a música caipira – e a regional, por extensão – o espaço consagrado para o exercício produtor e reprodutor de uma memória sobre peões, boiadeiros e condutores atados ao mundo idílico rural." (LEITE, 2003, p.18)

"Tião Carreiro e Pardinho" é uma das duplas de maior sucesso da chamada música sertaneja tradicional ou música caipira de raiz.

Hoje já falecida, a dupla teve uma carreira de quase três décadas num período que correspondeu ao êxodo rural brasileiro e às consequentes transformações sociais. Estudar suas músicas implica, portanto, em se debruçar sobre um tipo de registro dos dilemas e das questões vivenciadas neste importante momento da vida nacional quando então se "inventou" o Brasil urbano.

Certamente, as duplas caipiras receberam as pressões advindas da indústria cultural na qual elas conquistaram seu renome. Mas, como destaca Theodor Adorno que teorizou sobre as regras da indústria cultural na música, os momentos de autonomia do compositor também fazem parte dessas regras:

> "Na produção musical há momentos como o da autonomia da exigência expressiva e principalmente o da lógica do objeto, respeitada pelo compositor, que se devem distinguir das leis da produção de bens para o mercado, leis que entretanto estão presentes durante toda a época burguesa e se infiltram veladamente até nos momentos estéticos mais sublimes. A tensão entre os dois momentos é essencial na esfera da produção musical". (ADORNO, 1991, p. 264)

Assim, se analisarmos o conjunto completo de canções da dupla "Tião Carreiro e Pardinho", que corresponde a aproximadamente 38 LPs (long plays) gravados pela dupla entre os anos de 1961 e 1988, podemos perceber como algumas músicas (e mesmo as roupas e capas de discos) recebem influência das demandas do mercado musical. Neste sentido, algumas canções aproximam-se de estilos musicais que não são próprios da origem folclórica paulista e mesmo brasileira

com exceção, porém, de um conjunto de quatro discos, produzidos exclusivamente com Modas de viola – estilo musical próprio do folclore paulista.

Portanto, com a preocupação de tratar de canções que tivessem um vínculo maior com as tradições folclóricas da música paulista e que estivessem, consequentemente, mais próximos afetivamente e comprometidos com a população de migrantes que se transferiam da área rural para as cidades de São Paulo, este trabalho de pesquisa tem como recorte principal este conjunto de quatro discos que reúne, portanto, o principal acervo das Modas de viola da dupla em questão.

Composto por doze músicas cada, os discos formam um conjunto de 48 músicas, a serem analisadas com a hipótese de que elas revelam os dilemas e as propostas de adequações à nova ordem social com o pressuposto, portanto, de que o estilo de vida, de se formar e de se realizar enquanto ser social era diferente na região rural em relação à nova realidade social e econômica a que esses migrantes adentravam a partir do êxodo rural.

Com este objetivo e recorte de pesquisa, o trabalho de análise das letras dessas músicas vem sendo realizado a partir da seleção de temas comuns sugeridos pelas próprias canções. Assim, a primeira análise deste objeto de pesquisa foi realizada com base nas canções que tratavam da agricultura cafeeira (FAUSTINO, 2007) enquanto que a segunda se ocupou com aquelas canções que tinham os relacionamentos amorosos como tema central (FAUSTINO, 2008).

Neste texto, que representa o terceiro momento desta análise, o recorte será o das canções que tem como central a vida de boiadeiro e que representam um número significativo no conjunto das obras selecionadas, suficientes para se gravar um disco (LP) inteiro.

2. Prelúdio

As canções aqui analisadas foram todas extraídas do seguinte conjunto de discos da dupla "Tião Carreiro e Pardinho":

- "Modas de viola classe A", gravado em 1974;
- "Modas de viola classe A (volume 2)", gravado em 1975;
- "Modas de viola classe A (volume 3)", gravado em 1981;
- "Modas de viola classe A (volume 4)", gravado em 1984.

O conteúdo desses discos corresponde em parte a canções gravadas anteriormente em outros discos. No entanto, dado a presença de canções inéditas, esses discos não podem ser encarados apenas como coletâneas, mas, sim, como uma seleção de canções com integridade estética dado pelo estilo musical.

Uma primeira audição desses discos revelou a presença de treze canções que se relacionavam à vida de peão-boiadeiro. No entanto, duas delas não são tratadas aqui porque uma análise mais sistemática das letras revelou que o tema principal não é propriamente o estilo de vida de boiadeiro, mas, sim, o próprio boi. No caso, em particular, o "boi cigano" presente em duas canções homônimas, porém diferentes: a primeira, presente no disco de 1981; e a segunda, no disco de 1984. Assim, optei por deixar a análise dessas duas canções para ser feita posteriormente quando for tratar exclusivamente das músicas com o tema comum do boi.

Excluídas essas duas canções sobraram, portanto, onze. A elas, entretanto, tive que acrescentar outras duas canções que não fazem parte desses discos, mas que haviam sido gravadas anteriormente pela dupla e que estão, intrinsecamente, relacionadas com as demais músicas – não somente por serem modas de viola, mas também porque retomam o enredo da canção "Ferreirinha" presente no conjunto das dez músicas relacionadas. São elas: "Irmão do Ferreirinha", presente no disco "Boi Soberano" de 1966; e "Companheiro do Ferreirinha", presente no disco "Em Tempo de Avanço" de 1968.

Com o objetivo de facilitar a exposição da presente análise, estas treze canções foram divididas em três grandes grupos que correspondem a três diferentes momentos ou maneiras de se encarar as transformações sociais decorrentes do êxodo rural. Esses grupos são:

- A Era de Ouro: composta por sete músicas cujas letras enfatizam o passado de honra e dignidade dos boiadeiros;
- O Amor e a Boiada: composta por três músicas cujas letras narram os encontros amorosos sempre ocorridos no exercício do transporte de boiada;
- O Fim da Epopéia: composta por três músicas que reconhecem claramente o fim da era dos boiadeiros diante das transformações sociais e que, aparentemente, apontam caminhos para se enfrentar as mudanças dos novos tempos.

3. A Era de Ouro

As músicas deste primeiro grupo foram selecionadas por terem um traço comum: suas letras narram a vida de boiadeiro enfatizando seu passado glorioso com destaque especial para os valores tradicionais presentes nas relações de amizade, na formação do boiadeiro e no exercício da profissão.

As canções que compõe esse primeiro grupo e que serão tratadas a seguir são as seguintes:

- Ferreirinha;
- Companheiro do Ferreirinha;
- Irmão do Ferreirinha;
- Boiadeiro Punho de Aço;
- Arreio de Prata;
- Travessia do Araguaia e;
- Velho Peão.

3.1. Ferreirinha

A canção "Ferreirinha", composta por Carreirinho, encontra-se no disco "Modas de viola classe A" de 1974. Ela faz parte de uma espécie de trilogia composta por outras duas modas de viola também gravadas pela dupla: "Irmão do Ferreirinha" e "Companheiro do Ferreirinha".

A canção "Ferreirinha" conta a história de dois boiadeiros que trabalhavam junto nesta mesma profissão desde a mais tenra idade e que foram contratados para resgatar um boi bravo que havia fugido. Na partida para a realização do trabalho, Ferreirinha montava um cavalo também bravo e seguia, por isso, muito cismado. Na busca pelo boi, os dois amigos se separaram. Passa-se o tempo e o amigo do Ferreirinha, narrador da história, não consegue encontrar o boi fugido e nem tampouco seu amigo. Somente depois de ver o cavalo do Ferreirinha que vinha sem arreio, o amigo encontra-o morto - caído no pasto.

Então, para não deixar o corpo do Ferreirinha no mato, que poderia ser devorado pelos animais selvagens, o amigo e narrador da história prende o corpo do amigo morto ao seu e segue num só cavalo até o povoado, chegando somente no fim da noite para entregá-lo às autoridades.

Depois da morte do Ferreirinha, o amigo entristeceu-se muito com a perda até ao ponto de deixar de ser boiadeiro como se sua vocação tivesse então esvanecido. E ainda "hoje", nos diz o personagem-narrador, ele carrega a lembrança daquela difícil tarefa que fizera para proporcionar ao amigo falecido um enterro digno.

Como se vê, trata-se de uma amizade surgida no exercício da profissão de boiadeiro e com bases sólidas já que a difícil e desagradável tarefa de carregar o cadáver do amigo, amarrado ao próprio corpo, representa um gesto de consideração que jamais poderia ser retribuído.

3.2. Companheiro do Ferreirinha

A segunda canção que compõe a trilogia das canções referentes à "Ferreirinha" é a que recebeu o nome de "Companheiro do Ferreirinha". Composta por Pinheirinho e Geraldo Galdino, esta música encontra-se no disco "Em Tempo de Avanço", de 1968.

Chamo-a segunda não propriamente pela ordem cronológica do seu surgimento na discografia da dupla, mas devido ao seu enredo que pressupõe os fatos ocorridos na canção anteriormente tratada.

Assim, se, por um lado, a canção "Ferreirinha" narra a morte deste peão-boiadeiro, por outro lado, a canção "Companheiro do Ferreirinha" narra o retorno do amigo do Ferreirinha ao campo em que aquele havia morrido com o objetivo de completar o trabalho para o qual eles haviam sido contratados: o de recuperar o boi bravo que havia fugido.

Por não ter outro cavalo disponível, o amigo, mais uma vez narrador da história, segue naquele mesmo que havia causado a morte do Ferreirinha. Com cuidado redobrado, por saber quão bravo era o potro, o amigo lhe doma na espora e segue sozinho para o mesmo campo a procura do tal "boi arribado".

Encontrando, finalmente, o boi fugido, o peão tem trabalho redobrado para lidar, simultaneamente, com a braveza dele e do cavalo que montava. Com a noção de que concluir o trabalho era uma questão de honra, no sentido de manter o renome de boiadeiro competente dele e do amigo Ferreirinha, ele cumpre o trabalho e traz o boi de volta.

No entanto, depois de entregar o boi, o amigo do Ferreirinha volta ao local onde este havia morrido e, chorando de saudade, ali finca uma cruz onde escreve uma frase com sua própria faca: "descansa em paz Ferreirinha que a empreitada terminei".

Embora a cena final da narrativa seja comovente, a sua força advém não somente do gesto simbólico de fincar a cruz no campo onde o amigo morreu, mas, sobretudo devido à atitude corajosa do amigo - executada para manter a dignidade e o renome seu e do Ferreirinha. Trata-se, em suma, de mais um gesto em prol de uma amizade verdadeira e nobre, visto que o amigo não pode mais lhe retribuir.

3.3. Irmão do Ferreirinha

A terceira e última canção que compõe a trilogia do Ferreirinha recebeu o nome de "Irmão do Ferreirinha". Composta por Carreirinho e Teddy Vieira, esta música encontra-se no disco “Boi Soberano”, de 1966.

Chamo-a de terceira canção da trilogia não devido à data de surgimento na discografia da dupla em questão, pois, das três músicas da “trilogia”, ela foi a primeira a ser gravada por "Tião Carreiro e Pardinho" o que sugere, portanto, que as músicas “Ferreirinha” e “Companheiro do Ferreirinha” haviam sido gravadas anteriormente por outras duplas de música caipira.

Chamo-a, portanto, de terceira canção da trilogia porque sua narrativa pressupõe os fatos descritos nas outras duas canções: a morte do Ferreirinha, descrita na canção “Ferreirinha” e a venda do cavalo do Ferreirinha, o que ainda não havia acontecido na canção “Companheiro do Ferreirinha” dado que este o utiliza para voltar ao campo em que o amigo havia morrido.

Pela narrativa desta música fica-se sabendo que o cavalo bravo que havia matado o Ferreirinha agora havia se tornado cavalo de rodeio com uma fama tal que seu dono havia divulgado um desafio no jornal: dez contos de réis para o peão que conseguisse montá-lo.

Ao ler o desafio no jornal, o narrador-personagem, diz que não arriscaria a vida pelo dinheiro. Mas, fica motivado por saber que o tal potro era o que tinha matado o Ferreirinha. Seu intento, então, passa a ser o de vencer o desafio de montar no cavalo com a intenção de, com o dinheiro do prêmio, mandar construir um túmulo para o falecido amigo. "É o derradeiro presente que darei ao Ferreirinha", diz ele.

Depois de descrever o quão bravo estava o cavalo e os peões que ele já havia derrubado, o narrador diz que conseguiu não somente suportar os pulos do cavalo como domá-lo nas esporas conduzindo-se, nele, para receber o prêmio no palanque. Quando lhe perguntam o seu nome, ele responde simplesmente: “eu vim lá do Espraiadinho, sou irmão do Ferreirinha”.

Aqui, no entanto, um pequeno enigma. Por ser irmão do Ferreirinha, este narrador-personagem não deveria, a princípio, ser aquele mesmo personagem que, na música "Ferreirinha", tinha salvado o cadáver do amigo dos animais selvagens e nem tampouco o personagem que na segunda música, "Companheiro do Ferreirinha", foi cumprir com o trabalho encomendado para lhe preservar o renome. E se digo que não deveriam ser o mesmo personagem é porque um se diz irmão, enquanto o outro é apenas companheiro.

No entanto, em determinado trecho da música "Irmão do Ferreirinha" o personagem diz reconhecer o cavalo assim que lhe vê, e é justamente aí que se encontra o enigma, pois por este pequeno indício e também pelo fato de conseguir domar o cavalo como fizera o personagem de “Companheiro do Ferreirinha”, minha hipótese é a de que o irmão do Ferreirinha, aqui, é o mesmo que havia feito os outros gestos em consideração ao amigo nas outras músicas. E se ele diz que era o "irmão do Ferreirinha" é porque podia assim se considerar como tal devido à sua amizade ou porque talvez sempre o fora, embora isso não tivesse sido explicitado anteriormente.

Mas, independentemente deste pormenor meramente especulativo o importante aqui é destacar este traço da destreza na profissão como sendo elemento chave relacionado à profissão de peão boiadeiro. Mais do que isso, é esta destreza também que permite gestos altruístas em prol de uma amizade desenvolvida, como outros aspectos da vida de boiadeiro, no exercício da profissão. E como se verá adiante, estas não são as únicas músicas que tratam desses aspectos – tanto na destreza quanto do altruísmo no exercício da profissão.

3.4. Boiadeiro Punho de Aço

"Boiadeiro Punho de Aço", composição do próprio Tião Carreiro com Teddy Vieira, encontra-se no disco "Modas de Viola Classe A - volume 2" de 1975. Mas, antes de ser gravada neste disco, ela havia sido a primeira música gravada pela dupla "Tião Carreiro e Pardinho", em 1956, em 78 rpm quando ainda não existia o long play (LP).

A exemplo de "Ferreirinha", esta canção também traz a narrativa de alguém que começou a se formar na profissão de boiadeiro desde a mais tenra idade sendo acompanhado de perto pelo pai, que lhe havia propiciado muito mais do que o conhecimento nas técnicas da profissão: com máximas morais, ele lhe havia ensinado a se preparar para o mundo que o esperava fora da fazenda quando ele alcançasse a idade em que sairia de casa.

Quando completa vinte anos, o jovem boiadeiro então se despede do pai para tomar lugar numa comitiva de boiadeiros dando, assim, início à sua profissão com a qual iria "conhecer o mundo". Na despedida, o pai lhe dá um abraço e lhe presenteia com o seu próprio laço, como um prêmio merecido pelo talento que o filho havia desenvolvido nesses anos de preparação.

Passado algum tempo, depois de viajar com a comitiva de boiadeiros ganhando fama e dinheiro, o jovem começa a viagem de volta para a casa do pai. No caminho, porém, durante a noite, ele ouve o grito de alguém que estava se afogando no rio. Utilizando-se do seu talento ele consegue laçar o peão por um dos seus braços antes deste afundar nas águas e, ao trazê-lo até a margem, seu coração se faz em pedaços ao constatar que o peão que ele tinha salvado não era outro senão o próprio pai.

A princípio, esta música parece dar continuidade ao tema da gratidão - expresso anteriormente nas canções referente ao "Ferreirinha". Afinal de contas, o filho está retribuindo, da melhor maneira, todo o cuidado e zelo que o pai tivera com ele. Mas, dado o fato de que o filho não sabia que era o pai que ele salvava, há que se considerar que os valores aqui representados talvez sejam outros.

Possivelmente, o que a música está destacando é a importância de se fazer o bem e como o bem feito a um estranho pode redundar numa atitude que traz algo de benéfico não somente para alguém muito próximo como também para a própria pessoa que o faz. Ou talvez revele outro valor moral cuja dificuldade de definir revele justamente a distância que nos separa do contexto cultural em que a música foi composta e de valores tradicionais que hoje parecem não mais ser comuns na sociedade atual.

Não resta dúvida, porém, que em sua narrativa há um elemento de transcendência, de algo espiritualmente elevado. Enfim, algo próximo daquele "senso de beleza" de que fala Antônio Cândido no seu conhecido texto "Direito à Literatura":

> "O processo [de humanização] que confirma no homem aqueles traços que reputamos essenciais, como o exercício da reflexão, a aquisição do saber, a boa disposição para com o próximo, o afinamento das emoções, a capacidade de penetrar nos problemas da vida, o senso de beleza, a percepção da complexidade do mundo e dos seres, o cultivo do humor. A literatura desenvolve em nós a quota de humanidade na medida em que nos torna mais compreensivos e abertos para a natureza, a sociedade, o semelhante." (CANDIDO, 1995)

Importa também destacar aqui a relação de continuidade desta canção em relação à do "Ferreirinha": a preparação para a profissão de boiadeiro desde a mais tenra idade e a vocação para se fazer o bem, mesmo quando só há Deus como testemunha, motivado unicamente pelo sentimento de que esta é a atitude correta.

3.5. Arreio de Prata

"Arreio de Prata", composição de Teddy Vieira, Roque José de Almeida e Mário Bernardino, encontra-se no disco "Modas de viola Classe A - volume 4", de 1984. Sua composição é bem mais antiga que a data em que foi gravada pela dupla em questão visto que um dos compositores, Teddy Vieira, havia morrido nove anos antes do lançamento deste disco.

"Arreio de Prata" tem uma narrativa centrada na história de um menino, filho de criação de um boiadeiro que é, por este, levado num transporte de boiada ao Mato Grosso.

A narrativa nos diz que o menino ia orgulhoso num cavalo que ele mesmo amansou e utilizava o arreio de prata que tinha ganhado num rodeio - supostamente como prêmio por seu talento assim como o "Boiadeiro Punhos de Aço" havia ganhado seu laço. Portanto, apesar da pouca idade, há indícios evidentes de que o "menino" já possuía destreza na arte de montar – um requisito, obviamente, para a profissão de boiadeiro.

No entanto, o senhor Oscar Bernardino, pai adotivo do menino e chefe da comitiva, recomendava para que os boiadeiros o vigiassem de perto nesta experiência que representava, para ele, uma espécie de formatura, isto é, de ingresso na

arte de tocar boiada.

A recomendação, para que os boiadeiros mais experientes zelassem pela segurança do menino, estava fundamentada nas possibilidades de imprevistos que o chefe da comitiva, como boiadeiro experiente, sabia que poderia ocorrer. Dentre os quais se destaca o estouro da boiada que acaba acontecendo.

Na tentativa do menino de tentar conter o estouro da boiada, a barrigueira do arreio do seu cavalo se parte jogando-o no chão e levando-o, assim, a morrer pisoteado pelo gado. Então, de maneira análoga ao ocorrido na música "Companheiro do Ferreirinha", o pai adotivo faz uma cruz no local da morte do jovem boiadeiro com uma inscrição na qual se lê "aqui jaz um domador, que apesar da pouca idade nem um peão com ele se igualou".

E o arreio de prata, que era o motivo de orgulho do menino, é enterrado com ele em reconhecimento à sua destreza que, infelizmente, não foi suficiente para sobreviver ao temido imprevisto do estouro da boiada.

Em relação às canções anteriormente tratadas, “Ferreirinha” e “Boiadeiro Punho de Aço”, esta tem em comum o destaque para a importância da destreza nas técnicas próprias de peão-boiadeiro como requisito para o exercício da profissão ao mesmo tempo em que chama a atenção para a importância da experiência na condução da boiada como algo necessário para saber lidar com os imprevistos e perigos da atividade. Ao mesmo tempo, revela também a necessidade do companheirismo entre os boiadeiros e a honraria prestada a um “igual” que caiu no exercício da profissão.

Alguns desses aspectos, em particular a importância no conhecimento das técnicas e da experiência acumulada no exercício, voltarão a aparecer na próxima canção a ser tratada.

3.6. Travessia do Araguaia

"Travessia do Araguaia", composta por Dino Franco e Décio dos Santos, encontra-se presente no disco "Modas de Viola Classe A - volume 2", de 1975.

Assim como na canção anterior, "Arreio de Prata", esta traz também a presença de um jovem inexperiente nos riscos envolvidos no transporte de boiada.

Para atravessar a boiada por este rio que faz divisa entre o Estado do Mato Grosso e Goiás, e que é conhecido por ter piranhas, o chefe da comitiva se utiliza da seguinte técnica: ferir um boi velho e jogá-lo n´água para, assim, atrair o cardume de piranhas enquanto o resto da boiada pode passar ilesa.

Na travessia, o velho boiadeiro que era o chefe da comitiva, procura tranquilizar o moço inexperiente que, pela primeira vez, fazia a travessia do Araguaia. Mas, este se mostra indignado com o método, a seu ver, cruel de sacrificar um boi velho para viabilizar a passagem da boiada pelo rio. A isto, porém, o velho e experiente peão responde com uma máxima de fundo religioso: "aprenda esta verdade: que Jesus também morreu pra salvar a humanidade".

Com esta explicação, o método deixa então de ter a conotação de barbárie para ser compreendido como o sacrifício que um faz para salvar os outros – algo análogo ao exemplo de Cristo. Pode-se, evidentemente, argumentar que o sacrifício aqui, do boi velho, não foi voluntário como o de Cristo, mas o fato é que a analogia da morte do boi com algo sagrado expressa o sentimento de respeito para com aquele que morre.

E assim como nas músicas anteriores, a máxima final, ditada pelo chefe da comitiva, uma espécie de "moral da história" é registrada numa cruz. Desta vez, porém, não numa cruz real à beira da estrada, mas, sim, na cruz imaginária sugerida pela fé cristã.

Além dessa semelhança com as outras músicas de boiadeiro aqui já tratadas, através dessas máximas que parecem sintetizar a moral da história da narrativa, esta música chama novamente a atenção não só para o conhecimento e expertise necessária à profissão do boiadeiro acrescentando-lhe a particularidade de que ela se acumula com o passar dos anos. De modo que, neste contexto, um "velho boiadeiro", pela sua sabedoria e experiência, ocupa um lugar de respeito e destaque dando ordens severas e contando com a obediência dos outros peões.

Uma consequência interessante deste modo de funcionar do mundo tradicional, onde o bom exercício da profissão depende da experiência, é que as pessoas mais velhas e, portanto, mais experientes tendem, em teoria, a ser respeitadas e estimadas por terem uma sabedoria, ou seja, algo de fundamental para ensinar cuja prática depende o bom resultado do trabalho coletivo. Este detalhe é um dos que devemos ter em mente ao lermos a narrativa da próxima canção a ser analisada.

3.7. Velho Peão

"Velho Peão", composição de Teddy Vieira e Sulino faz parte do disco "Modas de Viola Classe A", de 1974.

Esta música tem como narrador-personagem um velho que um dia já foi boiadeiro, mas que, no tempo presente, começa a sentir o peso dos anos e a morte lhe rondando. Ele passa então a se lembrar do seu passado de peão-boiadeiro. Porém, não com saudade, mas nervoso porque nada lhe restou do passado glorioso, nem sua profissão, nem sua força, sua amada, e tampouco sua dignidade.

Depois dessas lembranças amargas, ele reflete sobre as causas do seu presente infeliz argumentando que isto ocorre porque ele não pensou na velhice, isto é, não se preparou financeiramente para ela. Quando então se viu velho e doente, teve que ser amparado por um filho cuja nora não se agrada da sua presença.

Nesse contexto de desprezo generalizado em que vive, o sentimento de afeto do neto lhe traz lágrimas aos olhos e o faz comparar o passado, quando ele era o chefe dos peões, com o presente no qual ele já não dá conta nem com o peso do seu antigo laço de boiadeiro.

Antes de encerrar seu lamento, o velho boiadeiro pede a Deus que este lhe conceda o perdão dos seus antigos companheiros, boiadeiros, pelas faltas cometidas e afirma que, quando morrer, deseja ser "enterrado na sombra de um angiqueiro, pra ouvir de quando em quando, as boiadas ali passando e os gritos dos boiadeiros."

Um dos aspectos curiosos desta moda de viola, talvez a mais bela e tocante de todo o conjunto aqui em questão, é que a profissão de boiadeiro é a única coisa capaz de dar sentido à vida e a morte do seu narrador. Não podendo morrer como um bravo peão, no exercício da profissão, ele deseja ao menos ser enterrado à beira do caminho para ouvir o barulho da boiada e dos boiadeiros dando a entender que aquilo que deu sentido à sua vida poderá lhe trazer a paz não só depois da morte como, principalmente, o sentido para seus últimos dias.

Portanto, esta canção é talvez a representação máxima do conceito de honra do boiadeiro enquanto sentimento de pertencimento, isto é, de ser aceito como igual pelo grupo. (ELIAS, 1987)

Talvez por ter sido "rei dos peões" ele compreenda que pôde ter cometido faltas, junto a estes, desejando, como um dos últimos desejos em vida, seu perdão para ser novamente aceito - não mais, obviamente, num plano material, mas, sim numa esfera transcendente.

Porém, ironicamente, este sentimento de honra é revelado num presente configurado pela desonra, no qual as pessoas apenas o toleram, ignorando sua sabedoria, acumulada pelos anos de experiência como boiadeiro que, para essas pessoas, não serve pra nada.

Em suma, trata-se, simbolicamente, da síntese do advento da modernidade que vem a romper com a tradição colocando em cheque seus valores e experiências.

4. O Amor e a Boiada

Como se pôde notar, em todas as músicas tratadas até agora, a morte é sempre um elemento presente: a morte do companheiro/irmão do Ferreirinha, a morte do menino do Arreio de Prata, a morte que espreita o velho peão, a que por pouco não acomete o pai do "boiadeiro punho de aço" ou ainda a que é impingida ao velho boi na travessia do Araguaia.

Embora todas as canções destaquem e valorizem os valores tradicionais desta profissão, o fato é que a recorrente presença da morte parece apontar não somente os perigos inerentes neste tipo de trabalho como talvez a morte da própria profissão de boiadeiros.

Outras músicas da dupla ainda tratarão de maneira mais evidente esta decorrência do processo de transformação social. Antes, porém, de tratar delas, debrucemo-nos sobre algumas músicas com narrativas amorosas ligadas às histórias de boiadeiros.

As canções que compõe este grupo são as seguintes:

- Boiada Cuiabana;
- Três Cuiabanas;
- Sabrina.

4.1. Boiada Cuiabana

"Boiada Cuiabana", composição de Raul Torres, está presente no disco "Modas de Viola - Classe A", de 1974. Mas, se trata de uma canção muito antiga, gravada originalmente pela dupla “Raul Torres e Florêncio“ na década de trinta.

Nesta canção, o narrador-personagem é contratado para transportar uma boiada do Mato Grosso. Junto com uma comitiva de boiadeiros, os quais têm seus nomes citados, seguia um menino puxando o cavalo de carga e o narrador-personagem na sua “besta ruana” (mula).

Ele parte da cidade de Lambari, possivelmente no Estado de Minas Gerais, e só depois de trinta dias chega na cidade de Aquidauana no Mato Grosso. Ao chegar em Campo Grande, possivelmente já na viagem de volta, o protagonista resolve entrar num cassino para jogar, uma vez que o dinheiro, presume-se que o pagamento pelo serviço feito, “estava sobrando".

No cassino, uma "linda paraguaia" dele se aproxima. Depois de nove partidas, ele já tinha perdido bastante dinheiro. A mulher, no entanto, lhe faz companhia e pede que ele a leve junto em sua viagem prometendo-lhe uma vida devotada de amor!

Na partida dos peões, ele então traz sua amada na garupa de sua mula. Hoje, já passado o tempo desta narrativa pretérita, ele se diz satisfeito por ter um amor que traz alegria em sua casa.

O primeiro aspecto que chama atenção nesta música, é a presença de um menino novamente como integrante da comitiva de boiadeiros como já tinha sido observado nas canções “Travessia do Araguaia” e “Arreio de Prata”, o que reforça, portanto, a idéia de que a profissão de boiadeiro iniciava-se em tenra idade.

Outro aspecto a se destacar é a precariedade desta conquista amorosa. Embora não exista em nenhum momento da música o menor indício de lamento, o fato é que trazer a amada no lombo da mula de Campo Grande no Mato Grosso até o Estado de Minas Gerais certamente não é a coisa mais confortável, mesmo para os padrões da época. Além disso, encontrar a amada num cassino parece também ser um indício desta precariedade senão uma quimera diante da inviabilidade do amor neste estilo de vida que, apesar da honra, dignidade e glórias, se caracterizava também por ser uma profissão difícil.

Embora a verossimilhança de tal narrativa só possa ser comprovada por um trabalho de história oral, parece-me que a narrativa corresponde muito mais a uma quimera do que a algo que fazia parte da vida de boiadeiro - embora encontros amorosos e flertes fossem possíveis, como sugere a canção a seguir.

4.2. Três Cuiabanas

"Três Cuiabanas", composição de Zé Carreiro e Carreirinho, está presente no disco "Modas de Viola Classe A - volume 2”, de 1974.

Assim como na música "Arreio de Prata", ela tem como protagonista um filho adotivo de alguém que já era boiadeiro. Já a narrativa é centrada num feliz e inesperado encontro amoroso numa viagem de transporte de boiada para o Mato Grosso, assim como na música anterior.

Astuciosamente, o personagem, jovem e solteiro, deixa para mostrar sua destreza na profissão quando, ao adentrar na cidade, vê três mocinhas na janela. Então, ele laça um boi bravo e, de propósito, deixa-o escapar para laçá-lo novamente com o intuito de supostamente mostrar para as meninas como a braveza do animal não era páreo para sua valentia e destreza. E ao que tudo indica, a exibição dá o resultado esperado porque as mocinhas parecem se interessar por ele.

Não há uma indicação explícita de que as três mocinhas da janela fossem filhas do patrão, isto é, da pessoa que havia contratado o trabalho de transporte de boiada. A letra da música diz apenas que elas estavam na casa deste onde, então, o protagonista adentra com seu "jeito cortês", o que se aplica não só no diálogo e elogios inteligentes que faz às moças que o rodeiam no salão de visitas como também posteriormente quando ele, de volta da viagem, se corresponde com elas.

No final da canção, depois dessas trocas de cartas, o boiadeiro se convence a tomar novamente o caminho que conduz à casa dessas três cuiabanas: "Juvilhana, Clarisse e Inês".

Um primeiro aspecto que chama a atenção nesta música é que a exemplo das músicas "Ferreirinha", "Arreio de Prata", “Travessia do Araguaia” e “Boiada Cuiabana” há, aqui, algumas evidências que reafirmam a idéia de que a formação

de boiadeiro tinha início em tenra idade. É o que, por exemplo, se deduz da passagem onde ele se refere ao tio como criador de gado afirmando que nesta "lida também me criei".

Além disso, um aspecto novo que chama a atenção é a sua educação formal mostrando-se alfabetizado o suficiente para se corresponder com as três mocinhas simultaneamente além de apresentar-se com seu "jeito cortês" ao ser recebido pelo patrão no “salão de visitas” onde aplica a sua inteligência ao responder a difícil questão de quais das moças era a mais bonita de maneira polida e astuciosa.

Particularmente, o "jeito cortês" pelo qual o protagonista é conhecido passa a impressão de que esta música atua como uma espécie de "livro de etiqueta e bons costumes", sugerindo a maneira de como se conduzir polidamente a exemplo daqueles manuais analisados por Norbert Elias no seu conhecido "Processo Civilizador". (ELIAS, 1990)

Trata-se, portanto, de uma proposta ainda que embrionária de uma adaptação aos novos tempos através da incorporação dos instrumentos civilizatórios como as boas maneiras, as regras de flerte e até mesmo a alfabetização que permite, ao personagem no contexto da música, se corresponder com as mocinhas.

Outra proposta de adaptação aos "novos tempos", isto é, às novas condições sociais trazidas pelo processo de transformação social da época do êxodo rural, ainda dentro desta linha de narrativas de encontros amorosos nas canções de boiadeiro da dupla em questão, poderá ser observado na próxima música a ser tratada.

4.3. Sabrina

Sabrina, composta por Carreirinho e Zé Carreiro, está presente no disco "Modas de Viola - Classe A" de 1974.

Nesta canção, o protagonista é um boiadeiro que além de chefe dos peões é também o dono da boiada que compra, transporta e vende segundo uma perspectiva que dá indícios da presença de uma mentalidade "moderna", isto é, capitalista, pois a boiada é apenas uma mercadoria.

Surgindo então com um ostentoso carro em meio à poeira da estrada, a moça passa pela boiada que é então colocada de lado por ordem do boiadeiro-chefe. Em retribuição ao gesto do boiadeiro que lhe desobstruiu o caminho ou por qualquer outra razão não declarada, a linda moça, motorista, pára pra conversar com o boiadeiro dizendo-se que se chamava Sabrina.

Ao ver os indícios de riqueza da moça, pelas jóias e pelo carro em si, o boiadeiro julga-a uma capitalista e faz questão de mostrar como ele, à sua maneira, também é um empresário de uma firma que abriu e que toca pessoalmente respondendo pela compra e venda de boiada.

O narrador-personagem nos diz que o flerte foi recíproco e que ainda “hoje”, mesmo sendo casado, se lembra daquele feliz e inesperado encontro com esta linda moça, de "rosto moreno'", "corpo elegante", "sorriso encantador", toda vez que ouve o som do berrante repicar.

Como se pode ver claramente, embora a canção narre um flerte do boiadeiro com a moça capitalista, o flerte é na verdade da cultura tradicional com o capitalismo. E embora o encontro seja aparentemente casual, ele na verdade é a representação simbólica de um encontro, do boiadeiro com a mentalidade capitalista que acompanha toda a narrativa da canção. Além disso, o protagonista aqui não é somente um boiadeiro. Mas, uma espécie de empresário ou empreendedor que tem a boiada como mercado ou bem de troca. A mentalidade, vinda junto com as transformações sociais, chegava, enfim, à profissão representante da cultura tradicional: ao boiadeiro.

5. O Fim da Epopéia

Até aqui tratamos de dois grupos de músicas, ou seja, de músicas que foram, para fins de exposição, organizadas em dois diferentes grupos: um primeiro que contém narrativas que destacam os feitos, a honra, a dignidade e as glórias do passado da vida de boiadeiro; e um segundo que, dando continuidade ao tipo de narrativa das músicas do primeiro grupo, se ocupa com a narrativa dos amores (reais, idílicos ou simbólicos) ocorridos no exercício da profissão.

O terceiro e último grupo de músicas a ser, aqui, apresentado corresponde às narrativas da mudança, isto é, da transformação social propriamente dita.

Claro que esta subdivisão como já foi destacado, tem o objetivo de auxiliar na exposição e compreensão do grande enredo composto pelas narrativas das canções, pois, neste sentido, a mudança social também pode ser notada nas canções do primeiro e segundo grupo porque se trata, enfim, de um mesmo processo. No entanto, a mudança sugerida pelas canções do primeiro grupo encontra-se num nível que poderíamos chamar de pressentimento como, por exemplo, aquele sentido pelo velho peão diante do fantasma que lhe ronda.

Já o segundo grupo de canções também traz em si a referência à mudança. Assim, a canção "Boiada Cuiabana" narra um encontro amoroso, por assim dizer, rústico já que o protagonista conhece sua futura esposa/companheira num cassino e a traz do Mato Grosso no lombo de sua mula. Na segunda canção tratada aqui, "Três Cuiabanas", o encontro amoroso é mais, digamos, sofisticado porque exige do protagonista a destreza nos "costumes civilizados" de fazer a corte. Enquanto que na terceira e última canção deste grupo, a mudança decorrente da transformação social operada pelo capitalismo já está irrevogavelmente presente, conforme já foi tratado, pela incorporação da mentalidade capitalista.

Há, portanto, na ordem da exposição que fiz das canções deste segundo grupo uma espécie de cronologia histórica que corresponde a três diferentes momentos do processo de transformação da sociedade:

- um primeiro, configurado pela precariedade de condições;
- um segundo, onde os hábitos civilizados se fazem presentes e necessários e;
- um terceiro onde ser capitalista corresponde não somente a um ideal desejado como também se reflete nas práticas do boiadeiro.

Nas canções do grupo a seguir, entretanto, as mudanças sociais não serão mais alegóricas ou dedutíveis, mas, sim, explicitamente reconhecidas nas letras das canções.

5.1. Saudosa Vida de Peão

"Saudosa Vida de Peão", composição de Peão Carreiro e Tião Carreiro, presente no disco "Modas de Viola (Classe A) – volume 4", de 1984, diferentemente de outras músicas de boiadeiro aqui tratadas não narra nenhuma história excepcional ou passagem na trajetória de um peão-boiadeiro, senão o próprio fim desta profissão.

Como o fim desta carreira veio a se suceder? A resposta é dada na última estrofe da canção: pelos "expressos boiadeiros", ou seja, pelo advento dos caminhões específicos de transportar gado. Antes disso, porém, as outras três estrofes da canção ocupam-se com a descrição da vida de peão-boiadeiro segundo a experiência do narrador-personagem.

De maneira geral, o narrador confessa que, apesar da saudade que sente do seu tempo de boiadeiro, esta era uma profissão difícil passando então a descrever as longas estradas em que os boiadeiros se cobriam de pó e suor, a coragem necessária para enfrentar os perigos do pantanal matogrossense, o perigo dos animais selvagens e o cansaço que finalmente alcançava os peões.

Assim como o personagem da música "Velho Peão", o protagonista desta canção deixou a profissão. Porém, não porque tenha chegado à velhice como aquele, mas porque os "expressos boiadeiros" deixaram os boiadeiros, (aqui chamados de pioneiros por terem desbravado o sertão selvagem), com a "vida arrasada". E assim diz a música: "acabou-se o berrante, o transporte elegante de uma boiada."

Esta é, dentre todas as canção da dupla "Tião Carreiro e Pardinho", a que mais se aproxima da famosa música "Mágoas de Boiadeiro" que alcançou notoriedade sem par quando foi regravada por Sérgio Reis tornando-se, inclusive, título e tema de filme protagonizado pelo próprio cantor.

"Mágoas de boiadeiro", como o próprio nome sugere, é uma música que canta as mágoas de quem viu a sua profissão desaparecer e todo o conhecimento e honra acumulada durante uma vida de trabalho tornar-se desnecessário para uma nova ordem social que colocou caminhões para realizar o transporte de boiada de maneira mais rápida, segura e eficiente conforme as exigências "modernas".

"Saudosa Vida de Peão", diferentemente da maioria das músicas de Tião Carreiro e Pardinho, parece então fazer eco com as "Mágoas de Boiadeiro" no sentido de reconhecer o fim de uma era ressaltando, contudo, a rudeza e a dificuldade desta profissão. Mas, ao acrescentar o objetivo de "pioneiro" aos peões de boiadeiro parece passar uma idéia de progresso e, de que eles deveriam, portanto, inevitavelmente serem substituídos pelos novos métodos.

5.2. Pousada de Boiadeiro

"Pousada de Boiadeiro", composição de Dino Franco e Tião Carreiro, presente no disco "Modas de Viola (Classe A) – volume 4", de 1984, assim como a próxima e última canção a ser aqui tratada fala pouquíssimo da profissão, vocação ou estilo de vida de boiadeiro.

Apesar do título, a "Pousada de Boiadeiro" é apenas um dentre vários lugares que o narrador-personagem teve que deixar, seguindo o exemplo de seus outros parentes que deixaram a fazenda onde antes viviam, partindo cada um para um lado e perdendo o contato uns com os outros e os laços de solidariedade, presentes na fazenda, onde o protagonista foi criado, alfabetizado, aprendeu andar a cavalo, dançou nos bailinhos e se apaixonou pela primeira vez.

Em relação ao cenário descrito como de festa e sociabilidade da fazenda, diz-nos o narrador que agora tudo está mudado: o antigo local de sociabilidade e abrigo dos boiadeiros, agora está abandonado e coberto pelo mato. Seria um fato casual, se não fosse o contexto sugerido principalmente pela canção anterior. Neste sentido, o fim da pousada de boiadeiros pode ser compreendida como uma das consequências do fim do "transporte elegante de uma boiada", mencionado na canção anterior pois sem os boiadeiros não há, portanto, necessidade da pousada na fazenda e todos foram cada um para um lado seguindo "a estrada que Deus me traçou" ou seguindo os novos caminhos sugeridos pelo "progresso" que agora conduzia a população brasileira para o meio urbano.

5.3. Mineiro do Pé Quente

Mineiro do Pé Quente, composição de Lourival dos Santos e J. dos Santos, é uma música presente no disco "Modas de Viola (Classe A) – volume 4", de 1984. Nela, o protagonista, diferentemente de todas as outras músicas aqui tratadas, tem nome, sobrenome e até mesmo pronome de tratamento: senhor Augusto Alves Pinto.

Após uma introdução, presente na primeira estrofe da música, onde se diz que o protagonista é um mineiro residente em Cuiabá, a narrativa se ocupa com um resumo do que foi a vida do senhor Augusto Alves Pinto desde o princípio:

- o nascimento no dia de reis, seis de janeiro, como presságio de que ele seria uma pessoa de sorte;
- as virtudes (determinação, racionalidade, honestidade e empreendedorismo) que desenvolveu ao longo do tempo;
- a disposição para todo tipo de trabalho braçal, conforme as possibilidades oferecidas por cada época;
- e o "bom casamento" (expressão da própria música) na juventude.

Depois deste desenvolvimento pessoal, das suas virtudes e da trajetória profissional passando por diferentes funções como carreiro, tropeiro e motorista de caminhão, o "mineiro do pé quente" finalmente torna-se empresário capitalista sendo, diz o narrador, "dono de uma grande empresa" o que lhe permite, segundo a letra da música, fazer o bem "dando emprego a muita gente".

E na última estrofe, rompendo com a métrica das anteriores, parece encontrar-se presente a "moral da história", ou seja, o axioma a exemplo das canções como "Travessia do Araguaia" ou "Ferreirinha" quando diz que o protagonista, com seu exemplo de determinação e sucesso "mostrou pra filho e parente que vencer honestamente não é impossível pro homem."

Conforme já foi mencionado, a narrativa desta canção diz que no caminho de ascensão profissional do protagonista, cujo ápice é a posição de empresário capitalista, ele foi respectivamente carreiro, tropeiro e, supõe-se, motorista de caminhão uma vez que a letra diz apenas que "com caminhão trabalhou".

Embora a música não diga precisamente se o "Mineiro do Pé Quente" foi ou não motorista de caminhão que passou a transportar gado, o que importa aqui é que ele trabalhou tanto na profissão de boiadeiro quanto na profissão que, de acordo com a música anteriormente analisada, substituiu o transporte de boiada feito por tropas de peões.

Portanto, há uma aparente sugestão de que o "mineiro do pé quente" teve oportunidade e capacidade para adaptar-se aos novos tempos mobilizando sua capacidade de aprender as técnicas da profissão de boiadeiro para aprender também a nova que veio substituí-la – o que, de acordo com a narrativa da música, parece uma adaptação consequente e esperada de alguém que também aprendeu a ser carreiro e a trabalhar com a enxada, foice e machado.

Este, enfim, parece ser o cerne da proposta ética desta canção: a de que o migrante rural ou ex-boiadeiro, que agora se vê diante de uma nova realidade urbana e social, deve utilizar sua capacidade e inteligência para aprender as novas profissões que lhe são oferecidas porque, diz a música, vencer (na vida) honestamente não é impossível pro homem.

Contudo, apesar desta proposta ética que parece bastante evidente e que faz eco com a ideologia do selfmademan presente em outras músicas da dupla como, por exemplo, aquelas que tratam da agricultura cafeeira no Estado do Paraná, como já tive a oportunidade de analisar no artigo "O êxodo cantado: A música tradicional paulista como fonte para uma história oral" (FAUSTINO, 2007), há também uma ambivalência presente na letra da canção.

Por um lado, a narrativa aponta para esta proposta do selfmademan como saída ou perspectiva ética para o migrante rural diante das transformações sociais oriundas do processo do êxodo rural brasileiro. É o que, por exemplo, se vê nos trechos em que a letra nos revela como o protagonista se tornou "boiadeiro" depois de ter começado com apenas três bezerros e de como também construiu sua riqueza com o esforço das "próprias mãos". Em suma, como diz um axioma da canção: "honestidade e trabalho traz vitória e dinheiro".

Mas, por outro lado, as contínuas e repetidas referências à sorte do protagonista coloca um elemento ambíguo nesta proposta do selfmademan sugerindo que para vencer, na nova ordem social, não são suficientes as virtudes, o esforço pessoal e um ascetismo que parece ecoar, no Brasil, as qualidades do "espírito do capitalismo" estudados por Max Weber (WEBER, 2001). Para vencer, é o que se deduz da letra da canção, é preciso não somente ter sorte como também a benção divina: "Deus sempre o acompanhava por onde ele passou".

Além disso, a moral da história, de que "vencer honestamente não é impossível pro homem", parece também sugerir o contexto não totalmente honesto que imperava na nova ordem social em ascensão.

6. Conclusões Preliminares

Conforme se pôde constatar na análise deste terceiro e último grupo de canções, ao contrário das canções dos dois primeiros grupos, aqui o processo de transformação social torna-se evidente e explícito.

Assim, enquanto a primeira música ("Saudosa Vida de Peão") explica o que deixou os boiadeiros "com a vida arrasada", a segunda música ("Pousada de Boiadeiro") relaciona este processo do fim de um tipo de profissão com o êxodo rural, enquanto que a terceira música ("Mineiro do Pé Quente"), por fim, narra a vida de alguém que passou por este processo e conseguiu sobreviver a ele com dignidade – contando, é claro, com a sorte e benção de Deus.

Curioso é notar que essas três últimas músicas que integram este terceiro grupo, encontram-se presentes somente no quarto e último disco de moda de viola de "Tião Carreiro e Pardinho", gravado em 1984. Portanto, três anos antes do último disco gravado pela dupla.

Este pormenor passa a impressão de que o reconhecimento deste processo de transformação social chegou tardiamente para esta dupla que parece ter optado por dedicar sua carreira a cantar as honras e as glórias do passado da vida de boiadeiro em vez das "Mágoas de Boiadeiro", cantada pela dupla "Pedro Bento e Zé da Estrada" ou por Sérgio Reis desde a década de setenta.

Pode ser que esta ênfase reflita diferentes períodos históricos relacionados à profissão de boiadeiro, o que só poderá ser confirmado por um trabalho de pesquisa específico e complementar - como talvez uma pesquisa sobre os antigos boiadeiros do estado de São Paulo de maneira análoga ao trabalho que Eudes Fernando Leite (LEITE, 2003) empreendeu no contexto do estado do Mato Grosso do Sul.

Para o momento, minha hipótese é a de que esta ênfase representa uma proposta de adaptação do migrante rural à nova ordem social, tanto nas músicas que narravam as glórias do passado da profissão de boiadeiro quanto nesse último conjunto de músicas que parecem ver a mudança como uma nova oportunidade de realização da honra e de conquista das glórias passadas.

Como já foi mencionado pelo trabalho de Max Weber (WEBER, 2001), sabemos que a instauração do capitalismo não depende somente de reformas estruturais. Para que este sobreviva é preciso que as pessoas estejam convencidas de que esta é a uma maneira senão boa, ao menos digna para se viver.

> "O homem não deseja "naturalmente" ganhar mais e mais dinheiro, mas viver simplesmente como foi acostumado a viver e ganhar o necessário para isso. Onde quer que o capitalismo moderno tenha começado sua ação de aumentar a produtividade do trabalho humano aumentando sua intensidade, tem encontrado a teimosíssima resistência desse traço orientador do trabalho pré-capitalista. (...)
>
> Ao contrário, o trabalho deve ser executado como se fosse um fim absoluto em si mesmo, como uma vocação. Contudo, tal atitude não é produto da natureza. Não pode ser estimulada apenas por baixos ou altos salários, mas só pode ser produzida por um longo e árduo processo de educação." (WEBER, 2001, p.51-53).

Assim, essas músicas parecem sugerir que, no processo de adaptação do migrante rural à nova ordem econômica, a honra e a estima social assumem particular importância como fundamento do processo de convencimento e adequação aos novos tempos.

Neste sentido, os boiadeiros das músicas aqui tratadas não desempenham somente o papel de "heróis da epopéia", conforme diz a letra da música "Mágoas de Boiadeiro". Mais do que personagens de narrativas que destacam seus grandes feitos, os boiadeiros, conforme sugerido pela perspectiva de análise de José de Souza Martins (MARTINS, 1975), representam a mediação de um processo de transformação social que não diz respeito somente aos boiadeiros, mas a toda a grande parcela da população que seguia para um estilo de vida urbano com um preparo profissional inadequado para desempenharem as novas funções do trabalho urbano.

Não conseguindo, consequentemente, realizar sua humanidade plena era, portanto, necessária uma reformulação dos seus valores para reconquistar a dignidade, agora dentro das novas condições. E é justamente este o papel que essas modas de viola parecem desempenhar.

Este, enfim, parece ser o sentido das canções de boiadeiro da dupla "Tião Carreiro e Pardinho" e o significado da sua versão dos "heróis da epopéia" ao minimizar a mágoa ao mesmo tempo em que procuram dar um sentido às transformações sociais, procurando encarar as transformações sociais como um movimento de continuidade em relação ao passado, tanto no que se refere aos perigos e desafios quanto às possibilidades de realização.

7. Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor W. (1991). *Textos escolhidos: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno*. São Paulo. Nova Cultural.

CANDIDO, Antonio. (1995) *Vários Escritos*. 3a. ed. (Revista e Ampliada). São Paulo: Livraria Duas Cidades, p.249.

CUNHA, Euclides da. (1957) *Os Sertões*. Rio de Janeiro. Ed. Francisco Alves.

ELIAS, Norbert (1987). *A Sociedade de Corte*. Tradução de Ana Maria Alves. Portugal, Lisboa, Estampa.

ELIAS, Norbert (1990). *O Processo Civilizador, volume I.* Tradução de Ruy Jungm. Rio de Janeiro, Editora Zahar.

FAUSTINO, Jean Carlo (2007). *O êxodo cantado: A música tradicional paulista como fonte para uma história oral.* Oralidades, revista de História Oral da USP. Status: publicado (ano 1, volume 2, julho-dezembro de 2007)

LEITE, Eudes Fernando. (2003) *Marchas na história: comitivas e peões-boiadeiros no pantanal.* Campo Grandes, MS. Ed. UFMS.

MARTINS, José de Souza (1975). *Música Sertaneja: a dissimulação na linguagem dos humilhados.* In Capitalismo e Tradicionalismo. São Paulo. Livraria Pioneira Editora.

WEBER, Max (2001). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.* São Paulo, Editora Martins Claret.

Produçom teatral, teatros e sociabilidade na Galiza na viragem do séc. XVIII para o XIX

Lucia Montenegro Pico
Universidade de Santiago de Compostela
luciamaria_montenegro@yahoo.com.br

Resumo: Dentro dum projecto mais abrangente a respeito do século XVIII na Galiza em que o nosso grupo de investigaçom se inclui, detectamos umha carência de trabalhos quanto à produçom teatral do século XVIII galego, assi como, mais especificamente, sobre a rede de espaços teatrais que se começava a articular no final deste século. Neste sentido, temos verificado a existência dumha actividade teatral ligada a teatros portáveis, em muitos casos administrados por companhias estrangeiras, como passo prévio à construçom, na segunda metade do XVIII, de teatros estáveis, assentados fundamentalmente em núcleos urbanos portuários, como o das cidades da Corunha e do Ferrol.

Por outro lado, sentimos a necessidade de transcender o nível do estudo de campo, para desta forma definir como objecto de estudo o discurso historiográfico sobre o teatro em Galiza no século XVIII, a fim de detectar as causas que motivam e explicam a desatençom que a historiografia e a crítica galega demonstrou em relaçom a esta importante rede de produçom teatral. Assi, deparamos com que as histórias da literatura e do teatro galego, seguidoras dum modelo historiográfico de base nacional[ista], ao priorizarem aqueles repertórios que historicamente mais tenhem contribuído à construçom dumha identidade nacional –fundamentalmente, o elemento da língua-, defrontam-se

com sérios problemas à hora de encaixar a produçom teatral e literária veiculada noutras línguas distintas do galego (em latim, italiano, espanhol, etc.) no discurso historiográfico nacional.
Portanto, o nosso objectivo nesta comunicaçom consiste em realizar um estudo de como funciona e como evoluciona o campo teatral na Galiza do XVIII, para posteriormente, numha dimensom analítica diferente, desvendar quais som as estratégias principais que adoptam as histórias do teatro galego na abordage historiográfica deste período.

O objectivo inicial desta comunicaçom consistia no estudo dos produtos teatrais e das redes espectaculares que funcionavam na Galiza do século XVIII; no entanto, como resultado da revisom das obras historiográficas que tratam o assunto do teatro galego[1] setecentista, percebemos como na maioria destas obras –devedoras dum modelo de historiografia nacional[ista]- transparecia umha tomada de posiçom, concretamente quanto à definiçom do que devia ser considerado «teatro galego», que afectava directamente a como foi estudado o campo teatral na Galiza do XVIII. Neste sentido, sem abandonar o objecto inicial do estudo -o funcionamento do sistema teatral no XVIII galego- pareceu-nos necessário levantar a questom de como foi contemplado o campo teatral e cultural na historiografia nacional galega, onde «teatro galego» num momento dado passa a significar «produçom teatral em língua galega», sendo consensualizado e desde este momento naturalizado o critério linguístico como principal factor definidor dum sistema literário nacional[2].

A presente comunicaçom segue umha linha de estudo sobre a Galiza do século XVIII iniciada polo grupo Galabra da Universidade de Santiago de Compostela, cuja pretensom metodológica reside na identificaçom e análise dos processos que caracterizam e condicionam o funcionamento do campo cultural setecentista assi como das ideias fabricadas em volta deste, que nutrírom e nutrem o imaginário actual da colectividade galega.

Atenderemos aqui a estas duas dimensons de análise: a dimensom sincrónica -ocupada no estudo dos macrofactores que operam no campo teatral do XVIII (*Vid*.Even-Zohar, 1999)- ao lado da dimensom diacrónica -que se centra na análise das ideias construídas a respeito deste século, observando o influxo que estas tivérom nos modos de estudar esta época histórica. Assi, num primeiro momento basearemo-nos no estudo da produçom teatral existente no XVIII galego (dumha perspectiva sócio-literária, interessaremo-nos nos espaços e redes de difusom teatral), para num segundo momento centrarmos o foco de estudo no discurso historiográfico dispensado à produçom teatral setecentista na Galiza (manejando nesta revisom um *corpus* constituído fundamentalmente por histórias da literatura e do teatro galego).

Umha radiografia da actividade teatral da Galiza da segunda metade do século XVIII mostra como se começa a activar umha rede de espectáculos teatrais, fundamentalmente operáticos, ubicados nos principais núcleos urbanos galegos da época, especificamente naquelas cidades costeiras e portuárias em que se concentrava o intercámbio comercial e industrial – ligado ao assentamento da administraçom civil e militar, como na Corunha e em Ferrol- ou bem a cidades tradicionalmente centrais, que funcionavam como sede da administraçom eclesiástica, como é o caso de Santiago de Compostela.

Estas manifestaçons teatrais retrotraem-se a períodos anteriores ao século XVIII, em que eram instalados teatros portáveis, habilitados provisoriamente para o acolhimento de representaçons teatrais, quase sempre a cargo de companhias estrangeiras itinerantes, que traziam os seus espectáculos à cidade, na maioria das ocasions com motivo da celebraçom dalgum acontecimento extraordinário de carácter político.

Contodo, será no século XVIII quando sejam construídos, com carácter permanente, os primeiros teatros públicos. A construçom destas casas de comédia será assumida economicamente na maior parte dos casos polas próprias companhias foráneas (Sánchez García, 2007: 83); o que nos permite inferir que o teatro, e mais especificamente a ópera, começava a constituir para estas agrupaçons umha actividade economicamente viável, o que era um indício da progressiva consolidaçom dum circuito teatral na Galiza. Confirma esta hipótese o facto de que estas agrupaçons (de procedência italiana, como a célebre companhia de Nicolà Setaro; ou espanhola, como a companhia de comédias de Antonia Iglesias ou a do actor Cañizares) chegárom a disputar entre si a conquista determinados lugares de representaçom especialmente estratégicos polos altos réditos económicos que podiam reportar, como aconteceu no caso da cidade da Corunha (Carreira, 1991). Mas a proposta de instalaçom dumha casa de ópera nom sempre será compreendida e aceite polos governos locais. A companhia de Nicolà Setaro encontrará obstáculos, ainda que de orige diversa, tanto na cidade de Santiago de Compostela como na da Corunha (*Vid*.Sánchez Garcia, 2007: 83) para instalar a sua companhia. Será na cidade de Ferrol onde finalmente esta companhia vai conquistar um espaço para a sua instalaçom e para a construçom dum teatro onde encenar as suas peças operáticas -nom por acaso esta casa da ópera será o primeiro teatro estável construído na Galiza, o teatro *Settaro*[3], que se mantivo em activo até 1807, ano em que desapareceu por causa dum incêndio.

Para além desta produçom operática vinculada a um espaço especificamente teatral, temos notícia da organizaçom de diferentes tipos de representaçons ligadas a um acontecimento festivo concreto, tanto religioso como profano. Dentro deste grupo encontram-se as peças dramáticas, fundamentalmente *autos sacramentais*, encenadas por confrarias e agrupaçons

[1] Ao longo deste trabalho o uso que realizemos do sintagma «teatro galego» terá sempre o significado de 'teatro que era produzido e circulava no espaço social galego'. Outras acepçons que tradicionalmente costuma empregar a historiografia galega para «teatro galego», tais como: a) 'o teatro veiculado em língua galega', b) 'o teatro próprio da naçom galega', c) 'a produçom teatral do sistema teatral galego', apresentam problemas metodológicos que esclareceremos ao longo desta comunicaçom.

[2] O assunto da equiparaçom semántica entre os conceitos de «teatro galego» e «teatro escrito em língua galega» terá umha consequência directa na delimitaçom do *corpus* de estudo, de tal forma que os trabalhos historiográficos e críticos sobre teatro galego considerarám apenas aquela produçom veiculada em língua galega. Este assunto será abordado sinteticamente nesta comunicaçom, mas somos conscientes de que é um tema fulcral para entender o decorrer da história da literatura galega, e por isto mesmo precisa dum estudo mais profundo e demorado.

[3] Para umha descriçom profusa da arquitectura e da biografia deste teatro, *Vid*. Juanjo de los Ríos, 1998: 100.

gremiais em muitas vilas galegas, com a finalidade de celebrarem festividades religiosas como o Corpus Christi, a Páscoa ou o padroeiro da confraria ou do grémio correspondente. Diferentes espaços institucionais da cidade de Santiago de Compostela também costumavam acolher este tipo de encenaçons: na Catedral eram representados autos e comédias, como também nos colégios pertencentes à Universidade, como o de Fonseca, ou no próprio Hospital Real de Santiago de Compostela (onde a celebraçom destes actos tinha como finalidade reunir financiamento económico para a gestom do mesmo). Toda esta actividade dramática, que circulava em paralelo à rede pública de teatros, adoptava um código linguístico ou outro em funçom de diferentes condicionantes (*Vid*. Filgueira Valverde, 1992: 402), tais como a funçom e finalidade do acto (o carácter mais ou menos formal e institucional do mesmo), a adscriçom social do público assistente (as classes populares fronte às elites) ou o próprio contexto espacial em que se celebrava (umha localizaçom urbana, vilega ou rural). De tal forma que ainda que o latim e o castelhano eram as línguas habitualmente empregues nestas encenaçons, existem documentos que confirmam a utilizaçom do galego em representaçons, predominantemente de carácter popular.

Ao empreendermos um estado da questom a respeito do tratamento do teatro galego na historiografia literária galega, observamos que esta define como *corpus* unicamente este último tipo de produçom, isto é, aqueles produtos teatrais estritamente elaborados e representados em língua galega. A adopçom deste critério linguístico implica limitar o *corpus* do teatro galego a umha produçom fortemente reduzida[4], que por sua vez condiciona a fabricaçom, por parte desta historiografia, dum discurso que pivota em volta da ideia força da escasseza e pobreza do teatro e da literatura galega desta altura. Esta visom entra em profunda contradicçom com a achegada desde outros campos da historiografia, tanto a historiografia geral, como mais especificamente a historiografia da música galega, que ao nom operarem com o critério linguístico, descrevem o último período do XVIII como o momento quando tem lugar a fundaçom das primeiras casas de ópera, umha época de eclosom do teatro na Galiza. Para entendermos melhor esta distinçom de critérios é preciso reparar em que a historiografia literária galega, elaborada historicamente por sectores afins ao galeguismo, é devedora dum modelo de historiografia nacional, que triunfa na Europa do XIX, e que se nutre do discurso político de construçom identitária nacional -em muitos casos até porque ambos os discursos compartilham os mesmos fabricadores de ideias[5].

Como diziamos, a adopçom deste critério motivará a fabricaçom, pola historiografia galega, dumha estampa de exiguidade e de deserto cultural no que respeita à história literária e cultural galega anterior ao XIX. Significativamente a historiografia literária do século XX para se referir a esta etapa literária acunhou a expressom metafórica «Séculos Escuros» que remete para umha ideia de obscuridade, de vazio cultural; estabelecendo, ao mesmo tempo, umha contraposiçom com o período literário imediatamente posterior, denominado expressivamente «Rexurdimento», que se caracteriza pola produçom literária –fundamentalmente poética- dum conjunto de produtores de finais do século XIX que restituem o galego como língua apta para a produçom literária culta -é por isto que esta etiqueta evoca a ideia de renascimento, entendido como recuperaçom cultural. O conceito de «Séculos Escuros» tivo muito sucesso na historiografia literária galega. Existe um consenso maioritário à hora de identificar o período que abrange os séculos XVI, XVII e XVIII como «Séculos Escuros», tanto desde o campo historiográfico como desde a crítica literária, até o ponto de que a maioria dos manuais escolares de literatura galega também reproduzírom esta ideia e incorporárom esta denominaçom. No entanto, este conceito é relativamente moderno, os seus primeiros usos remitem para o século XX, e de consultarmos trabalhos historiográficos anteriores, por exemplo do século XIX, deparamos com que nom existe unanimidade na caracterizaçom deste alargado período de tempo –cumpre nom esquecer que som três séculos os que encobre esta etiqueta- como decadente em termos culturais (assi num escrito de Manuel Murguia [1917: 164], o século XVIII é valorado como umha época de acordar cultural para Galiza).

Por outro lado, este período da longa «decadencia» também foi explicado e justificado na historiografia galega através da ideia recorrente da imposiçom linguística -e por extensom, cultural- que exercia sobre a comunidade cultural galega o campo cultural espanhol, que aparece representado mediante o símbolo Castela/Espanha (este símbolo funciona em relaçom à Galiza como «referente de oposiçom», conceito achegado polo historiador da Galiza Justo Beramendi que será posteriormente aplicado ao campo cultural galego por Torres Feijó [2004: 442] que define com este conceito o «sistema do qual se pretende a emancipaçom e sobre o que se gera umha atitude de rechaço»).

Mas a fidelidade da historiografia galega ao modelo de história nacional ainda se manifesta em mais um fenómeno, na procura da continuidade discursiva. As histórias nacionais da literatura interpretam a história dum ponto de vista fortemente discursivo que fai com que para a reconstruçom histórica adquirir legitimidade esta deve ser mostrada como umha narraçom que evidencie unidade e continuidade. A necessidade de preencher os vazios discursivos está vinculada directamente com a própria funçom identitária que a literatura adquire plenamente desde o século XIX. Esta, ao produzir e difundir imagens da própria comunidade nacional, funcionando como um espelho desta (ao mesmo tempo que fabrica a sua memória colectiva, numha relaçom de retroalimentaçom) precisa dumha apresentaçom coesa, sem fracturas. Esta exigência

[4] Apenas conservamos na história literária galega testemunhos escritos desta produçom em galego pois ao estar vinculada a manifestaçons teatrais pontuais e efémeras (celebraçons, festividades religiosas, etc), e, principalmente, por serem peças destinadas a representaçons populares, raramente contavam com umha versom textual conservada.

[5] O conceito de «idea makers» foi achegado polo teórico Itamar Even-Zohar (2000) com o objectivo de identificar conceptualmente aqueles agentes que, sem serem necessariamente produtores, no sentido da produçom «estética» [isto é, escritores, pintores, etc.], produzem e difundem determinadas ideias no campo cultural. Voltando ao caso galego, figuras históricas do galeguismo como Anton Villar Ponte ou Manuel Murguia –tanto no plano da intervençom política como no da criaçom cultural- exerceriam esta funçom no campo, ao fabricarem ideias quanto à identidade galega, que posteriormente alimentárom a produçom literária e historiográfica galega.

supom um desafio para a história literária galega se repararmos em que durante um período de três séculos nom conta com produçom culta em língua galega, o que deriva numha quebra profunda no seu curso histórico. Para salvaguardar a legitimidade da sua história, a historiografia galega optou por reivindicar a vitalidade nestes séculos «obscuros» dumha literatura popular em idioma galego. Sem dúvida, esta defensa do popular que iniciam os primeiros ideólogos do galeguismo (Vid.Villar Ponte, 1927) estivo fortemente imbuída das formulaçons herderianas da historiografia do XIX, que reconheciam nas manifestaçons culturais populares a expressom das essências identitárias da naçom, elevando o povo à categoria de guardiám ou protector espiritual do património cultural. Desta forma, recupera-se como central um repertório que tradicionalmente ocupou as margens dos sistemas literários: as peças dramáticas populares, que devido ao seu carácter oral e pola própria natureza popular deixárom um escasso legado escrito. No entanto, esta manobra canonizadora que tentava deslocar um repertório da periferia para o centro acabou por fracassar no próprio discurso historiográfico galego. Assi, a pesar da reivindicaçom da sua legitimidade na historiografia galega, esta reservara-lhe um espaço reduzido e marginal tanto nas histórias como nos manuais contemporáneos de teatro e de literatura galega.

Na análise concreta das histórias da literatura e do teatro galego, deparamo-nos com que a maioria seguem os itens anteriormente enunciados como caracterizadores da historiografia galega: a escolha restritiva do critério linguístico ou filológico; a descriçom da história teatral do XVIII em termos de deserto criativo ou a posta em valor da produçom dramática popular. Assi, todas as histórias do teatro e da literatura consultadas, no que respeita ao século XVIII coincidem em destacar o legado teatral popular formado principalmente por autos sacramentais (Varela Jácome [1951]; Fernández del Riego [1951]; Lourenzo e Pillado Mayor [1979]; Vázquez Cuesta [1980]), por vilancicos (Fernández del Riego [1951]; Lourenzo e Pillado Mayor [1979], ainda que alguns autores nom julgárom estas peças como manifestaçons propriamente teatrais –como Vázquez Cuesta [1980]-, ou bem, julgaro-nas como mais próximas do género musical [Carvalho Calero, 1962] ou do poético [Freixeiro Mato e Tato Fontaíña, 1996; Vilavedra, 1999]) e por entremeses, coincidindo estas histórias da literatura em salientar um único entremês, intitulado *Entremés famoso sobre da pesca no río Miño*, de 1671, que destaca por ser umha obra conservada por escrito na íntegra em língua galega.

Em virtude das reflexons derivadas da análise do discurso historiográfico a respeito do teatro do XVIII, podemos concluir que a historiografia teatral e literária galega é profundamente devedora do modelo de literatura nacional. Os elementos estruturantes do sistema teatral estám intimamente ligados a umha concepçom fortemente discursiva e nacional[ista] da história do teatro galego; de tal forma que será a naçom, e como elemento constituídor desta, a língua (galega), o item vertebrador e definidor do que é o «teatro galego», delimitando o *corpus* de estudo das histórias da literatura galega e, em definitivo, colocando as balizas que delimitam a história do sistema teatral (e literário) nacional. Assi, à hora de reelaborar a história do teatro galego, será seleccionado por um amplo sector da historiografia galega o período que transita entre o último terço do XIX e o início do século XX como o momento de constituiçom dum sistema teatral galego (*Vid* Vieites, 2003); posto que é neste período temporal quando surge umha primeira produçom teatral culta em língua galega, ao lado do desenvolvimento das primeiras instituiçons que promovem um teatro em galego.

O elemento nacional está fortemente assentado na tradiçom historiográfica europeia, mas é nos sistemas culturais emergentes, como é o caso galego, que este elemento se manifesta de forma ainda mais enraizada no discurso historiográfico. Precisamente, um destes elementos configuradores da naçom, a língua, foi o escolhido polo nacionalismo, em 1916, no seio das Irmandades da Fala e na voz de Anton Villar Ponte, como elemento central onde descansar a identidade galega[6]. Desta forma, a historiografia, sustentada num modelo de base nacional, a causa desta retro-alimentaçom discursiva, assimilou também a língua com esta mesma funçom identitária e vertebradora do sistema literário[7]. Mas, ainda adoptando a perspectiva da historiografia nacional, esta decisom resulta incoerente quanto à lógica da formaçom identitária da comunidade social galega, posto que na história desta comunidade e da sua produçom cultural nom sempre o elemento linguístico jogou este papel central na construçom da identidade –como vemos no caso do século XVIII, um período que é anterior a esta tomada de posiçom nacionalista de 1916-[8]. Portanto, nem sequer adoptando umha focage historiográfica nacional podemos aceitar como válida a restricçom do *corpus* em funçom do elemento linguístico.

Por outro lado, desta estratégia historiográfica derivam-se problemas tam complexos e graves para a história da literatura e da cultura galega como o de como analisar e classificar toda a produçom literária culta veiculada em língua nom galega (em latim, italiano, espanhol, etc.) que, como vimos, circula na Galiza setecentista; induzindo, por sua vez, a soluçons tam ineficazes e deficitárias como a de excluir toda esta produçom da história da literatura galega, por meio da legitimaçom da etiqueta de «Séculos Escuros».

Por último, colocadas sobre a mesa as nossas argumentaçons, só nos resta oferecer um modelo alternativo a este discurso historiográfico nacional. Assi, a nossa proposta historiográfica deve primar o conhecimento da lógica que rige e

---

[6] O livro Nacionalismo gallego: nuestra "afirmación" regional elaborado polo galeguista Anton Villar Ponte, e aparecido em 1916, eleva a língua à categoria de elemento nuclear na configuraçom da identidade galega.

[7] Ainda que desde as primeiras obras historiográficas da literatura galega será adoptado quase unanimemente o factor lingüístico à hora de circunscrever o corpus, a primeira história da literatura que explicita a adopçom deste critério -ao qual denominará «o critério filológico»- será a Historia da literatura galega contemporánea de Carvalho Calero, de 1962.

[8] Este tratamento historiográfico tem a ver com um dos traços, anteriormente apontados, definidores do modelo historiográfico nacional: a vontade de reconstruçom histórica do passado colectivo em forma de narraçom unitária e unificada, o que obriga a que os elementos que o discurso nacional escolheu num momento dado –no caso galego, a partir de 1916- como prioritários na definiçom do nacional funcionem em todo momento como referência para a análise de qualquer período da história da naçom, ignorando ou apagando as possíveis oscilaçons que se dérom no evoluir da fabricaçom desta identidade colectiva, tanto em períodos passados como em contemporáneos.

explica o campo literário, deve ser priorizada a análise sistémica do campo cultural e literário. Em coerência com isto, a historiografia nom deve ser reduzida ao estudo dos processos de produçom cultural dumha naçom –pois este critério nacional revela-se, como mostramos ao longo desta comnicaçom, como variável e problemático-; senom que deve dedicar-se ao estudo dos processos literários que tenhem lugar num espaço social[9], sendo portanto o referente sócio-espacial o que consideramos que deve delimitar e dar coerência ao estudo historiográfico.

Referências bibliográficas:

Carreira Antelo, X. M. (1991). *La temporada teatral 1791-92 en A Coruña. el pleito Cañizares-Nicolini*. A Coruña: Instituto "José Cornide" de Estudios Coruñeses, (pp. 109-124).

Carvalho Calero, Ricardo (1962 [1981]). *Historia da literatura galega contemporánea:* 1808-1936. Vigo: Galaxia.

De los Ríos, Juanjo (1998). Orígenes de la ópera en Ferrol. *Ferrol análisis*, 12, 98-103.

Even-Zohar, Itamar (1999). Factores y dependencias en la cultura. Una revisión de la Teoría de los Polisistemas. In Monserrat Iglesias Santos [est. introd., comp. e bibl.], *Teoría de los Polisistemas*. Madrid, Arco/Libros, (pp. 23-52).

Even-Zohar, Itamar (2000). La Fabricación de repertorio, supervivencia y éxito dentro de las condiciones de heterogeneidad, trad. de Itamar Even-Zohar e Elias Torres Feijó, «The Making of Repertoire, Survival and Success under Heterogeneity». In Guido Zurstiege, *Festschrift fur die Wirklichkeit* [To Honor Sigfried J. Schmidt]. Westdeutscher Verlag: Darmstadt (pp. 41-51). Acessível em http://www.tau.ac.il/~itamarez/works/papers/trabajos/EZ-repertorio-exito.pdf (consultado na Internet em 20 de Novembro de 2008.

Fernández del Riego, F. (1951). *Manual de Historia da Literatura Galega*. Galaxia: Vigo

Filgueira Valverde, Xosé (1992). Os séculos escuros: silencio nas letras e riqueza na poesía popular. In *Actas do I Congreso Internacional da Cultura Galega.* Santiago de Compostela: Dirección Xeral da Cultura, (pp. 401-407).

Freixeiro Mato, X.R. e Tato Fontaíña, Laura (1996). Os séculos escuros e a ilustración galega. In Ansede Estraviz, Alberte; Sánchez Iglesias, Cesário; Álvarez Cáccamo, X.M. (et al.), *Historia da literatura galega*. Vigo: Asociación Socio-Pedagóxica Galega, (pp. 193-224).

Lourenzo, Manuel; Pillado Mayor (1979). *O teatro galego*. Sada: Ediciós do Castro.

Murguía, Manuel (1917). Don José Cornide y sus versos en gallego. *Boletín de la Real Academia Gallega*, t. 10, nº 114, 162-169, 179-182.

Sánchez García, Jesus Ángel (2007). Os espazos teatrais en Galiza. In Vieites, Manuel F. (coord.), *Cento vinte e cinco anos de teatro en galego. No aniversario da estrea de A fonte do xuramento*, 1882-2007. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia; Vigo: Galaxia, (pp. 81-95).

Torres Feijó, Elias J. (2004): Contributos sobre o objecto de estudo e metodologia sistémica: sistemas literários e literaturas nacionais. In Abuín González, Anxo e Tarrío Varela, Anxo (eds.), *Bases metodolóxicas para unha historia comparada das literaturas na Península Ibérica*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, (pp. 423-444).

Varela Jácome, B. (1951). *Historia de la Literatura Gallega*. Porto y Cia. Editores: Santiago de Compostela

Vázquez Cuesta, P. (1980). Literatura Gallega. In Díez Borque, J. Mª. (coord.), *Historia de las Literaturas Hispánicas no castellanas*. Taurus: Madrid.

Vieites García, Manuel F. (2003). *A configuración do sistema teatral galego* (1882-1936). Santiago de Compostela: Laiovento.

Vilavedra Fernández, Dolores (1999). *Historia da literatura galega*. Vigo: Galaxia.

Villar Ponte, Antón (2006 [1916]). Naci*onalismo gallego: nuestra "afirmación" regional: apuntes para un libro, hechos por Antonio Villar Ponte*. Santiago de Compostela: libraría Couceiro.

Villar Ponte, Antón (1979 [1927]). A fontenla viva da nosa cultura. In *Nós*, 38. Vigo: Galaxia, (pp. 2-8).

[9] Esta escolha do espaço social como constituinte referencial e delimitador da história literária tem sido formulada anteriormente por Torres Feijó «[...] pode considerar-se a literatura num espaço social ou a literatura dum espaço social. O primeiro elemento remete para as actividades literárias que tenhem lugar nesse espaço, intepretado como um espaço geo-humano delimitável. O segundo fixa essas actividades literárias como um conjunto vinculado ou pertencente a um determinado grupo que se delimita e reconhece em funçom da compartiçom de ideias, características e/ou elementos que, no seu conjunto, som exclussivas do mesmo (o que, normalmente, remete para a consideraçom da literatura regional/nacional)» (Torres Feijó, 2004: 423).

A Imagem e os seus Duplos. Pintura Angolana vs Pintura Portuguesa na segunda metade do século XX

Teresa Matos Pereira
(Universidade de Lisboa - Faculdade de Belas Artes)
e- mail: t.matos.pereira@sapo.pt; teresamatospereira@yahoo.com

Resumo: A Consolidação de um «imaginário colonial», baseado num conjunto de conceitos e representações estereotipadas acerca do Outro colonizado - reflexo das aspirações e ilusões do poder (e da sociedade) durante a segunda metade do século XX - contou com a fotografia, com o cinema e com as artes plásticas como poderosos aliados. A visão ideológica império colonial, projectada pela propaganda do Estado Novo, através de um discurso visual, e a exortação ao contributo dos artistas plásticos, por parte de organismos como o SPN/SNI, conhecerá uma adesão com contornos diversos. Neste sentido, em primeiro lugar, escolhemos como pontos de referência, a obra de dois artistas, Albano Neves e Sousa (1921-1995) e Artur Cruzeiro Seixas (n.1920), que, desenvolvendo a sua actividade em simultâneo em Angola durante a década de 50, apontam em sentidos divergentes, naquilo que poderíamos designar como um *ideário imagético* que funde numa peça, estética e ideologia.
Em segundo lugar, o confronto com este imaginário colonial que se consolidou com base numa partilha de códigos visuais de representação entre a fotografia e as artes plásticas (apoiadas em conceitos como o exótico, o pitoresco, o ou típico) após o desmantelamento político do colonialismo e a independência de Angola, conhece expressões diversas no campo da criação artística.
Estas passam, por exemplo, pela afirmação de vias alternativas de exploração plástica que contribuam activamente para a reabilitação de valores intrínsecos de uma arte e cultura angolanas, promovendo a criação de linguagens identitárias capazes de consolidar uma unidade de contornos nacionais. Esta preocupação atravessa transversalmente a reflexão teórica e prática do pintor angolano Viteix (1940-1993), que enfatiza a necessidade de uma arte renovada, que represente a consciência de uma identidade cultural.
Outra via proposta por António Ole (n. 1951), incidirá, pontualmente ao longo do seu percurso artístico, num diálogo com a história angolana, nomeadamente com um passado marcado pela exploração esclavagista e trabalho forçado. Este artista, empreende, sobretudo a partir da década de 90, um processo investigativo onde os fragmentos se assumem como matéria plástica, assumindo a criação artística os contornos de uma anamnese.

Introdução

A imagem visual fixa, (pintura, desenho, fotografia, gravura, etc.) pensada como dispositivo comunicacional, integra uma espécie de «economia visual», que sobrevém a vários domínios do saber e da acção. O seu papel, enquanto componente de mediação complexifica-se ao longo do século XX, pela ampliação das suas áreas de influência (territoriais e sociais), pela diversificação dos seus suportes e canais de difusão, bem como pelas ligações sinuosas que manteve com o poder político (que oscilaram entre a apertada subordinação, exemplificada pelo seu uso como veículo de propaganda e/ou alvo de censura e a sua autonomização). Paralelamente, assiste-se ao protagonismo crescente do público receptor/consumidor, cujo olhar transporta e projecta «*informação colateral*» que, numa última análise, é condicionada pela sua experiência e atitude face às configurações sociais e históricas em que vive.

Atendendo à importância que o discurso visual começa a adquirir num contexto colonial português, na segunda metade do século XX, recorrendo, a suportes imagéticos fixos como a fotografia ou as artes plásticas, procuraremos, num primeiro momento, averiguar em que medida foi possível difundir através da imagem, um conjunto de conceitos e estereótipos acerca de África e dos africanos, desenvolvendo uma verdadeira «doutrina imagética», consensualmente partilhada.

Neste sentido há que considerar uma série de factores implicados na construção de um *imaginário visual colonial* que conhece múltiplas faces, onde se projectam imagens positivas mas também demonstrações de rejeição:

a) A autoridade e influência crescentes da fotografia – que começará a circular em publicações como *O Século Ilustrado*, *O Mundo Português*, *O Ocidente*, *Panorama*, álbuns fotográficos etc. - e às ligações que esta estabelecerá com as artes plásticas, nomeadamente o desenho e a pintura, pela partilha de códigos visuais de representação.
b) A larga divulgação de imagens fotográficas, a partir da década de 30, que incidem sobre a representação do ambiente natural, fauna, flora africanas bem como do homem e as suas culturas, contribuem para cimentar e perpetuar, estereótipos rácicos, culturais e artísticos, que integram o espectro mais vasto de um «imaginário colonial», e preparam um terreno favorável ao despontar de uma linha temática no âmbito da pintura que, à falta de melhor designação, ficou conhecida como «pintura colonial» e da qual a obra do pintor Neves e Sousa é um exemplo incontornável.
c) A ideologia projectada visualmente pela propaganda colonial do Estado Novo, implicada directamente na divulgação, legitimação e consagração das obras e dos seus criadores, conhece igualmente um reverso crítico, uma espécie de duplo negativo, proposto por expressões artísticas como o surrealismo de que a figura de Artur Cruzeiro Seixas, é um exemplo a destacar ao desenvolver a sua actividade em Angola, no mesmo cenário social que Neves e Sousa.

Num segundo momento, através da obra dos pintores angolanos Viteix e António Ole, procuraremos averiguar em que medida elas expressam, após a independência de Angola, de modos diferenciados, um confronto com um passado colonial, nomeadamente:

a) Por via de uma alternativa artística aos modelos propostos durante o período colonial, que contribua activamente para uma tomada de consciência dos valores intrínsecos de uma arte e cultura angolanas, no primeiro caso.
b) Pela evocação do passado de escravatura e de uma história interrompida feita de fragmentos que povoam uma contemporaneidade angolana, com vista a contrariar a sua dissipação no esquecimento.

1 - A fotografia como dispositivo de mediação

A criação e afirmação de um «imaginário do império ultramarino português», alimentaram-se de recursos diversos com especial destaque para a literatura e para uma linguagem visual.

Neste último domínio não poderemos ignorar a importância desempenhada pela fotografia como veículo de comunicação de percepções, conceitos e fantasias imperiais a um público mais alargado, que conhece uma difusão mais abrangente, tanto em termos espaciais como temporais assumindo um valor que ultrapassa o imediato da sua divulgação. O mesmo acontece com outras imagens, a pintura, e o desenho incluídos que, tal como a fotografia – e até pelas relações complexas que estabelecem entre si – integram uma espécie de «economia visual» que congrega dispositivos de produção, de circulação, de usufruto, acervo e permuta.

A fotografia, desde os seus primórdios surge associada às grandes expedições, trazendo para o ocidente, imagens de mundos longínquos, que começam a despertar uma grande curiosidade e exercer uma atracção entre aqueles, que não podendo viajar, viam assim correspondido o seu desejo de exotismo. Por outro lado, o seu nascimento é contemporâneo da emergência de campos especializados do saber como a etnologia, a antropologia ou a arqueologia que conhecem uma legitimação científica da sua autonomia. As características intrínsecas da fotografia bem como o seu aperfeiçoamento tecnológico, levam a que se transforme num instrumento operativo obrigatório na investigação, ao mesmo tempo que se assume como dispositivo indispensável para a demonstração e validação prática de cenários teóricos mais abrangentes que enquadram o desenvolvimento das ciências sociais e humanas.

Não será de estranhar então que o alargamento de conceitos como *raça*, *tribo*, *cultura*, etc., nas sociedades ocidentais, tenha sido mediado pela imagem fotográfica que descreve, primeiro, as particularidades físicas, e posteriormente o ecossistema, costumes, economia, a habitação, a religião, ou a arte de um Outro tornado objecto de estudo e curiosidade.

A massificação da fotografia, através de publicações de carácter generalista, contribui para popularizar um conjunto de estereótipos rácicos e culturais, que, com base num pensamento evolucionista, reduzem o Outro a «espécimes típicos», remetidos para um espaço-tempo ambíguo; objectos longínquos, cujo acesso anteriormente reservado a determinados círculos de especialistas, é agora franqueado a um público alargado, que interpreta essas representações como verdades indiscutíveis, porque cientificamente fundamentadas.

Neste sentido, podemos perceber como um imaginário acerca do Outro, e da sua relação com a natureza irá extrair da ciência mas também da cultura popular, os seus dialectos visuais, assentes em categorias como o exótico, o pitoresco ou o fotográfico, transversais às artes plásticas e à fotografia.

Este discurso visual, irá constituir-se como uma espécie de substrato imagético onde se irá alicerçar a chamada «pintura colonial», cuja iconografia se insere em géneros tradicionais da arte ocidental como a paisagem, os costumes, ou o retrato, facilitando assim, a sua circulação e consumo por parte do público.

Em Portugal assistimos a esta dinâmica com maior incidência a partir dos anos 40 do século XX, na sequência da Exposição do Mundo Português, e de uma acentuação da propaganda colonial. Ao longo das décadas seguintes generaliza-se toda uma iconografia que coloca à disposição de um público alargado aquilo que seria o corpo «exoticizado» do Outro (através da semi- nudez e dos ornamentos que a enfeitam) dos seus hábitos, costumes e expressões artísticas. Este Outro, identificado como um dos sujeitos do império colonial - *o indígena* - irá povoar o imaginário daqueles que folheiam revistas como *O Século Ilustrado*, *O Mundo Português*, *O Ocidente*, entre outras ou coleccionam os fascículos de obras de Henrique Galvão como «*Outras Terras Outras Gentes*» e «*Ronda d'África*», distribuídos entre os anos de 1944 a 1948, e profusamente ilustrados com imagens de fotógrafos como Elmano Cunha e Costa e desenhos e pinturas de artistas como Eduardo Malta, Fausto Sampaio, Roberto Silva, José de Moura, António Ayres, Rui Filipe, Martins Barata ou Neves e Sousa.

2 - Neves e Sousa: o ethnos e o pictórico

A obra deste pintor constitui-se um exemplo incontornável do processo de afirmação de um imaginário colectivo acerca do território, fauna, flora, povos e culturas angolanas através da imagem pintada ou desenhada, que sobrevive num reduto nostálgico, muito após o «regresso das caravelas».

Albano Neves e Sousa, nascido em Matosinhos em 1921 e vivendo em Angola desde os 7 anos, começa por desenvolver a sua actividade como desenhador, no inicio da década de 40, integrado na Missão de Estudos Etnográficos do Museu de Angola, sob a direcção de António Figueira, e da qual fazem igualmente parte Álvaro Canelas e António Campino.

A experiência formadora no âmbito do desenho etnográfico ficará marcada na obra do pintor não só ao nível da temática mas igualmente no sentido documentalista com que é interpretada. A dimensão documental, apontada à sua obra, através da crítica mas também defendida pelo próprio artista, irá concorrer com uma apreciação de natureza plástica e estética colocando-a num espaço flutuante entre a representação verídica de um mundo em desaparecimento acelerado e uma poética individual do artista plástico.

Neves e Sousa irá enveredar por um conjunto de linhas temáticas desenvolvidas tradicionalmente pela pintura europeia como sejam: a paisagem, os costumes e a figura humana. Apesar de algumas tímidas experiências abstractas, (ainda enquanto estudante na escola de Belas Artes do Porto, na exposição dos Independentes em 1948 e mais tarde, em Luanda em 1961), o pintor irá privilegiar a linguagem de pendor naturalista que melhor expressa a sua experiência no contacto com um mundo diferente do europeu, o qual percorre como viajante, ao recordar que «*ninguém tinha tido a coragem de se dispor a percorrer aquele mundo (...) em que cada pormenor era cheio de significado*» (Neves e Sousa. 2005:17)

A opção pela figuração naturalista, baseada na observação directa, cujo centro gravitacional é a verosimilhança, permite integrar na textura da obra, uma suposição de autenticidade que confirma a existência real do que imagem mostra, nos moldes em que é apresentado, onde o prazer da beleza equivale à verdade da representação, adensada pelo prestígio peculiar da pintura, pela sua «aura» singular.

Face a isto não é de estranhar que a obra de Neves e Sousa seja apontada repetidamente como a expressão fiel de um sentimento profundo daquilo que é a natureza de Angola, plasmada, por exemplo, nas suas paisagens, nas suas figuras de mulher ou nos grupos de bailarinos. A imagem redutora e essencialista de África e dos africanos encontra assim um poderoso suporte de materialização e um meio prestigiado de difusão, colocado ao serviço da propaganda colonial. Este facto é bem visível na apreciação que é feita da sua obra, gráfica e pictórica de que o comentário de Henrique Galvão a propósito de uma exposição do pintor no SNI em 1944 é um exemplo. Refere este que ,

«Neves e *Sousa trouxe-nos uma expressão fiel de Angola. E os portugueses que ainda não foram a esta colónia encontrarão na sua obra, em manchas originais de rara beleza (...) esses elementos de assunto, de cor e movimento que não encontram na literatura nem (...) na fotografia e na escultura, e que tão poderosamente reflectem a alma e o carácter da terra e das gentes de Angola*.» (Galvão H. 1944)

Para além daquilo que é imediatamente visível, poderemos dizer que existe uma espécie de «intervisualidade» que acompanha a obra gráfica e pictórica de Neves e Sousa largamente reforçada pelas características formais.

Neste sentido e a título de exemplo iremos tomar como referência a representação da figura humana, um assunto central da sua obra e que em muitos casos é confundida com o retrato. De facto muitas das suas composições como «*Mulher de Cabinda*», «*Viúva de Luanda*», «*Kimbanda (Feiticeiro)*», ou «*Mulher Macubal*», entre inúmeros outros exemplos, não são propriamente retratos, mas representações tipificadas, dado que a sua identidade particular é suprimida em função do todo, seguindo um modo de classificação do Outro, desenvolvido no final do século XIX, no campo da antropologia física e largamente auxiliado pelo discurso fotográfico.

Apesar de utilizar preferencialmente o desenho como meio auxiliar da pintura e não a fotografia, o facto é que há uma proximidade entre muitas das composições de Neves e Sousa e um género de fotografia etnográfica bastante divulgada a partir do final do século XIX onde se destacam fotógrafos como Cunha Morais e Elmano Cunha e Costa. A fotografia desenvolvida por estes fotógrafos, com destaque para a representação de grupos humanos, obedece a uma classificação que funde numa peça, natureza e cultura, originando daí a noção de *tribo*, como um todo colectivo onde as características somáticas e os hábitos culturais estabelecem uma relação unívoca. Assim, à paisagem vêm juntar-se, nas palavras de Elmano Cunha e Costa, os «tipos humanos», *habitações, penteados e adornos, vida doméstica, artes, indústrias, agricultura, ritos de passagem, cerimónias fúnebres, medicina e cirurgia, feitiçaria, etc*.» (Cunha e Costa. E. 1946)

Estes são igualmente alguns dos assuntos explorados pela pintura de Neves e Sousa que partilha com o discurso fotográfico adoptado pela etnologia e antropologia ainda certos códigos visuais de representação. São disso exemplo o enquadramento das figuras, o recurso à pose, o predomínio das vistas de frente e de perfil, (consideradas mais objectivas no reconhecimento de particularidades de natureza física, e por isso vulgarmente utilizadas na fotografia antropometria e criminal) ou a importância conferida a aspectos como o traje e os adornos (verdadeiros «marcadores culturais» da diferença), cuja minúcia é acentuada pelos fundos abstractos.

Para o pintor, o interesse deste género de representação reside na ameaça do desaparecimento das especificidades culturais de cada povo em rápido declínio devido à assimilação da cultura europeia. Em 1954, escreve um artigo no jornal *A província de Angola* onde lança o repto para que seja realizada uma «*recolha criteriosa de material etnográfico*», em virtude das rápidas transformações que transformam os modos de vida do homem africano que «*assim vai também arrastado na roda lenta e segura da acção civilizadora portuguesa, perdendo o seu carácter tribal, ao mesmo tempo que dele desaparece o interesse etnográfico característico, para ser mais um português consciente da sua pessoa*.»

Como exemplos desta perda de «*um estado de civilização negra que (...) se transforma*» o autor refere a habitação, a ocupação do tempo, o trabalho, a economia, mas especialmente o traje, aquele onde mais se faz sentir a influência europeia, e justifica com a descrição do traje feminino:

> «Tomemos por exemplo a quissâma. Há alguns anos atrás, as mulheres usavam por vestuário uma tanga tingida de tacula, ornamentada de conchas e búzios e bordada a missanga, e sobre ela, um avental triangular inteiramente bordado a contas. Ao pescoço havia uma profusão de colares que marcavam, pela sua beleza e número, a importância social de quem as usava. Na cabeça, o toucado de bordado de contas era uma garridice em azul, branco e vermelho – duma originalidade rara e duma beleza autêntica.
>
> Hoje, a mulher quissâma usa, como a de Luanda, lenço na cabeça, blusa curta e vestido ou panos! Mais limpo? Sem dúvida, mas indubitavelmente muito menos pitoresco.»

A pintura de Neves e Sousa integra-se igualmente uma linha defendida pela política cultural do Estado Novo, representada pela acção de António Ferro que, propondo o desenvolvimento de uma arte moderna, acaba por incentivar a reactivação de um naturalismo academizante, travestido de formas modernas, onde a pintura assumiu um cunho essencialmente decorativo e propagandístico.

Neste último caso, o grau de eficácia e persuasão, está dependente da capacidade mimética e mnemónica da pintura, implicadas na plausibilidade da figuração e na capacidade de alcançar a heterogeneidade do público. Este facto é, de resto, apontado como um factor chave no que respeita às potencialidades e eficácia das artes plásticas em servir a propaganda imperial pelo Prof. Lopo Vaz de Sampaio e Melo numa conferência lida na Sociedade Nacional de Belas Artes, significativamente intitulada «*A arte ao serviço do império*», aquando da exposição de pintura de Fausto Sampaio em 1941. Diz-nos este autor que,

> «A pintura atingindo o espírito do indivíduo e da colectividade, qualquer que possa ser o respectivo grau de cultura artística e de receptibilidade anímica, é arte que fica e que exerce, no psicos do agregado social, uma influência não só maior em extensão e em profundidade, como incomparàvelmente mais constante e perdurável.»

Para além disto refere o mesmo autor que as restantes artes plásticas, nomeadamente a escultura não exercem sobre o «*indivíduo médio*» o efeito «*enfeitiçante*» da pintura, especialmente quando esta se dirige a um público de «latinos *meridionais, sempre embriagados pelos néctares da luz e da côr*.»

Tendo em por base este conjunto de considerações acerca do efeito psicológico exercido pelas artes plásticas, acrescenta que estas, e especialmente a pintura «*devem prestar inestimáveis serviços à idéia imperialista em Portugal e à causa do Império*» adoptando um vocabulário formal onde o sentido decorativo é incrementado por «motivos *de policromo e adorável exotismo*» dando como exemplo de inesgotável fonte de motivos pictóricos, o «*meio humano (...) pela raridade dos tipos somáticos, pelas curiosas particularidades de indumentária, e pela exteriorização de pitorescos usos e costume*»

Evidencia-se assim uma sintonia entre a obra desenvolvida por Neves e Sousa e outros pintores da mesma época, e as orientações defendidas por um poder dominante, que facilitam a criação de imagens consensuais em torno da diversidade e amplitude do império português, de África, dos africanos e das suas culturas, da acção portuguesa em Angola e da relação entre europeus e africanos.

De facto são recorrentes afirmações acerca da sua obra que deixam transparecer precisamente o conjunto de estereótipos alimentados pela antropologia e etnologia e largamente divulgados a propósito de África e dos africanos. É exemplo disso um artigo que saiu no *Diário de Lisboa*, aquando da sua exposição no Palácio Foz, então sede do SNI, onde o jornalista afirma que para além de Neves e Sousa conseguir expressar visualmente as «figuras e o ambiente de África» consegui ir mais além do que o visível e «*exprimir (...) o mistério da alma negra com os seus fetichismos milenários, as suas danças infernais, os seus ritos perturbantes, os seus sortilégios e encantamentos, nos quais, se por vezes, há dolência, êxtase, outras, um diabólico e trágico frenesim (...) de tal maneira que sentimos que tudo aquilo é verídico, arrancado do natural (...)*»

3 - Cruzeiro Seixas: a arte como revolta permanente

Se as imagens propostas por Neves e Sousa são, na altura, alvo de um assentimento por parte do público que via nelas uma evocação da «alma de Angola», o mesmo não acontecerá com a visão proposta por Artur Cruzeiro Seixas (n. 1920) que irá trabalhar no mesmo país entre 1950 e 1964, participando em várias exposições colectivas e realizando duas exposições individuais, em 1953 e 1957. A obra de Cruzeiro Seixas, enveredando por uma poética surrealista, deseja estimular a difusão de uma contra - imagem dos modelos artísticos (e sociais) marcados por um conformismo secular, reinventado pelo salazarismo.

A primeira exposição que realiza em Luanda era constituída por 48 desenhos e na folha volante que a acompanhava eram introduzidas citações de vários autores a começar com Aimé Cesaire o que despertou a atenção das autoridades valendo a Cruzeiro Seixas uma ida à PIDE.

A citação em causa («*Je retrouverai le secret des grandes comunications et des grandes combustions. Je dirais orage. Je dirais fleuve. Je dirais tornade. Je dirais feuille. Je dirais arbre*.») pareceu –lhe na altura, ser «uma evocação da África do futuro»

A propósito desta exposição Mário Cesariny, numa entrevista emitida em 17 de Janeiro de 1954, no programa «Voz do Império» e quando questionado acerca da possibilidade de surgir em África uma poética surrealista responde que «*A África é o último continente surrealista*» na medida em que as suas formas civilizacionais não estão assentes num modelo de

racionalismo cartesiano de pensamento e acção. Antes, prefiguram-se, como modelos alternativos a uma sociedade ocidental contra a qual o surrealismo se revolta, e que Cesariny sintetiza na seguinte fórmula:

A África conhece um MITO que nós procuramos.» (Cesariny, M. 1966:70)

Esta procura do mito, pelos surrealistas, mais do que mera curiosidade, assume contornos mais complexos, na medida em que o discurso mitológico denuncia as estruturas subterrâneas (inconscientes) que comportam a vida nas sociedades em que são imaginados. A codificação destas estruturas em símbolos, e a sua presença em espaços e tempos diferentes permitem-lhes deduzir a existência de arquétipos universais que alicerçam grande parte da existência humana. Assim, a sociedade moderna, para que possa resgatar a sua dimensão verdadeiramente humana, terá, na perspectiva do surrealismo, de ser capaz de criar novas mitologias que integrem um mistério universal, despidas de todos os condicionalismos (religiosos, políticos, etc.) e capazes de sustentar o renascimento de uma humanidade plena.

Essa capacidade de erguer um novo ideal de humanidade a partir de uma dimensão arquetípica (por oposição ao mito do progresso baseado estritamente na razão) pode ser adivinhada nas palavras de Cesariny que, criticando a forma como o continente e as culturas africanas sofreram os estigmas da barbárie e da primitividade, aponta para um futuro protagonizado por África.

«*Julgamo-la adormecida no passado, e está, talvez, perfazendo o futuro*.» (Id. Ibid.)

A segunda exposição em 1957, alimentada por uma atitude de desafio que começa pela escolha do local como recorda o pintor que «*não queria expor nos sítios onde era normal expor-se ... onde expunham os Neves e Sousa*»[1]

Ao contrário da tradicional exposição de pintura, ou de escultura, Cruzeiro Seixas vem propor uma intervenção que se aproxima daquilo que actualmente é comum designar por «instalação» onde todo o espaço de um velho palácio do século XVIII em ruínas, surge como suporte plástico, no qual são integrados objectos, desenho e pintura, numa montagem que é descrita pelo pintor, em carta a Mário Cesariny

> «(…) como aquilo é um velho palácio setecentista em ruínas descobri que (…) havia um chão feito de tijolo, suficientemente gasto, quebrado e desnivelado para servir. Foi assim cuidadosamente varrido e pintado de vermelho. As paredes também completamente cobertas de manchas, teias de aranha e pó, foram queimadas (mal) até à altura dos quadros para que as pessoas não pudessem como eu, ficar mais maravilhadas com essas manchas e teias do que com os chamados quadros. Cai do tecto um dédalo de redes de pesca (…) A luz vem de cima por buracos bastante grandes abertos com a ajuda do caruncho no sobrado do primeiro andar e por esses buracos vemos toda a altura do lindíssimo e arruinadíssimo tecto antigo, apainelado.(…)»
>
> (Cesariny, M, 1967: 16)

O lugar do observador, o seu papel e a sua relação com as obras expostas são problematizados, com recurso à provocação e à ironia, subvertendo a imagem consensual da exposição de arte, a sua disposição e, por acréscimo, o diálogo que as obras que estabelecem com o espectador.

Este sentido de inversão de uma ordem social e cultural incontestada, conseguiu, através do escândalo que despertou, produzir os resultados desejados pelo seu autor. No dia seguinte à sua inauguração, surge o primeiro de muitos comentários e respostas que irão dará corpo a uma polémica que se desenrolará nas páginas dos jornais; publicado nas páginas d'*O Comércio de Angola*, e assinado por João Azevedo, terá como sugestivo titulo: «*Manifestação do sr. Cruzeiro Seixas num pardieiro da Av. dos Restauradores de Angola*», e no qual o pintor é mencionado como «*dalizito dos muceques*».

Esta polémica - pelo menosprezo, por vezes mostrado face à obra exposta ou ao modo como se apresenta - além de denunciar a recepção que a plástica e estética surrealistas tiveram em Luanda, é igualmente reveladora daquilo que são os critérios de gosto, implicados no ajuizamento do valor artístico.

Neste sentido é de notar a diferença de opiniões que oscila entre o ataque negativo vindo das páginas d' *O Comércio de Angola* e uma mais moderada ou mesmo positiva n' *A província de Angola*, sendo que os dois jornais, espelhando sectores diferenciados, permitem uma polarização de registos.

Assim, por exemplo, nas páginas d' *O Comércio de Angola*, de 22 de Janeiro, é publicada uma carta assinada por Abel Cardoso, intitulada «*A propósito da exposição do Sr. Cruzeiro Seixas*», onde o discurso, negando a condição de arte às obras expostas, é marcado por um sentido acrimonioso e moralizante, que alerta para os «riscos» de tal manifestação:

> «À leitura fastidiosa de um programa de pretensa originalidade e de franca intenção demolidora, em que o autor se vangloria dos seus respeitáveis vícios, seguiu-se a romagem por entre redes, muita porcaria e desalinho.
> (…) na realidade não se trata de uma manifestação artística, mas de uma afrontosa propaganda de uma conduta que seria mais de esconder do que de tentar disseminar na sã juventude de Luanda.
> Somos da opinião que não deve ser franqueado o acesso a adolescentes, a indígenas e a … peixes (por causa das redes)»

O autor da carta questiona-se pelo facto de ter sido permitida a realização de tal exposição já que poderia abrir um precedente para a realização de outras manifestações, e alerta:

[1] Entrevista concedida em 21-1-2008.

(…) Hoje exposições, amanhã campos de nudismo, depois cineclubismo de feição marxista e por fim associações pseudo- culturais.

Como resposta aos vários ataques de que a exposição de Cruzeiro Seixas, era alvo, Alfredo Margarido escreve igualmente alguns artigos que, por um lado irão inflamar ainda mais a polémica e, por outro, procuram clarificar melhor algumas facetas da obra apresentada a público, nomeadamente os objectos. Estes, recorrendo à assemblagem de matérias várias, assumem uma dimensão complexa e assumidamente polissémica que, através da ironia, se contrapõem às imagens de leitura imediata da pintura de feição naturalista como uma espécie de duplo negativo.

Assim, Alfredo Margarido, num artigo publicado no *Diário Popular*, opõe, à pintura académica, preconizada pelas «*abóboras [d]os alunos bem comportados das Belas Artes*», o surrealismo de Seixas onde os objectos do quotidiano expressam outras realidades, em virtude da acção modificadora levada a cabo pelo artista, equivalente a um «acto mágico».

Aqui o que é importante não é tanto a epiderme das coisas apresentadas como obras de arte, mas antes de mais a sua eficácia simbólica, enquanto detonadores de sentido, possibilitando a expressão das «*grandes verdades subjectivas através dos temas eternos (o amor, o ódio, o ciúme, o desespero, a esperança*» .

Cada elemento matérico que compõe o objecto é extraído da realidade transportando consigo um conjunto de referências que são manipuladas simbolicamente pelo artista, de modo a criar uma nova realidade imagética, que produz uma cisão na estrutura do real. A perda da funcionalidade que preconizava a sua existência inicial, numa dimensão quotidiana, é suprimida em função de uma dimensão poética onde é possível projectar um conjunto de sentidos que jogam com espaço intersticial entre um plano literal e um plano metafórico.

São disso exemplo obras como «L'Opresseur», (1951) onde sobre uma base em madeira pintada de branco se encontra uma assemblagem composta por um obus de canhão uma torneira e uma pena de chapéu. A crítica política mordaz é reforçada pelo conjunto de associações que se podem estabelecer entre o título da obra (colado na base), a realidade histórica e os elementos que a compõem.

Uma outra peça, intitulada *Mar Português* (1952) composto por um búzio aprisionado numa gaiola de madeira, articula-se com a primeira. Tomando de empréstimo o título de um poema de Pessoa, inverte o tom heróico do mesmo, numa lembrança amarga da expansão marítima (um dos *mitemas* do estado Novo, tão celebrada pela sua máquina de propaganda).

Outros dois objectos, actualmente desaparecidos e que integram a exposição de 57, perfilam – se num mesmo registo de ironia e provocação, pela conjugação de elementos díspares e pelo título que amplifica o seu sentido metafórico, convidando o espectador a estabelecer associações que convocam uma dimensão psico-imagética.

O primeiro, intitulado «*Maternidade*», lembra um animal fantástico e resulta da associação de um tubo que forma o corpo com a parte superior de um crânio de animal.

O segundo datado de 16-1-1957, intitula-se «*Um Poeta*» e consiste numa figura composta por um crânio de ave, um osso que forma o tronco e onde os braços e as pernas são constituídos por pequenas varinhas.

A par da sua morfologia, estas obras problematizam o estatuto do objecto artístico, quer num sentido digamos, ontológico, quer enquanto mercadoria. Estes factos são bem visíveis se tivermos em consideração a sua duração efémera que transgride o sentido eterno atribuído, no ocidente, à obra de arte. Por outro lado, igualmente em virtude deste facto, furta-se aos circuitos de comercialização de arte, situando-se, neste ponto, num extremo oposto à «pintura colonial».

4 - Viteix: a criação de uma mitografia nacional

Estes dois casos escolhidos entre outros possíveis, espelham de um modo flagrante, as ligações que se estabeleceram, directa ou indirectamente, entre um domínio da estética e um domínio da ideologia política durante os últimos anos do regime colonial, reflectindo alguns dos seus mitos e ambiguidades, quer através de uma resposta positiva ou, pelo contrário através da sua inversão e subversão.

A ligação entre a esfera política e a esfera artística, é igualmente fundamental na reivindicação de uma identidade cultural e artística africanas, como forma de resistência contra o domínio estrangeiro, [2]primeiro, com o despontar dos movimentos de oposição ao colonialismo, e posteriormente como meio de legitimação das novas arquitecturas políticas dos estados independentes.

Esta problemática será aflorada de uma forma transversal pelo pintor angolano Vítor Teixeira (Viteix), quer em termos teóricos quer em termos da sua prática artística, sendo de destacar, antes de mais a sua tese de doutoramento, terminada em 1983 e significativamente intitulada «*Pratique et Théorie des Arts Plastiques Angolais (de la Traditions a une Nouvelle Expression)*». Partindo de uma teoria geral das artes, Vítor Teixeira sugere a realização, primeiro de um balanço da produção artística em espaço angolano, compreendendo os diversos géneros tradicionais inspirados em princípios e valores culturais endógenos, para propor a criação de uma arte renovada, que expresse as particularidades estéticas e históricas de um novo estado angolano.

[2] Neste ponto Vítor Teixeira retoma uma ideia defendida por Amílcar Cabral numa comunicação na Unesco em 1972, onde este se debruça no papel desempenhado pela cultura na luta pela independência.

No seu estudo, irá delinear este programa abrangente que congrega numa mesma peça, a necessidade de conhecer e defender as raízes culturais e criar uma arte comprometida com um paradigma socialista.

> «L'expérience acquise pendant les époques de luttes contre l'oppresseur étranger, la connaissance concrète de la réalité locale, et spécialement de la réalité culturelle, sont les conséquences du choix du programme de développement des activités adéquates aux questions esthétiques dans le contexte national. De cette manière, nous devons comprendre la nécessité d'un Art qui puisse servir les intérêts des masses populaires, afin de contribuer à leur prise de conscience.» (Teixeira, V. 1983:9)

Uma reestruturação do campo artístico, nomeadamente ao nível das relações que a arte e os artistas estabelecem com o povo e o seu empenhamento no processo revolucionário será uma das tónicas dominantes do desafio que Vítor Teixeira lança aos artistas plásticos angolanos. A finalidade social e política atribuída à arte deverá assim, integrar as preocupações dos criadores comprometidos na renovação da prática artística. Segundo o autor, a arte deverá contribuir para um desenvolvimento humano, assumindo um sentido instrutivo, que proporcione uma educação e mobilização política do povo com vista ao reforço de uma unidade identitária em termos nacionais.

> « (…) Aujourd'hui, l'art doit avoir un autre objectif : c'est un instrument décisif pour parvenir à une meilleure et plus efficace mobilisation politique et culturelle du peuple (…)
> Ainsi, nous concluons donc que la pratique nouvelle des Arts Plastiques doit avoir une finalité sociale, c'est-à-dire éducative, politique et historique.
> (…)
> La situation actuelle du pays appelle une unification des anciennes nationalités et une étude scientifique de l'histoire de leurs arts populaires ; ceci comprenant la production artistique de l'époque coloniale, la culture populaire de cette même phase et toutes les techniques qui se sont uniformément développées dans la culture universelle. Dans ce contexte, nous devons adopter une méthode efficace dans le domaine de l'enseignement des Arts Plastiques et appliqués, méthode dont l'objectif sera la création d'un véritable art national nouveau à partir de l'art populaire des anciennes nations qui constituent l'actuelle République Populaire d'Angola.»
> (Teixeira, V1983:282, 283, 287)

No âmbito da construção desta identidade cultural verifica-se assim a necessidade de estabelecer uma confluência harmoniosa entre a heterogeneidade e a unidade no âmbito da qual a inter-relação entre a herança artística tradicional e a modernidade são cruciais. Esta questão tem repercussões a vários níveis nomeadamente a um nível particular, onde cada artista estabelecerá um diálogo singular com o património cultural e artístico angolano, criando uma imagética e poética próprias.

A este nível, a obra plástica de Viteix revela-se igualmente interessante, já que através da sua pintura, desenho e gravura, irá reabilitar um conjunto de signos e símbolos provenientes de uma Angola pré-colonial que se constituem, antes de mais como sinais-memórias de identidades culturais distintas.

Estes símbolos visuais surgem como uma cercadura que enquadra e delimita o plano da composição estabelecendo com este uma tensão entre centro e margem. O pintor recorda, numa entrevista como surgem estes sinais:

> « (…) a verdade é que essa prática vem desde 73, ano em que pela primeira vez as utilizei. (…) Alguns desses sinais foram tirados de máscaras africanas, outros foram surgindo à medida da evolução do próprio conjunto. O que posso dizer é que não se trata de uma moda, mas de uma necessidade estrutural do próprio quadro que pinto. São sinais marginais, é verdade, mas ao mesmo tempo fazem parte da própria estrutura do quadro, da sua concepção geral.»

Neste caso, a presença de símbolos e referências a expressões e formas artísticas tradicionais assume um sentido plurifacetado pois, em primeiro lugar, a recuperação e valorização de uma cultura angolana é paralela a uma tomada de consciência política e coincidente com a rejeição dos estereótipos culturais e artísticos veiculados pela ideologia e propaganda coloniais, ambicionando, por fim, à edificação de uma cultura nacional unificada (como factor de consolidação de uma unidade política). Em segundo lugar, trata-se da criação de uma ideografia moderna que estabelece e cimenta a relação com um fundo cultural e histórico, na procura de uma arte renovada que expresse a consciência da(s) identidades(s) da Angola pós-colonial. Trata-se, nas palavras do pintor, de um regresso às «*oralidades dotadas de carácter material*» que permitem redimensionar e reequacionar os pontos de intersecção entre tradição e modernidade. Revela, contudo, um plano mais vasto procurando catalisar um conhecimento e uma cultura visuais que integram heranças europeias e africanas, onde a universalidade da linguagem plástica assume a sua contemporaneidade, como deixa claramente expresso na sua comunicação ao 2ª Congresso da AICA, (Association Internationale de Critiques d'Art) realizado em Lisboa em 1986, intitulada *l'Art en Afrique*:

> «(…) Nós estamos conscientes de que a procura de "si própria" não pode ser reduzida à exaltação de um passado ancestral, mas que ela deverá abrir-se ao futuro e tomar em consideração o sentido da História. Mesmo que estejamos preocupados em salvaguardar a nossa identidade nacional, não podemos recusar o empenho numa via que conduza ao internacionalismo. Não nos podemos esquecer que a "realidade do Ocidente" é um facto que não podemos ignorar»

5 - António Ole: diálogos com a história

A reflexão acerca do passado e as vicissitudes que a história comporta, como processo de negação do esquecimento, ocupa um lugar de destaque em alguns projectos de António Ole (n.1951). Este artista angolano, desenvolverá a sua pesquisa plástica num território multidimensional onde se destaca a diversidade de processos e técnicas envolvidos e que se estendem desde o desenho, à pintura, escultura, fotografia, vídeo, cinema e instalação.

Um destes projectos que, começa a ganhar corpo a partir da década de 90, desenvolve-se em torno da escravatura e do trabalho forçado e intitula-se «*Hidden Pages, Stollen Bodies*». Envolveu um processo de gestação que congrega uma pesquisa em arquivos históricos em Lisboa e Luanda, onde o artista recolhe documentação escrita e iconográfica, que servirá de base à sua reflexão plástica. Como o próprio afirma, não pretendeu substituir-se ao trabalho do historiador, mas sim evocar um passado encapotado, abrindo um espaço, por via da investigação plástica, para a sua revisão crítica.

A este material documental juntar-se-ão outros registos, objectos e matérias que irá recolhendo no dia-a-dia e que ampliam a leitura das obras, imprimindo-lhes uma feição multirreferencial.

O autor lembra assim parte do processo de trabalho que desenvolveu e culminou em 2001 com a apresentação no Wide World Video Festival, em Amesterdão:

> «Aí tive, de facto, um espaço muito interessante onde todo esse material se pôde encaixar: os objectos encontrados com a sua carga simbólica e forte plasticidade, imagens emblemáticas que recuperara, documentos e vídeos. Nesse deambular pelos arquivos acabei por encontrar imagens de Benguela – o grande pólo angolano do tráfico de escravos – que fazia sentido integrar: uma série de postais de Benguela, de fotógrafos portugueses dos inícios da fotografia, do Tavares ou do Morais, e entre eles, um retrato de um trabalhador forçado bailundo que me impressionou muito, com os braços cruzados numa posição de submissão e contenção. Fotocopiei-a para poder trabalhá-la, ampliei-a, e retirei-lhe o rosto para preservar o anonimato da figura. Com ela fiz uma, série de assemblages, com fotocópias também de documentos e vários objectos.» (Ole, A. 2004: 26)

Os diálogos múltiplos que vai travando com o tempo, assinalado nas suas ambiguidades, bloqueios, e expectativas, materializam-se em estratos múltiplos ao longo do seu percurso artístico perfazendo uma espécie de «arqueologia do presente» onde a imagem assume um sentido performativo, convocando a percepção da obra como uma unidade complexa, aberta e flexível.

A abertura e elasticidade com que António Ole evoca, de forma recorrente, um passado colonial através de fragmentos visuais e textuais, justapondo-o a outras narrativas da contemporaneidade é visível em vários momentos da sua obra nomeadamente através das colagens dos seus «*cadernos de bordo*», ou através de instalações como «*Margem da Zona Limite*». Os vestígios de uma temporalidade cruzada encontram numa peça que integra esta instalação, intitulada «*Canoa Quebrada*» um elemento icónico dos impasses e perplexidades dos rumos ensaiados pela história. O conjunto é composto por um barco quebrado ao meio, tijolos, dois corvos embalsamados, molhos de documentos pertencentes á antiga polícia colonial e dois monitores de televisão com imagens do mar. Estes elementos surgem, para o artista, como símbolos de contrariedade e tolhimento, contrabalançados pelas imagens das águas calmas que produzem um plano de cisão na obra, facto que é apontado pelo mesmo,

> «Depois há o barco quebrado, um barco encalhado que já não vai a lugar nenhum – a história bloqueada, interrompida. E os corvos embalsamados também paralisados no tempo. A canoa carrega ainda tijolos, que não serviram para construir nada, e molhos de papéis. São documentos da polícia colonial que foram deitados ao lixo e que estavam a ser utilizados por vendedoras de legumes e de frutos como papel de embrulho. (…) Eu queria fazer uma peça eu falasse directamente às pessoas dessa história de uma violência permanente, mas também queria encontrar uma possibilidade de esperança, de um caminho qualquer. Introduzi os monitores com os vídeos do mar, de uma grande tranquilidade, para apaziguar um pouco todo esse lado tétrico, necrófilo, da nossa situação."
> (Ole, A. 2004: 34,35)

Nota Final

Esta rápida incursão através de algumas imagens produzidas no espaço angolano, pretendeu, antes de mais indagar acerca de um conjunto complexo de ligações que se desenha em torno da criação artística, convocando as dimensões visuais e conceptuais da obra de arte, (a sua performatividade), bem como uma pluralidade de discursos laterais. Estes, de modo distinto, denunciam, afinidades e paralelismos entre a produção artística e um ideário simultaneamente estético e político que acompanha alguns caminhos talhados pela história na última metade do século XX.

É neste sentido que, em primeiro lugar, podemos apreciar a importância que um domínio imagético assume ao serviço do poder colonial, instrumentalizado com fins propagandísticos, que permanece latente sob a forma de um determinado imaginário transformado em nostalgia. Mas igualmente como imagem invertida, que parte desse imaginário para contestar, de forma irónica e provocatória, o sistema que o alimenta, ou propor a criação de uma mitografia nacional com desígnios identitários, e auto - reflexivos, num período pós-independência.

REFERÊNCIAS

António Ole.(2002) http://www.vmcaa.nl/vm/magazine/001/artikel005/index.html (consultado na internet em 30 de Outubro de 2008)
Bauret. G. (2000). *A Fotografia*. Lisboa: Edições 70 (Arte&Comunicação)
Cesariny. M. (1966). *A Intervenção Surrealista*. Lisboa: Editora Ulisseia
(1967). *Cruzeiro Seixas*. Lisboa: Editora Lux
Correia, M.A. (coordenação.).(2008). *Neves e Sousa. Pintor de Angola* (1921-1995). Lisboa: Sextante Editora
Cabral, A. (1974)[1972]. O Papel da Cultura na Luta pela Independência. *O Correio da Unesco*. Paris
Cruzeiro Seixas, A. (s/d). *Uma Ferida que Dança. Notas autobiográficas*. Lisboa (Texto policopiado)
Galvão, H. (s/d). *Outras Terras Outras Gentes*. Porto: Empresa do Jornal de Notícias, s/d
(1944).Angola Também Produz... Artistas!. *Jornal de Noticias*, 28-6.
Hara, H. (2005). *Entrevista a António Ole*. http://www.videobrasil.org.br/pan_africana/entr_ole.html (consultado na internet em 30 de Outubro de 2008)
Margarido, A. (2006).La Peinture angolaise de Viteix. *Latitudes. Cahiers Lusophones*, 28(12), 62-66
Neves e Sousa. A. (1954).Há que empreender uma recolha criteriosa de material etnográfico. *A Província de Angola. 16 -9*
Neves e Sousa. A. (s/d). *Mulheres de Angola*. Lisboa: Colecção Telecine
Ribeiro, J.S. (2004). *Antropologia Visual. Da minúcia do olhar ao olhar distanciado*. Porto: Edições Afrontamento (Biblioteca das Ciências Sociais)
Sampaio e Melo. L.V. (1941). A Arte ao Serviço do Império. *Boletim Geral das Colónias, 190(XVII)*, 21-45
Teixeira, V. M. (1983).*Pratique et Théorie des Arts plastiques Angolais (de la Tradition a une Nouvelle Expression*. Paris : Université de Paris VIII [texto policopiado]

Catálogos de exposições

Angola. Tons e Texturas da Angolanidade. (2003). Lisboa: Fórum Picoas
António Ole, Marcas de um Percurso (1970/2004). (2004). Lisboa: Culturgest
Cunha e Costa. E.
Elmano Cunha e Costa (1946) *Catálogo da exposição de etnografia angolana* . Lisboa: SNI
Albano Neves e Sousa, (2005). Oeiras: Livraria-Galeria Municipal Verney
Viteix. Obras de 1958 a 1993.(2003).Porto: Culturgest

O artesanato do Paracuri: da desvalorização a resistência

Petrônio Lauro Teixeira Potiguar Júnior
Universidade Vale do Acaraú
ppotiguar@yahoo.com.br

Adriane Bentes
Universidade Vale do Acaraú

Alexandre Augusto
Universidade Vale do Acaraú:

Heloise Lima Heloise Lima
Universidade Vale do Acaraú

Yarlen Cácia Yarlen Cácia
Universidade Vale do Acaraú

Adriano Maia
Universidade Vale do Acaraú

Resumo: O presente texto busca apresentar o resultado da pesquisa introdutória coletada no bairro do Paracuri, Icoaraci, Belém, Pará, Brasil realizado com alunos de História da Universidade Vale do Acaraú na intenção de compreender como a identidade, através da produção do artesanato no local, é encarado por esses atores sociais no que se refere a valorização ou não desse produto cultural paraense. O objetivo dessa discussão foi obter material concreto para o estudo da manifestação cultural paraense considerando que o Paracurí é um dos principais pólos culturais da região onde o artesanato é sua base de produção e venda, assim como, tem importância para a compreensão da formação das sociedades paraenses através do olhar desses produtores de uma das manifestações da cultura paraense. A metodologia utilizada foi a pesquisa "*in locu*", através de um diálogo direto e aplicação de um roteiro de entrevista entre os artesões no local. A observação direta e a antropologia visual foram complementos fundamentais nesse processo. Como um dos resultados dessa experiência, os artesões do Paracuri, se ressentem da não valorização do artesanato no local, mas nem por isso desistem de sua divulgação que vai da venda para o público externo ao ensinamento dessa arte aos filhos e netos.
Palavras-chave: Artesanato, Cultura , Paracuri

1- COMO TUDO COMEÇOU?

O presente estudo buscou reunir o resultado da pesquisa introdutória coletada durante este ensaio no Paracuri em , Icoaraci, Belém, Pará,Brasil com a intenção de relacioná-lo com as teorias estudadas ao longo da disciplina Homem, Cultura e Sociedade ministrada na Universidade Vale do Acaraú com alunos de História.

Ao estudarmos sobre a formação da cultura de um povo e de como a identidade do mesmo se repercute ao longo do tempo, leva-se em consideração sua importância para a compreensão de nossa própria história individual, bem como, a dinâmica das relações sociais vividas em cada sociedade. Com isso nos deparamos com a necessidade de investigar *in locu* os processos antropológicos estudados no decorrer desta disciplina, isto é, a dinâmica da cultura na formação e continuidade das sociedades, a fim de obter material concreto a cerca da presença deste fenômeno social, isto é, a cultura propriamente dita, e seus efeitos nas mais diversas camadas sociais de nossa realidade, em particular aquele envolvendo o contexto do Pólo artesanal do Paracuri,em Icoaraci, , na cidade de Belém, no Pará e os astesões que desse produto vivem e sobrevivem.

É fato que não somente a cultura pode ser investigada em sua atuação plena junto a realidade social. Pode-se, através de um ensaio de pesquisa de campo, dar início ao processo de aperfeiçoamento das percepções dos educandos sobre a cultura quando estes ingressam nos estudos antropológicos, por intermédio do ver, o ouvir e o escrever (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1995). Igualmente torna-se possível compreender melhor a própria evolução da história social diante das transformações e/ou adaptações ocorridas neste percurso, com base nas evidências concretas de seus efeitos, presentes nas esferas micro e macro do mundo sócio-cultural.

Cientes de que a cultura tem relação direta com as interações sociais e produto das mesmas, ela se torna importante instrumento de pesquisa na busca pela compreensão das diferenças, bem como, traz ao pesquisador ou iniciante na prática da pesquisa, material capaz de conduzi-lo às origens da subjetividade do pensamento coletivo de determinada realidade (MELLO, 1982). Ela pode dar pistas sobre seu futuro, o que permitirá entender questões como as tradições, as religiões, as superstições, entre outros aspectos do imaginário social. Entretanto, seu dinamismo e vitalidade só podem ser constatados no cotidiano dos povos, haja vista que ela é um fator indispensável até mesmo à própria sobrevivência do indivíduo e, portanto, tão necessária à sociedade quanto o alimento e a água o são para a manutenção da vida do homem.

Apoiados nas concepções acima, partimos para a busca de um local que suprisse os objetivos de nossa pesquisa introdutória, e que nos fornecesse material necessários para analisar o movimento do fenômeno cultural dentro das perspectivas teóricas sobre o processo sócio-cultural, a formação das identidades, os aspectos étnicos e transformações que estas realidades sofreram e sofrem com a globalização e bem entendidas nesta condição, mas que necessitava de uma compreensão da dinâmica cultural a partir das falas dos atores sociais que vivem e sobrevivem do artesanato no Paracuri, Icoaraci, Belém, Pará.

A princípio, dois locais pareceram pertinentes aos critérios de escolha desse ensaio. Estes locais foram: a feira do Ver-O-Peso,a maior feira aberta da América Latina, localizada no centro comercial, Belém, Pará, Brasil em especial o local de venda de ervas e medicamentos preparados artesanalmente, considerando sua relevância a que pretendíamos realizar. Outro lócus de pesquisa foi mercado de São Braz, outro foco cultural, em Belém, que se dá a partir de seu próprio projeto arquitetônico oriundo do período a borracha[1] nessa região especificamente junto com os vendedores ali instalados. Contudo, no decorrer da discussão a respeito de qual dos dois locais seria utilizado, surgiu uma terceira opção, que por votação da maioria dos componentes desse grupo de estudo, tornou-se o "laboratório" para esta experiência. Este local foi o pólo de Artesanato de Paracuri, localizada no distrito de Icoaraci, cidade satélite de Belém do Pará, Brasil pelos motivos aqui já mencionados.

O local, por ser importante na produção cultural do estado do Pará, pode ser encarado como fonte de matéria prima para o estudo da cultura em suas mais diversas etapas dentro dos processos sociais, indo desde sua origem histórica, passando por sua produção, transmissão e distribuição, até suas transformações e adaptações perante o progresso das relações humanas no mundo globalizado. Nesse sentido, detectamos que o sentimento de pertencimento, a partir das peças produzidas presente

[1] O Ciclo da Borracha, no século fim do século XIX e início do século XX, foi um período áureo que vivenciou a cidade de Belém Pará, onde os governantes de época tinham a intenção de transforma a cidade de Belém numa Paris no interior da Amazônia através de projetos arquitetônicos como o Teatro da Paz, o Mercado de São dentre outros que e ficou conhecida como Belém da Bellé Époque.

entre os artesãos do Paracuri, se manifestavam a partir de suas falas denotando angustia no sentido de perceberam que, apesar da dedicação, o artesanato parece ser um produto não valorizado pelas pessoas do local, mais sim pelos que não vivem e convivem ali, os turistas. E foi esse fato social, como nos ensinou Durkheim, que nos interessou e onde focalizamos nossas reflexões.

Esta breve pesquisa de campo em muito contribuiu para o conhecimento empírico e científico dos envolvidos nessa empreitada alimentado as discussões na disciplina Homem, Cultura e Sociedade. Vale ressaltar também a sua importância à academia, instigando discussões entre futuros historiadores, procurando sempre relacionar a teoria estudada com o que foi observado, fazendo uma inter-relação entre os textos e a respostas dos entrevistados.

Outro ponto que justificou este estudo introdutório, vem ser a importância dessa pesquisa para a área da História, uma vez que a inter-relação do homem com a cultura e a sociedade acaba acarretando discussões e debates, enriquecendo o conhecimento adquirido, buscando sempre um novo "olhar" diante do contexto histórico observado.

Vale frisar também na discussão, a própria concepção de cultura destes indivíduos, que se deu e se dá a partir de sua leitura de mundo, todavia não esquecendo que a mesma vem do coletivo e não do individualismo construído, dependendo do grupo em que se está inserido. Ou seja, a percepção de cultura tende a mudar, já que as particularidades saltam aos olhos do cotidiano das pessoas nela envolvidas e por ter a certeza que a sociedade é dinâmica , bem como, as mentalidades que nelas estão inseridos (MELLO:1982; SANTOS:1994).

Logo, este estudo tem grande importância para o grupo que realizou a pesquisa, não somente como fonte de ampliação do entendimento sobre a temática proposta, mas para a própria vivência pessoal de cada um e demonstrando que teoria e prática não devem sem caminhos oposto e principalmente que o ensino não deve se situar somente na sala de aula, e sim, vivendo a realidade numa clara alusão ao ensino, pesquisa e extensão.

Ampliando a importância do valor da pesquisa, percebeu-se que as concepções adquiridas poderão ser utilizadas para o enriquecimento do conteúdo a ser ministrado aos educandos e observar melhor os variados ambientes em que serão aplicados os conhecimentos de História, demonstrando que a valorização das diversas manifestações culturais são determinantes para o desenvolvimento da consciência cultural e histórica dos indivíduos.

Desse modo, o objetivo aqui desejado foi obter material concreto para o estudo da cultura e suas principais características, em face de sua grande atividade no Paracuri considerado um dos principais pólos culturais da região paraense onde o artesanato, que é sua base de produção e venda, é fonte imprescindível para a compreensão da formação das sociedades paraenses e suas relações individuais e coletivas em um tempo e espaço vivido.

Deste modo, pretendeu-se aqui analisar o dinamismo da cultura em suas diversas fases de atuação social e seu processo de desvalorização e resistência, conforme foi detectado em campo. Além disso, a intenção foi comparar o conteúdo teórico estudado no decorrer da disciplina (conceitos de cultura, formação das identidades) com toda a coleta realizada na pesquisa de campo, objetivando ampliar a compreensão sobre o papel do indivíduo na sociedade, bem como suas manifestações, por intermédio de seus relatos.

Produzir material resultante deste trabalho foi o objetivo principal dessa pesquisa inicial pois permitiu compreender o fenômeno social da cultura e suas características de forma mais consistente e prática através dessa particularidade no Paracuri, materializado em produto conclusivo que fornecesse condições necessárias à produção e compreensão da realidade investigada, onde o relatório detalhado e esse texto foram um dos produtos.

2 – DA SALA DE AULA AOS PRIMEIROS PASSOS DA PESQUISA: UMA EXPERIENCIA NECESSÁRIA

Após a assimilação do conteúdo teórico sobre a cultura, sua natureza social e a participação do homem na formação histórica e subjetiva das identidades, sejam coletivas ou individuais, realizamos uma oficina sobre a pesquisa cientifica e elaboração de relatório de campo. Após essa etapa realizamos uma excursão prévia no local, visando nos munir sobre que critérios deveriam ser elaborados e mostrados nos resultados alcançados neste ensaio. Posteriormente, elaborou-se um roteiro de entrevista, onde perguntas foram elaboradas e selecionadas conforme sua relevância para esse estudo.

A pesquisa tomou por método de obtenção de material da pesquisa "*in locu*", através de um diálogo direto com a realidade pesquisada e aplicação do roteiro de entrevista entre os atores sociais ali residentes que contribuísse com a temática aqui desenvolvida e entendermos na concepção dos próprios artesãos o conceito de cultura e sua importância na vida social no Paracuri.

A vivencia do cotidiano nos permitiu observar as inter-relações entre esses artesões e seu envolvimento em vários níveis de atividade com a cerâmica produzida no Paracuri, que ia desde o oleiro, que molda as peças do barro cru, até o venda do produto acabado nas prateleiras das lojas, visto que cada um possui sua própria compreensão dos significados, importância e valores da atividade artesanal, conforme foto 1. Isso tornou-se fundamental para a nossa análise no sentido de perceber o processo de desvalorização do artesanato e que formas esses utilizam para resistir a tal contexto.

Foto 1: Artesanato exposta para venda em uma das pequena loja no Paracuri (Petrônio Potiguar /Fevereiro de 2008

Em campo, ficou estabelecido que cada equipe fosse coletar dados, através do roteiro, com no mínimo dez artesãos em atividade no local, perfazendo um total de quarenta entrevistados. Os atores sociais mostraram-se, em sua maioria, interessados em repassar seus conhecimentos e atuações no desenvolvimento deste trabalho, pois mesmo, a princípio, ficando intimidados com a presença dos grupos, logo se descontraíram à medida que os questionamentos foram sendo apresentados e a importância que este ensaio representava aos alunos do curso de História e para os próprios atores sociais na divulgação de seus dramas, dúvidas e perspectivas para um público ampliado da sociedade global.

Após a coleta de todo material produzido no ensaio da pesquisa de campo no Paracuri, as equipes se reuniram e realizaram a seleção das informações obtidas, bem como, sua organização segundo os objetivos desta pesquisa no tocante à cultura e sua dinâmica e seu processo de desvalorização e resistência. Assim, tornou-se possível alcançar dados estatísticos e médias que moldassem o perfil social e cultural por intermédio das falas dos artesãos do Paracuri, contexto esse que tornou possível esse breve ensaio.

3- AS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS NO PARACURI: com a palavra, os artesãos

Ao serem perguntados sobre a aquisição do ofício de artesão, 70% dos entrevistados obtiveram seus conhecimentos através da herança familiar (tio, primo, avós, esposo, pais), o que é pertinente quando percebemos que , em sua maioria, o tempo de serviço dos entrevistados com o artesanato local fica na média de quinze a quarenta anos, o que nos deu a medida clara de que tais conhecimentos são transmitidos de geração em geração. Tal predominância está justificada na seguinte frase: "Desde os nove anos eu ajudava meu tio a cavar as peças...." (Seu Zeca, artesão, Paracuri, fev.2008).

Quando lançamos a atenção para a frase dos entrevistados, percebe-se que, através da transmissão familiar da atividade de artesão, a presença das análises de Hobsbawn (1984) se faz presente quando trata da perpetuação da tradição entre os indivíduos de gerações diferentes. Isso também torna-se claro quando Goldfarb (2004) explica a transmissão desta herança familiar, quando, ao estudar a tradição cigana, afirma: "Os valores advindos do "tempo de trás" são mantidos por meio de recordações, da memória, como fonte de sentimentos e apego ao passado... " (pg. 72)". Isso explica a importância da relação de parentesco nesse processo de formação cultural.

Os demais entrevistados, aqueles que não adquiriram a profissão como herança familiar, tem como motivação e fonte principal desse conhecimento, a necessidade financeira, justificando que, no momento, o artesanato é uma fonte de renda adequada, sem negligenciar sua importância na difusão cultural do artesanato.

Em campo, ficou evidenciado que a herança familiar desse processo cultural é extremamente presente , inclusiva na construção desse artesanato que delicadamente produzido com detalhes, talhos e risco que profunda precisam e que tatua a subjetividade desses artesões no Paracuri, conforme nos mostra as fotos 2 e 3.

Foto 2: Momento de preparo do barro na olaria. (Petrônio Potiguar/Fev/2008)

Foto 3: Artesão realizando traços em um molde de gesso (Petrônio Potiguar/fev/2008)

Sobre a valorização do artesanato tanto por turistas quanto por moradores paraenses, os entrevistados foram unânimes ao relatarem que os turistas dão mais valor mais a produção artesanal do Paracuri do que os paraenses, já que "Os turistas consideram a cerâmica daqui uma das melhores do mundo (...) O pessoal que vem lá de fora do estado diz que é muito bonito..." (Seu José, artesão, Paracuri, fev. 2008). "O estado não dá valor a sua própria cultura. Não critico, porque em todo lugar é assim, porque isso é comum para quem vive aqui." (Dona Lúcia, artesã, Paracuri, 2008).

A diferenciação do valor atribuído aos trabalhos artesanais dentro e fora do estado, remete a Rocha (1991) em suas pesquisas sobre o choque cultural e de como são valorizados os objetos fora do contexto cultural, onde são traduzidos. Assim, nota-se que, no âmbito dos conceitos de cultura real e ideal, de Mello (1982), em diálogo com as análises de Hall (2001), sobre aos efeitos da globalização, a concepção paraense de cultura se molda de acordo com os padrões culturais do estrangeiro, por ser condicionada a aceitar a superioridade das culturas homogeneizadas negando o processo tradicional desse artesanato, segundo os entrevistados.

O fato acima nos revela que o sentimento de pertencimento dos artesãos do Paracuri não é o mesmo manifestado por moradores local e do estado como um todo, já que alguns entrevistados manifestaram ser isso fruto de uma "falta de novidade", ou seja, parte dos paraenses se manifestam de forma negativa a esse tipo de produção por ser algo próximo e sem novidades o que leva esse público a distanciar do que está próximo a ele e que é interpretado, pelos artesãos, como um na não valorização de seu trabalho.

Ao inquirirmos os produtores de artesanato do Paracuri sobre o que representa os significados das pinturas, gravuras e desenhos, encontrados na cerâmica, os entrevistados afirmaram que seus traços são de origem indígena, no entanto, ressaltaram a diferença entre o significado, variando em três principais fases: a Tapajônica, a Marajoara e a Paracuri, explicando que os símbolos marajoaras e tapajônicos "são desconhecidos de todos", e que a fase Paracuri é melhor entendida pela sua contemporaneidade, por ser descrita como uma evolução do trabalho artístico do artesão, sem esquecer os traços que identificam a cultura marajoara ou tapajônica, como mostra a foto 4 e 5.

Foto 3 e 4 : Vasos estilizados com traços marajoaras (Yarlen, Paracuri, fev.2008)

Ao associarmos as interpretações destes "símbolos" do artesanato com a discussão de Mello(1982) a cerca de a cultura ser simbólica, compreendemos que o entendimento de que ela seja indígena indica a veracidade de sua afirmação já que o próprio artesão as produz e interpreta como tal, numa clara alusão ao sentido de pertencimento, Ou seja,

> Entendemos que o símbolo é social por natureza: existe a comunicação do significado. Ora, é imprescindível que o significado não seja conferido só pelo comunicador, mas o seja tanto por ele como pelo interlocutor. (Mello, 1982, pg 47).

Ora, o sentido de pertencimento é claro quando lançamos o olhar para artesão, que é o comunicador, mas, segundo as suas declarações, esse mesmo pertencimento não percebido por grande parte dos paraenses, em particular os que visitam e moram próximo ao Paracuri. Isso os leva a elaborar estratégias de resistência, a exemplo da adaptação de suas peças a "algo novo", como a fase Paracuri, conforme já mencionado, demonstrando a diversidade de sua produção. As foto 5 e 6 mostra a diversificação de significados que os símbolos podem adquirir, dependendo de seu comunicador e interlocutor.

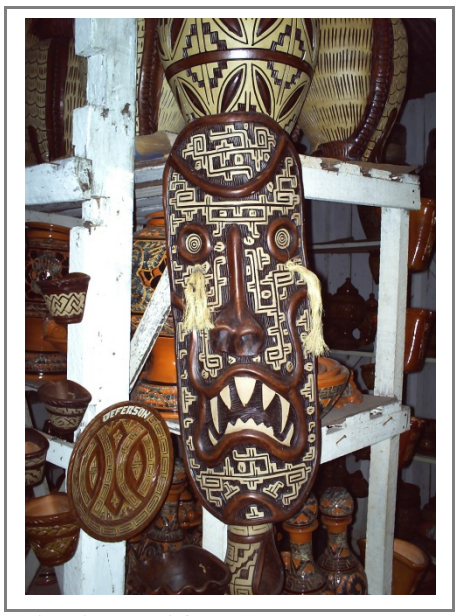


Foto 4 e 5: simbologias do artesanato icoaraciense (Alexandre, Paracuri, fev.2008)

Assim, a cultura indígena foi repassada através destas pinturas e desenhos, por mais que o significado dado pelos artesãos não venha a ser o mesmo atribuído pelos compradores das peças, fato que não muda a concepção de que sejam indígenas.

Perguntados sobre as transformações sofridas pelas peças fabricadas nas olarias no decorrer do tempo, os entrevistados acusaram a necessidade comercial o principal fator determinante destas mudanças. Também apontaram para a

questão do incremento de novos atrativos que aumentasse o interesse pelas peças: "Meus pais pararam de fazer porque peças parecidas porque caiu na mesmice. É preciso diversificar pra vender." (Ruth, vendedora, Paracuri, fev.2008).

Verificamos que a necessidade de mudanças para atender ao mercado, aliada à criatividade dos artesões, levou à modificação de peças tradicionais e ao desenvolvimento de novas técnicas, tanto de fabricação como de pintura e acabamento. Desta forma, os simples traços e as cores foscas foram modificados para atender aos interesses dos compradores que desejavam decorar as suas casas com artigos diferenciados, mas que acompanham as tendências da moda. Além disso, foram empregadas representações da fauna e da flora amazônica, cenas do cotidiano indígena e escudos de clubes de futebol, como mostra a foto 7. (ROCHA: 1991; HALL: 2001; CLAVAL: 1997; HOBSBAWM: 1984; SANTOS: 1994)

Foto 7: Representação do cotidiano indígena em uma peça do artesanato do Paracuri. (Adriane, Paracuri, Fev, 2008)

Apesar de todas as modificações, algumas peças continuaram com sua forma original conservada. É o caso das réplicas. Alguns artesões têm-se dedicado à pesquisa para manter vivos os traços, as cores e a história que envolve a criação destas peças, como mostram as fotos 8 e 9. Essas pesquisa se dão através de cursos no SEBRAE e no Museu Paraense Emílio Goeldi que segundo eles, tem contribuído de forma significativa para a produção do artesanato no local[2]. Assim, os artesãos tomam cuidado para que não haja descaracterização destas peças mostrando assim, que a cultura dos antepassados é importante para a formação da identidade cultural e individual dos que descendem desta etnia, conforme é reforçado pelos pesquisadores consultados por esses produtores do artesanato no Pará.

Ou seja, notamos que além da preocupação em preservar determinados traços, percebeu-se que o processo de resistência do artesanato de Icoaraci vai mais além, isto é, um sentimento de preservação da cultura indígena somado a exaltação da natureza, quando notamos a fauna e flora sendo elaboradas nos vasos , cuias e urnas encontradas na pesquisa de campo. Isso demonstra que a preocupação com a cultura e sua preservação está ligado a manutenção da tradição e das tradições iventadas o que colabora para o processo de resistência no contexto global (CLAVAL:1997; GOLDFARB:2004; HOBSBAWM:1984; BRANDÃO:1986)

[2] Chamamos atenção que da maioria dos entrevistados, apenas 20% demonstraram a preocupação com pesquisa e cursos na elaboração e manutenção do artesanato local. O restante, segundo os entrevistados, apenas copiam de revistas e livros a maior parte de sua produção artesanal.

Foto 8 e 9 : réplicas da arte marajoara e tapajônica (Yarlen; Alexandre; Paracuri, fev.2008)

Todos os entrevistados consideram-se importantes divulgadores da cultura amazônica e paraense. Afirmam que tal divulgação tem feito com que o estado fique conhecido no Brasil e no mundo. Apontam como resultado a inclusão do Paracuri nos pacotes turísticos de visitação da cidade e o aumento nas vendas. "A divulgação desse artesanato é muito boa, vai longe." (Sr. José, artesão, Paracuri, Fev.2008)

A divulgação, tanto de forma pessoal, como pela mídia, tem movimentado as vendas no Paracuri. Isso vem ao encontro das idéias de difusão do consumismo de artigos considerados exóticos e que resguardam, ainda que modificados, a identidade étnica e cultural daqueles que os fabricam, dando a falsa idéia de cultura partilhada. Contudo, a divulgação através da mídia, tem chamado apenas a atenção do turismo de fora do Estado do Pará e pessoas exteriores, pois o paraense, principalmente o belenense, tem pouco procurado adquirir peças. E isso tem inquietado muito os artesãos nesse local Paracuri

Sobre a pergunta se os artesãos faziam parte de uma associação e em que esse tipo de organização ajuda na valorização e manutenção cultural do artesanato do Paracuri, 80% dos entrevistados fazem parte de uma associação de artesãos e que estão associados para conseguir nota fiscal, financiamento e discutir o movimento de venda das peças.

Baseado nas falas dos entrevistados, percebemos que os artesãos estão organizados, mas que as instituições não estão atendendo a todas as expectativas, atendendo somente a regularização do funcionamento das lojas e o fornecimento de documentos como nota fiscal. Segundo Brandão (1995) as associações surgiram como uma forma de garantir a valorização e a manutenção de algumas manifestações culturais para que estas não venham a desaparecer. No entanto, o que se notou durante a pesquisa é que, apenas a satisfação das questões burocráticas que envolve os estabelecimentos comerciais no Paracuri, é a preocupação principal dos dirigentes da associação dos artesanatos no local. Este fato tem colaborado para que o processo de desvalorização do artesanato pelos moradores do local se acentue mais, já que poucos são os projetos de reciclagem e fortalecimento desse grupo de artesãos como classe de trabalhado conforme preconiza o associativismo.

Ao serem perguntados sobre o que é cultura, a diversidade de respostas foi visível: 80% disseram que cultura é a identidade de um povo, suas raízes, como verificamos na seguinte fala:

> "(...) É a identidade de um povo, porque se o povo não buscar a sua identidade, as raízes dele... acho, que parte daí, é como uma árvore, pra crescer ela precisa ter uma raiz sólida. Quando você tem uma identidade mesmo, você consegue crescer a partir daí, se você não tiver, você fica só pegando dos outros e você não desenvolve nada, apenas pega o que ta aí." (Sr. Idelmar, artesão, Paracuri, 2008).

Desta forma, vimos que o entendimento dos artesãos sobre cultura está voltado para suas raízes, procurando resgatar através da arte ceramista a cultura e a memória indígenas, por acreditarem que assim que foi construída sua identidade. A preservação dos traços demonstra que os artistas ainda resistem em suas concepções diante de todas as inovações vigentes e em meio à padronização apregoada pela globalização. (BRANDÃO: 1986; MELLO: 1982; HALL: 2001; SANTOS:1994).

No entanto, alguns entrevistados que, apesar de cientes da importância do artesanato e de sua preservação, conceituaram cultura como a divulgação das peças através da mídia televisiva, escrita e da propaganda feita pelos turistas que visitam o local (SANTOS,1994), evidenciando que a mídia ainda é uma alternativa de divulgação, mas que não tem contribuído para a valorização interna do artesanato. Não esquecendo que esse mesmo tipo de divulgação é feita nos ônibus que circulam no trajeto Belém-Icoaraci, mas que , segundo os artesãos , pouco de auxiliado para aumentar a visitação de belenenses e pessoas do local, o que, para os artesãos é um viés fundamental para entender o processo de desvalorização e fundamentalmente um "sinal de alerta" para a elaboração de processo de resistência a esse contexto negativo na atualidade.

4- CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos perceber que a herança familiar da profissão de artesão passou de geração a geração, mas atualmente o conhecimento familiar vem diminuindo devido ao desinteresse dos jovens. Contudo, vale ressaltar a importância nesse processo de manutenção da cultura paraense e o risco que ela corre com esta diminuição de herdeiros.

Também vimos que embora a grande maioria dos paraenses desvalorize o artesanato, muitos já estão buscando conhecer as razões que o tornaram importante para o estado e para seu desenvolvimento, mesmo que isso ocorra de forma tímida. Por outro lado, o mercado turístico ainda se mantém como principal consumidor desta cultura, por considera-la exótica.

Ficou claro que, as associações de artesãos não corresponderam às expectativas da pergunta feita durante a pesquisa, isto é, de que seus objetivos estejam pautados na preservação ou divulgação da cultura do artesanato do Paracuri. Ao invés disso, parte dos entrevistados acusa tais associações de "politicagem "e de hierarquização, mas especificamente de privilégios direcionados para alguns de seus componentes. Outros entrevistados optaram por se omitir dessa responder essa questão, por fatores que não ficaram esclarecidas para nós.

Os argumentos sobre o que é cultura para o artesão do Paracuri evidenciaram a restrição que os mesmos fazem do tema, ao limitarem os conceitos somente ao que se refere às artes ceramistas, nos mostrando que este entendimento parte do seu cotidiano. No entanto, deixamos claro que essa concepção também interessa a academia, afinal conceitos e paradigmas são quebrados a toda hora e todo momento, onde o conhecimento tradicional é valorizado tanto na sua forma quanto em seu conteúdo e levando em consideração principalmente que o conceito de cultura é fluido e complexo.

Ficou evidente que as transformações ocorridas no artesanato aconteceram para diversificar as peças e atender ao mercado consumidor, que anseia por novidades, tentando acompanhar as tendências que a transformação das culturas atuais sofre. Isto fica visível ao nos depararmos com a mais recente fase do artesanato icoaraciense, denominada popularmente de "Fase Paracuri", descrita como estilizada, mas sem perder a essência original, isto é, indígena para os artesãos e nós, que observamos e participamos de seu cotidiano. Entendemos , isso é parte estratégica fundamental do processo de resistência ao contexto de desvalorização do artesanato do Paracuri.

Concluímos, assim, que os artesãos, apesar de todas as inovações e modificações, têm consciência de sua importância para a manutenção da identidade cultural do seu grupo social e da região que habitam, não abandonando concepções ancestrais e repassando, na medida do possível, para a atual geração o que evidencia que o sentido de pertencimento é um mecanismo que incentiva e permiti a elaboração de novas estratégias de resistência sem perder o olhar do passado na produção de peças artesanais no presente como prova de resistência dessa cultura para o futuro.

REFERENCIAS

SANTOS, J. L.(1994). Então o que é cultura. In: *O que é cultura?* São Paulo: Brasiliense.

MELLO, L. G. de. (1982). Conceito de Cultura. In: *Antropologia Cultural: iniciação, teoria e temas*. Petrópolis: Vozes.

ROCHA, E. (1991). Pensando em Partir. In: *O que é etnocentrismo?* São Paulo: Brasiliense.

HOBSBAWM, E.; RANGER, I. (Orgs.) (1984). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HALL, S. (2001) *Globalização*. 6 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

BRANDÃO, C. R.(1986) *Identidade e etnia*. São Paulo: Brasiliense.

GOLDFARB, M. P. L.(2004) Tempo e espaço na construção da identidade cigana. In: *Vivência*. UFRN/CCHLA, v. 1, n. 27.

CLAVAL, P. (1997) As Abordagens da Geografia Cultural. In: *CASTRO*, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.) (1997). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand.

Cruz e Sousa e Lima Barreto: peles negras, mas qual subjetividade?

Fátima Maria de Oliveira
Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET/RJ)
fmorj@uol.com.br

Resumo: A proposta desta pesquisa é refletir sobre aspectos relativos à experiência de ser negro e autor de literatura na sociedade brasileira da segunda metade do século XIX. O Brasil foi considerado, no século XIX, um laboratório para cientistas do mundo inteiro que se preocupavam com a temática racial. Vivenciava-se um contexto em que a ciência estava voltada para a perspectiva darwinista, evolucionista e poligenista. A ciência justificou e norteou o comportamento racista, difundindo idéias como a necessidade de proteção contra o contágio das raças consideradas inferiores. O foco do estudo concentra-se na obra de dois escritores: Cruz e Sousa (1861-1898) e Lima Barreto (1881-1922). Procura-se verificar os modos pelos quais ambos imprimem em seus textos literários e autobiográficos visibilidade político-intelectual do negro, rejeitado pelas instâncias do poder e adotado como objeto privilegiado das pesquisas científicas.

A teoria das desigualdades raciais se difundiu no Brasil, junto com os ideários naturalistas, cientificistas, positivistas e evolucionistas, nas três últimas décadas do século XIX.

O racismo europeu tem suas origens no século XVIII, como instrumento de defesa dos interesses da nobreza contra as reivindicações burguesas. A nobreza seria a representante de uma raça escolhida e pura, com ascendência e formação étnica superior às demais classes. Essa acepção nobiliárquica do racismo foi retomada pelo conde Arthur de Gobineau (1816-1882), autor de *Essai sur l'inegalité des races humaines* (1853), que profetizou a decadência da civilização como resultado da danosa mistura de sangues. Gobineau introduzia assim a noção de "degeneração da raça", entendida como efeito da mistura de espécies humanas diferentes. A popularidade do pensamento de Gobineau faz-se notar, menos na Europa do que em outras sociedades, como a brasileira, no interior das quais a miscigenação era uma realidade vivenciada. O modelo racial torna-se, no século XIX, um projeto teórico cuja utilidade é a explicação, por parte das elites ilustradas nacionais, de diferenças e hierarquias com o objetivo de pensar a viabilidade de uma nação mestiça.

Em finais do século XIX, o Brasil era apontado como um caso único e espetacular de miscigenação racial. Assim, o argumento racial que gerava discussão aberta na Europa, chega ao Brasil, via importação de idéias, e vai sendo política e historicamente construído, assim como o conceito de *raça*, que além de sua definição biológica acabou recebendo uma interpretação sobretudo social, ou seja, o tema racial apresenta-se como um novo argumento de sucesso para o estabelecimento das diferenças sociais:

> Em meio a um contexto caracterizado pelo enfraquecimento e final da escravidão, e pela realização de um novo projeto político para o país, as teorias raciais se apresentavam enquanto modelo teórico viável na justificação do complicado jogo de interesses que se montava. Para além dos problemas mais prementes relativos à substituição da mão-de- obra ou mesmo à conservação de uma hierarquia social bastante rígida, parecia ser preciso estabelecer critérios diferenciados de cidadania. (SHWARCZ, 1993, p. 18)

Finda a escravidão e instaurada a República, o discurso racial científico elege aborígenes, africanos e mestiços como obstáculos para que o país atingisse uma unidade identitária. A (suposta) igualdade conseguida mediante as conquistas políticas era negada em nome da natureza. As teorias científicas tornam-se armas nas mãos de nossas elites que por meio delas bloquearam ou relativizaram a instauração do debate sobre a cidadania e e sobre a participação do indivíduo. Ao mesmo tempo que a leitura determinista entendia o sujeito como resultado de seu grupo racio-cultural, negava-lhe a vontade individual frente à coerção racial.

A noção de *raça* também irá marcar a crítica e a história literárias brasileiras. Para escrever as diversas "histórias da literatura brasileira", publicadas ao longo do século XIX, seus autores afirmaram a exuberância do *meio* e das *raças* locais como fontes de criação de novas formas e temas.

O crítico Araripe Júnior, em artigo de 1888, recorreu a uma *teoria da natureza* e à idéia de tropicalidade, para mostrar como se deu a adaptação ao Brasil do romance naturalista de Émile Zola. O artigo se chamava "Estilo tropical. A fórmula do naturalismo brasileiro". Araripe explicou a possível originalidade das obras de Aluísio Azevedo, influenciadas por Zola, como resultado do impacto do meio local sobre as formas importadas da Europa:

> Emigrando para o Brasil, o naturalismo não podia deixar de passar por uma migração profunda. Zola, neste clima, diante desta natureza, teria de quebrar muitos dos seus aparelhos para adaptar-se ao sentimento do real aqui. [...] O naturalismo, ou se subordina a esse estado de coisas, ou se torna uma planta exótica, --- de mera curiosidade. A nova escola, portanto, tem de entrar pelo trópico de Capricórnio, participando de todas as alucinações que existem no fermento do sangue doméstico, de todo o sensualismo que queima os nervos do crioulo. (ARARIPE JUNIOR, apud VENTURA, 1991, p. 18)

As palavras de Araripe Junior derivam das idéias do naturalista francês Buffon (1707-1788), cuja famosa frase "o estilo é o homem" em seu *Discours sur lê style* , 1753, tem como suporte uma teoria da civilização em que "estilo" é tido como atributo das "nações civilizadas": "Foi apenas nos séculos ilustrados que se escreveu e falou bem." (BUFFON, apud VENTURA, 1991, p. 21)

Buffon adotou, na *Histoire naturelle de l'homme*, a teoria climática de Montesquieu em *De l'esprit des lois*, 1748, cujo objetivo era explicar por meio de uma teoria geral do clima, a pluralidade de costumes e leis. O clima quente teria como resultado uma apatia geral dos habitantes dessas regiões. Nesse clima, o indivíduo perderia toda a força e vitalidade, seu espírito ficaria entregue à preguiça e á ausência de curiosidade. Assim, segundo Montesquieu, "não surpreende que a covardia dos povos dos climas quentes os tenha tornado quase sempre escravos, e que a coragem dos povos dos climas frios os tenha mantido livres. É um efeito que deriva de sua causa natural". (MONTESQUIEU, apud, VENTURA, pp. 19-20). Para Buffon, os "povos civilizados" localizam-se em regiões de clima mais temperado, do 40º ao 50º grau de latitude, É também nessa zona que se encontram "os homens mais belos e bem-feitos, [...] é daí que se devem tomar o modelo e a unidade a que se devem referir todas as outras nuances de cor e beleza". (BUFFON, apud, VENTURA, 1991, p. 22). Essa área ideal corresponde à Europa e a partes da Ásia. A cor branca é tida, por Buffon, como base comum a todos os homens, modificada pela ação do clima:

> O branco parece ser assim a cor primitiva da natureza, que o clima, alimentação e os costumes alteram e mudam, até chegar ao amarelo, ao moreno ou ao negro, e que reaparece em certas circunstâncias, mas com uma tal alteração, que não mais se parece com o branco primitivo, que foi na verdade desnaturado pelas causas que acabamos de indicar. (BUFFON, apud, VENTURA, 1991, p. 26)

A *Histoire naturelle de l'homme*, de Buffon, foi uma das obras centrais para a formação da antropologia e da ciência geral do homem no final do século XVIII, cujos primórdios estão marcados pela tensão entre *imagem negativa* do homem e da natureza americanos, de que Montesquieu e Buffon são exemplos, e a *imagem positiva* de um estado natural, representado pela filosofia de Rousseau. Essa tensão resultou no debate sobre o racismo científico e a inferioridade dos povos não-brancos, que marcou a cultura brasileira do século XIX.

A partir da noção de estilo, Araripe Junior considerou a *tropicalização* das formas européias como o processo de diferenciação psicológica e literária, determinado pelo impacto do meio sobre a mentalidade européia. O estilo nacional se origina, assim, de tal incorporação de "traços particulares", como a tropicalidade e a miscigenação, aos modelos cosmopolitas de literatura e cultura.

Araripe Júnior e Sílvio Romero se basearam no mesmo modelo naturalista e evolucionista. Ambos aplicaram à literatura os princípios de Hippolyte Taine e de Herbert Spencer, acrescidos da ideologia nacionalista, em que a *nação* é concebida como o resultado da progressiva transformação das matrizes européias pela ação do meio ou da mistura de raças..

O nacionalismo literário do século XIX apresentava um componente eurocêntrico, apesar da reivindicação de autonomia e originalidade. A incorporação da ideologia civilizatória e de teoria climáticas e raciais levou à relação eurocêntrica com o meio local. Os críticos brasileiros internalizaram a ambivalência do discurso europeu perante o mundo selvagem e as realidades exóticas, idealizando os padrões metropolitanos de civilização.

Sílvio Romero, crítico literário da Escola de Recife, iniciou sua *História da literatura brasileira* com a discussão dos fatores que agem sobre a literatura e o caráter nacional, como, por exemplo, a umidade e o calor. Em relação à influência do clima sobre o trabalho dos escritores brasileiros, Sílvio Romero adotará as opiniões negativas do historiador Thomas Buckle (1821-1862) e dirá que a "precocidade de nossos talentos, sua extenuação pronta, a facilidade que temos em aprender e a superficialidade de nossas faculdades inventivas" (ROMERO, apud, VENTURA, p. 38) são decorrência de influências climáticas.

A crítica e a historiografia, produzidas no Brasil a partir de 1870, foram marcadas por modelos etnológicos e naturalistas e por formas reatualizadas de história natural. Imperam as noções de *raça* e *natureza*, o que explica a grande recepção do positivismo, do evolucionismo e do racismo. A fascinação dos intelectuais brasileiros com aspectos da cultura metropolitana, como a teoria climática, mostra a identificação com um ponto de vista estrangeiro, em um imaginário "diálogo" com interlocutores europeus. A orientação naturalista e etnológica dos críticos e historiadores, no Brasil, se relacionou à introdução tardia de pensamento de cunho evolutivo e sua recepção pela chamada "geração de 1870" , em que Sílvio Romero e Araripe Júnior, entre outros, se engajaram na atualização filosófica e na crítica à monarquia e ao escravismo.

Os anos 70 serviram de palco para uma série de fenômenos que conviveram de forma tensa. De um lado, 1871, é um ano chave na desmontagem da escravidão, já que a Lei do Ventre Livre anunciava a derrocada de um regime de trabalho havia muito arraigado. Por outro lado, a década de 70 é entendida como um marco para a história das idéias no Brasil, uma vez que representa o momento de entrada de todo um novo ideário positivo-evolucionista em que os modelos raciais de análise cumprem um papel fundamental. O argumento racial foi "política e historicamente construído nesse momento, assim como o conceito de *raça*, que além de sua definição biológica acabou recebendo uma interpretação sobretudo social" (SCHWARCZ, 1993, p. 17). Nesse contexto histórico específico, que tanto investiu em modelos biológicos de análise, o termo *raça*, "antes de aparecer como um conceito fechado, fixo e natural, é entendido como um objeto de conhecimento". (SCHWARCZ, 1993, p. 17). No Brasil, a partir dos anos 70, a adoção de um discurso científico evolucionista serve para explicar as diferenças internas. Os mesmos modelos que explicavam o atraso brasileiro em relação ao mundo ocidental passavam a justificar novas formas de inferioridade. Negros, africanos, trabalhadores, escravos e ex-escravos – "classes perigosas" a partir de então – nas palavras de Sílvio Romero transformam-se em "objetos de sciencia" . Era a partir da ciência que "se reconheciam diferenças e se determinavam inferioridades". (SCHWARCZ, 1993, p. 28).

O debate médico de finais do século XIX centra-se em questões de higiene pública e medicina legal. Caberia aos médicos sanitaristas a implementação de grandes planos de atuação nos espaços públicos e privados da nação, enquanto os higienistas seriam os responsáveis pelas pesquisas e pela atuação cotidiana no combate às epidemias e às doenças que mais afligiam as populações. A medicina legal tem como principal defensor o médico e professor da Faculdade de Medicina da Bahia , Nina Rodrigues (1862-1906). Era por meio da medicina legal que se comprovava a especificidade da situação ou a possibilidade de uma "sciencia brasileira" que se detivesse nos casos de degeneração racial. Os exemplos de embriaguez, alienação, epilepsia, violência ou amoralidade passavam comprovar os modelos darwinistas sociais em sua condenação do cruzamento, em seu alerta à "imperfeição da hereditariedade mista". Os textos de Nina Rodrigues publicados na *Gazeta Medica* da Faculdade de Medicina da Bahia, trazem como argumento básico o estabelecimento da diferença entre as raças e a condenação da mestiçagem. Utilizando modelos social-darwinistas, o médico Nina Rodrigues apontará o cruzamento como o nosso maior mal, ao condenar a hibridação das raças e sua consequente degeneração.

O "problema negro" no Brasil passava, de fato, a ser entendido como uma questão científica. È famosa a citação de Sílvio Romero, presente logo na abertura do livro de Nina Rodrigues, *Africanos no Brasil*, e na qual o jurista da Escola de Recife afirmava:

> Quando vemos hommens como Bleek refugiarem-se dezenas e dezenas de anos nos centros da África somente para estudar uma língua e coligir uns mitos, nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas cozinhas, a América em nossas selavas e a Europa em nossos salões, nada havemos produzido neste sentido! É uma desgraça... O

> negro não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e malgrado a sua ignorância, um objeto de sciencia. (ROMERO, apud, SCHWARCZ, 1993, p. 208)

A citação de Sílvio Romero resumia as perspectivas de Nina Rodrigues, que pretendia fazer nesse livro um grande inventário das populações negras residentes no país, para que se pudessem perceber diferenças e hierarquias entre os próprios grupos negros africanos. Os grupos negros, por sua vez, eram considerados em seu conjunto um impedimento à civilização branca, ou melhor, nas palavras de Nina Rodrigues, "um dos fatores de nossa inferioridade como povo". O problema negro se desmembrava, no entender de Nina Rodrigues, em múltiplas feições: "uma no passado: negros africanos que colonizaram o país; outra do presente: negros, bahianos, crioulos e mestiços; a última do futuro – mestiços e brancos crioulos" (RODRIGUES, apud SCHWARCZ, 1993, p. 209). A mestiçagem preocupava o intelectual baiano devido à novidade que ela significava: "a insegurança de seus diagnósticos... as dificuldades na avaliação científica dessas populações." (RODRIGUES, apud SCHWARCZ, 1993, p. 209).

No mesmo Brasil culto do final do século XIX, em que Nina Rodrigues e seus discípulos na área da Medicina Legal apontavam a degenerescência das populações de origem africana, um poeta negro retinto, neto de escravos, filho de forros, João da Cruz e Sousa (1861-1898), acusava "a ditadora ciência d´hipóteses" de negar a sua raça "as funções do Entendimento e, principalmente, do entendimento artístico da palavra escrita" (SOUSA, 2000, p. 669).

Compondo a prosa poética do "Emparedado", que encerra o livro das *Evocações (1897)*, foi possível a Cruz e Sousa lançar o seu protesto contra os argumentos da ideologia dominante no discurso antropológico.

O que Cruz e Sousa repudia na ciência oficial é o seu duplo caráter de precariedade e despotismo. Em primeiro lugar é um saber "de hipóteses", incapaz de pensar o teor relativo e falível de suas proposições: por isso, crê-se no direito de transitar da conjectura para uma escala de valores forjando uma lei evolutiva que hierarquiza raças, povos e grupos. Além do que, é uma ciência despótica, pois submete a si a opinião da elite intelectual tornando impotente a voz singular do rebelde. Cruz e Sousa resiste a permanecer no lugar que lhe é apontado pela ciência:

> Foi bastante pairar mais alto, na obscuridade tranquila, na consoladora e doce paragem das Idéias, acima das graves letras maiúsculas da Convenção, para alvoroçarem-se os Preceitos, irritarem-se as Regras, as Doutrinas, as Teorias, os Esquemas, os Dogmas, armados e ferozes de cataduras hostis e severas.
> Eu trazia, como cadáveres que me andassem funambulescamente amarrados às costas, num inquietante e interminável apodrecimento, todos os empirismos preconceituosos e não sei quanta camada morta, quanta raça d'África curiosa e desolada que a Fisiologia nulificara para sempre com o riso haeckeliano e papal!.(SOUSA, 2000, p. 661)

O poeta negro se sabia capaz – como qualquer intelectual branco de valor – de lidar com idéias e criar obras de imaginação e perfeição formal. A teoria evolucionista e a ideologia racista, que dela se valia, eram assim confrontadas dramaticamente com a experiência e a consciência de um sujeito capaz de interpelar o cientista que o "classificava" com as suas pretensas provas:

> Deus meu! Por uma questão banal da química biológica do pigmento ficam alguns mais rebeldes e curiosos fósseis preocupados, a ruminar primitivas erudições, perdidos e atropelados pelas longas galerias submarinas de uma sabedoria infinita, esmagadora, irrevogável!
> Mas que importa tudo isso?! Qual é a cor da minha forma, do meu sentir? Qual é a cor da tempestade de dilacerações que me abala? Qual a dos meus sonhos e gritos? Qual a dos meus desejos e febres?
> [...]
> Tu é que não podes ver-me, atentar-me, sentir-me, dos limites da tua toca de primitivo, armado do bordão simbólico das convicções pre´-históricas, patinhando a lama das teorias, a lama das conveniências equilibrantes[...].
> Tu não podes sensibilizar-te diante destes extasiantes estados d'alma, diante destes deslumbramentos estesíacos, sagrados, diante das eucarísticas espiritualizações que me arrebatam. (SOUSA, 2000, p. 669)

Para a "lama das teorias", o homem negro resume-se à cor de sua pele, mas Cruz e Sousa desnaturaliza os dados brutos desse conhecimento dos pigmentos da pele do ser humano e pergunta pela cor de sua subjetividade e das formas em que esta se exprime. Para o poeta, a suprema ventura é " a chama fecundadora, o eflúvio fascinador e penetrante que se exala de um verso admirável, de uma página de evocações, legítima e sugestiva" (SOUSA, 2000, p. 667). Aos homens de ciência resta a "autópsia psicológica" , a sondagem a perscrutação de todas as células, a análise das funções mentais de "todas as civilizações e raças" (SOUSA, 2000, p. 667), mas a esses "positivos exames" escapam "a tendência, a índole, o temperamento artístico, fugidios sempre e sempre imprevistos" (SOUSA, 2000, p. 667). A figura do poeta-vate, herói ou profeta incompreendido pelo vulgo e detestado pelo filisteu, é herança do gênio romântico a ser incorporada pelo poeta Cruz e Sousa. Na prosa poética do "Emparedado", Cruz e Sousa

> abraçou apaixonadamente o imaginário dos últimos românticos e dos simbolistas que faziam do artista o profeta e o Prometeu, o decifrador de mistérios cósmicos e o arquiteto de formas raras.
> O Simbolismo e os seus ascendentes românticos favoreceram o surto de rasgos estilísticos de exaltação e sublimação das paixões. Esses rasgos, embora muitas vezes se orquestrassem em uma retórica prolixa, hoje pouco palatável, concorreram para veicular as legítimas aspirações de grandeza moral e intelectual do poeta humilhado pelas sentenças racistas. (BOSI, 2002, p. 175)

O debate sobre a inferioridade racial dos negros interessava a uma grande parcela da população brasileira, o que leva outro escritor negro a aprofundá-lo em sua obra. Trata-se de Lima Barreto.

Em anotação no seu diário íntimo do ano de 1905, lemos:

> Vai se estendendo, pelo mundo, a noção de que há umas certas raças superiores e umas outras inferiores, e que essa inferioridade, longe de ser transitória, é eterna e intrínseca à própria estrutura da raça. Diz-se ainda mais: que as misturas entre essas raças são um vício social, uma praga e não sei que cousa mais feia. (BARRETO, 1956, vol XIV, p. 110).

Em carta do ano de 1906 a Gregório Fonseca, , membro da Academia Brasileira de Letras, Lima Barreto deixa claro como a questão do racismo ocupa suas reflexões; "(...) Estou monomaníaco. Medito uma refutação a um trecho da história do João Ribeiro, não ao que dizem as palavras, mas ao espírito que as ditou e que se esconde debaixo delas".(BARRETO, 1956, vol XVII , p. 130)

Na anotação do diário, com data de 1905, há uma referência a um trecho da História do Brasil do Senhor João Ribeiro em que Lima Barreto entrevê uma ambiguidade do historiador na avaliação dos homens de cor, ao referir-se a Haeckel como "eminente cientista" que considera os mestiços como "espécies diversas". (BARRETO, 1956, vol XIV, p. 112). A nota termina com um comentário, em que relativiza o julgamento do eminente biólogo alemão. Ernst Haeckel passa a ser visto por ele como apenas mais um inventor de "ficções" engenhosas sobre as diferenças raciais.

> Até hoje não li Haeckel e tenho pena de não conhecer o inventor de animais curiosos. Um dos traços do meu espírito é a curiosidade pelas criações humanas. Não se me dá que sejam verdadeiras; o principal, para o meu espírito, é o esforço de inteligência que elas representam e que eu amo. Leio-as, compreendo-as até o ponto que quero, depois fecho livros – certo de que o mundo continua ainda (...).(BARRETO, 1956,vol. XIV, pp. 112-113)

Lima Barreto acreditava ter sofrido várias derrotas existenciais por causa da discriminação racial que dominava as relações entre os brasileiros. O sentimento de exclusão era tão forte que o levou a anotar em seu diário: "É triste não ser branco" . Os não-brancos estão condenados a ocupar posições subalternas, na organização social. Realidade essa a ser comprovada por Lima Barreto, através da situação que se repete em sua vida, de ser tomado por contínuo no Ministério onde trabalhava. Justifica o fato em página íntima expondo a condenação que pesa sobre ele e seus iguais: "o que é verdade na raça branca, não é extensivo ao resto; eu, mulato ou negro, como queiram, estou condenado a ser sempre tomado por contínuo."(DI, p. 52). O preconceito de cor também o atingia nas redações dos jornais em que trabalhava, interferindo, segundo ele, na recepção do que escrevia. Em carta a Mário Pederneiras, jornalista e poeta, desabafa:

> Não me gabo de ser lá grande escritor, muito menos que o seja para os proprietários da lindíssima Cosmos; entretanto, tenho feito esforços, neste e naquele gênero, para agradar. Fantasio, imagino, faço química, escrevo pilhérias ... não há meio! Demais, vejo que as coisas minhas não agradam, ficam à espera enquanto as de vocês nem sequer são lidas, vão logo para a composição.(BARRETO, 1956, vol XVII, p.162)

O recurso à correspondência irá possibilitar-lhe encontros audaciosos, que a sua timidez e "obscuridade nativa", conforme suas palavras, não permitiriam em uma situação face-a-face. É por meio da carta que se comunicará em 1906 com o sociólogo francês, discípulo de Durkheim, Célestin Bouglé (1870-1940), professor de Sociologia na Sorbonne.

A carta enviada a Célestin Bouglé surge após a leitura do livro do sociólogo, La Démocratie devant la Science (1904), em que Lima Barreto observa o desconhecimento do autor francês sobre os mulatos do Brasil. Após identificar-se como "mulato, moço, com vinte e cinco anos" dedicado à literatura e ao estudo das questões sociais, funcionário da Secretaria da Guerra e redator de duas pequenas revistas no Rio, Lima Barreto dirá:

> Ao ler o seu belo livro, observei que o senhor está a par das coisas da Índia e pouco sabe sobre os mulatos do Brasil. Nas letras brasileiras, já florescentes, os mulatos ocuparam lugar de destaque. O maior poeta nacional Gonçalves Dias, era mulato; o mais erudito dos nossos músicos, espécie de Palestrina, José Maurício, era mulato; os grandes nomes atuais da literatura – Olavo Bilac, Machado de Assis e Coelho Neto – são mulatos. A corrente mulata já existe há século e meio, desde Caldas Barbosa (1740-1800) e Silva Alvarenga (1749-1814) até Olavo Bilac, Neto e Machado de Assis. Temos tido grandes jornalistas mulatos: José do Patrocínio (também romancista), Ferreira de Meneses e Ferreira Araújo, sábios, engenheiros, médicos, advogados, eruditos, juristas, etc.(BARRETO, 1956, vol XVII, p.158)

Enviar ao mundo europeu, branco e civilizado, uma imagem positiva de nossos mulatos contribui, segundo ele, para desfazer uma série de interpretações equivocadas sobre conceitos de superioridade e de inferioridade racial. Lima Barreto escreve a carta em francês como abono da inteligência dos mestiços: "Peço-lhe desculpas de me exprimir mal na sua bela língua, coisa que impus a mim mesmo para apontar certos juízos falsos com que o mundo civilizado envolve os homens de cor" (BARRETO, 1956, vol. XVII , p. 158).

Ao exprimir-se na "bela língua" francesa, ainda que cometendo erros, o missivista reveste-se de uma alteridade fictícia para ter certeza de que a carta será lida e a sua imagem, cuidadosamente descrita, de mulato instruído e bem colocado socialmente – ex-estudante de engenharia civil, literato, estudioso de questões sociais, leitor de autores franceses, redator de pequenas revistas, funcionário da Secretaria de Guerra – dará credibilidade às informações fornecidas por ele e justificar-lhe-á a audácia de dirigir-se, sem intermediários autorizados, ao professor de Sociologia da Sorbonne. O escritor mulato brasileiro vai delineando, na imagem que remete ao mundo civilizado, um perfil de civilização nacional composto também de mulatos sábios e eruditos. O elenco citado de componentes de uma inteligência brasileira formada pela corrente mulata visa à desmontagem de um conceito etnocêntrico de inteligência, que nos remete à operação narcísica da colonização, em que o outro é assimilado à imagem refletida do conquistador, confundido com ela, perdendo portanto a sua verdadeira alteridade.

Lima Barreto, pela sua formação universitária conhece os mecanismos históricos que criaram a "inteligência" no Brasil. A organização sócio-política e econômica colonial institui a classe dominante como detentora do discurso cultural, de matriz europeizante. A hierarquização de valores culturais promovida pelo europeu recalca a contribuição dos valores de índios e negros, apagando-lhes os traços da diferença e impondo-lhes uma "ficção" européia que devem memorizar:

> É importante notar como a colonização, no mundo moderno, só podia ser uma atividade docente, onde a memória era o dom mais requisitado. A tal ponto que historiadores contemporâneos nossos julgam acreditar que a origem de uma "inteligência brasileira" se dê quando colégios são criados no século XVI. Ou seja: quando a história alheia é imposta como matéria de memorização, de ensino, imposta como única verdade. (SANTIAGO, 1982, p. 18)

A categoria de "inteligência" surge entre nós marcada pelo etnocentrismo e se constituirá como dado formador de nossa reflexão crítica, tornando-se para os brasileiros um problema durável e de fundo, responsável pelo nosso "horror à iniciativa".

Na carta enviada ao sociólogo francês, Lima Barreto adota uma postura cultural ousada e isenta de sentimento de inferioridade racial. As palavras do moço mulato, de 25 anos, contrariam as idéias anteriormente divulgadas por Sílvio Romero em seu livro, escrito em 1897, contra Machado de Assis, com o qual pretendia provar a servilidade imitativa do autor de *Memórias Póstumas* em relação aos ingleses. Para o crítico sergipano, a literatura e a política no Brasil vivem alheias às questões internas:

> É este o mal de nossa habilidade ilusória e falha de mestiços e meridionais, apaixonados, fantasistas, capazes de imitar, porém organicamente impróprios para criar, para inventar, para produzir coisa nossa e que saia do fundo imediato e longínquo de nossa vida e de nossa história. (ROMERO, apud VENTURA, 1991, p. 91)

O mal de nossa inteligência se concentraria em uma falha de mestiços que não nos predisporia à invenção ou à criação. A inteligência brasileira possuiria, assim, uma debilidade de origem racial que a tornaria capaz apenas de copiar. Esse é um dos juízos falsos com que o mundo civilizado envolve os homens de cor e que Lima Barreto se propunha a desfazer com sua carta, colocando-se, inclusive à disposição de Célestin Bouglé, para fornecer-lhe em outra carta informações mais desenvolvidas sobre a corrente mulata.

O conceito etnocêntrico de inteligência fixa para nós um assujeitamento às formas de saber oriundas do exterior – europeu ou americano. Traça-se através dele uma imagem idealizada e/ou subalternizada, de nossa capacidade criativa. Diante da exigência de ajustar-se a um modelo de inteligência ditado pela parte da humanidade branca e européia, Lima Barreto grava em seu diário no ano de 1908 um protesto revestido de ironia:

> Mas de tudo isso, o que mais me amola é sentir que não sou inteligente. Mulato, desorganizado, incompreensível e incompreendido, era a única cousa que me encheria de satisfação, ser inteligente, muito e muito! A humanidade vive da inteligência, pela inteligência e para a inteligência, e eu, inteligente, entraria por força na humanidade, isto é, na grande Humanidade de que quero fazer parte. (BARRETO, 1956, vol. XIV, p. 135)

O mulato auto-representa-se estrategicamente como ser incompreensível e incompreendido na sua dupla face enigmática a ser decifrada pela grande Humanidade que o rejeita. A distorção dos padrões de organização e compreensão, consagrados pela superioridade racial branca européia, deu origem no Brasil a uma produção cultural marcada por uma diferença, sempre vista pelo dominador como incapacidade de copiar corretamente o modelo.

É guiado por essa idéia de inventividade que admite adiar para mais tarde a realização da obra-prima com que pretende coroar sua carreira de escritor. Não quer apenas copiar os modelos da literatura francesa, o romance que imagina para descrever a vida e o trabalho dos negros numa fazenda deve conter uma "“psicologia especial", desveladora do drama do cativeiro vivido pela parte da raça a que pertence. É o que registra na página íntima de 1905:

> Pretendo fazer um romance em que se descrevam a vida e o trabalho dos negros numa fazenda. Será uma espécie de Germinal negro, com mais psicologia especial e maior sopro de epopéia. Animará um drama sombrio, trágico e misterioso, como os do tempo da escravidão. Como exija pesquisa variada de impressões e eu queira que esse livro seja, se eu puder ter uma, a minha obra-prima adiá-lo-ei para mais tarde.
> Temo muito pôr em papel impresso a minha literatura. Essas idéias que me perseguem de pintar e fazer a vida escrava com os processos modernos do romance, e o grande amor que me inspira – pudera! – a gente negra, virá, eu prevejo, trazer-me amargos dissabores, descomposturas, que não sei se poderei me pôr acima delas (...)
> Ah! Se eu alcanço realizar essa idéia, que glória também!!! Enorme, extraordinária e- quem sabe? – uma fama européia. Dirão que é o negrismo, que é um novo indianismo, e a proximidade simplesmente aparente das cousas turbará todos os espíritos em meu desfavor, e eu, pobre, sem fortes auxílios, com fracas amizades como poderei viver perseguido, amargurado, debicado?
> Mas ... e a glória, e o imenso serviço que prestarei a minha gente e a parte da raça a que pertenço.(BARRETO, 1956, vol. XIV,p. 84)

O temor de Lima Barreto de pôr em papel impresso sua literatura sobre a vida escrava explica-se pela força que tinha entre nós o racismo científico para a definição da identidade nacional. A posição superior do branco se tornou parte da herança das elites em nossa sociedade hierarquizada e estamental. A identificação das camadas letradas com os valores europeus levou-as a uma relação preconceituosa com as culturas indígenas, africanas e mestiças. Os escritores e pensadores não assumiam qualquer compromisso com a contestação dos fundamentos do racismo. A polêmica entre José de Alencar e

Joaquim Nabuco travada na imprensa, em 1875, dá a medida das contradições em vigor entre os grupos letrados quando o assunto é a inclusão da cultura indígena e da africana na sociedade brasileira. Apesar de ser um abolicionista ferrenho, Nabuco concebe a arte como reflexo ideal das camadas brancas e cosmopolitas e, por isso, rejeita o teatro de José de Alencar, criticando a "contradição entre a sua posição de deputado do Império, favorável à manutenção da escravidão, e a sua visão literária do cativeiro, marcada pelo tratamento sentimental das personagens escravas em suas peças" (VENTURA, 1991, p. 44). O que chocava Nabuco era o realismo de Alencar na tematização da escravidão. A peça de Alencar, O *demônio familiar*, levará Nabuco a escandalizar-se com a representação da linguagem de um escravo e a tecer o seguinte comentário:

> Já é bastante ouvir nas ruas a linguagem confusa, incorreta dos escravos; há certas máculas sociais que não se devem trazer ao teatro (...). O homem do século XIX não pode deixar de sentir um profundo pesar, vendo que o teatro de um grande país (...) acha-se limitado por uma linha negra e nacionalizado pela escravidão. Se isso ofende o estrangeiro, como não humilha o brasileiro! (COUTINHO, 1965, p. 106)

Os negros escravos comprometem a imagem de um grande país, que só precisa livrar-se da mácula social da escravidão para apresentar-se convenientemente diante do mundo civilizado estrangeiro. A arte cosmopolita da civilização moderna, cultuada por Nabuco, não prevê nenhum lugar para a linha negra entre suas representações:

Os abolicionistas abordam a escravidão como instituição desumana, que é preciso derrubar, mas não se comprometem a buscar alternativas para a inclusão do negro na sociedade civil brasileira. A posição de Nabuco torna visível o desejo das elites de eliminar os negros da vida social e cultural do país, negando-lhes até mesmo a possibilidade de figurarem como tema literário. A polêmica Alencar-Nabuco expõe o projeto de uma literatura nacional de feição européia, cuja realização por parte dos grupos letrados sustentaria a construção da nação livre da linha negra. O que nos artigos anti-alencarianos de Nabuco, era apenas um mal-estar diante da presença de escravos nos palcos, torna-se em outros textos, como os de Sílvio Romero, a proclamada inferioridade das raças não brancas, que ganha status de verdade nas três últimas décadas do século XIX e coroa os ideais dos grupos dirigentes de exorcizar o fantasma da influência de africanos, mestiços e indígenas que assombrava a auto-estima da jovem nação brasileira.

Os amargos dissabores previstos e temidos pelo jovem Lima Barreto, como consequência das descomposturas que sofreria caso realizasse em sua obra uma espécie de Germinal negro, têm sua origem na constatação da permanência das teorias raciais, ainda em voga nas primeiras décadas do século XX. A corrente literária do negrismo, caso fosse suficientemente ousado para realizá-la, traria, como deixa registrado na página íntima, glória para a parte da raça a que pertencia. E essa seria a sua contribuição intelectual para a reabilitação dos valores dos negros, recalcados pelos brancos. Assim, como não acredita na supremacia racial branca, Lima Barreto percebe o quanto seria improfícuo o lançamento e a circulação do mito narcisista do negrismo. Por isso nunca chegou a dar corpo ao que seria uma espécie de "novo indianismo". Reconhece no trabalho artístico uma forma de libertar-se dos preceitos e preconceitos de seu tempo, de sua pátria, de sua raça e, assim, opta por um discurso em que privilegia o hibridismo da cultura. Evita a polaridade de uma política cultural de acirramento da diferença que fecha o círculo das interpretações. Lima Barreto quer que os dois lados diferentes da formação racial brasileira (brancos/negros, brancos/mestiços, brancos/índios) tornem-se visíveis e valorizados em sua escrita. Daí, também, a sua insistência em apresentar-se como um ser de fronteira que circula em diferentes locais da cultura: a Biblioteca Nacional e o Largo da Carioca, as livrarias e as feiras e mafuás, a rua do Ouvidor e Todos os Santos, o trem do subúrbio e a zona sul, a Escola Politécnica e o Hospício de Alienados; a Secretaria de Guerra e o Café Papagaio.

A origem familiar de Lima Barreto e a instrução que chegou a receber tornaram-no incapaz de aceitar as teorias raciais européias de matriz evolucionista que consideravam o negro incapaz de civilizar-se. No entanto, revela, em página íntima, a impossibilidade de transformar a simpatia literária, artística pela gente pobre do Brasil, especialmente pelos de cor, em vida comum com eles. Lima Barreto tem consciência da diferença cultural que o afasta de negros e mulatos sem instrução A relação que pretende manter com sua gente é a de escritor-intelectual, instrumentalizado para falar em nome dela. Defendê-la dos ataques dos sábios e eruditos que utilizam a retórica cientificista e acadêmica para subjugá-la.

É na sobreposição e deslocamento de espaços complexos de diferença e identidade, inclusão e exclusão que Lima Barreto vai dando forma a um entre-lugar a partir do qual se irradie um outro imaginário cultural para a nação brasileira. Busca dinamitar o cânone cientificista do seu tempo e forjar as bases para uma incorporação do hibridismo cultural brasileiro. Em seu diário anota: "Eu veria a Vitória da Samotrácia com o mesmo olhar e a mesma emoção com que vejo um manipanso africano. São documentos sociais ambos". (BARRETO, 1956, vol. XIV, p. 206). A desestabilização das hierarquias culturais é esse o imenso serviço que presta a sua gente e a ambas as raças a que pertence.

O diário e a correspondência barretiana tornam visível o desejo do escritor de ultrapassar os limites epistemológicos das idéias etnocêntricas e instaurar novas fronteiras enunciativas em que se abriguem outras vozes e histórias, brancas, negras e mestiças, silenciadas pelo "chicote disciplinador" das teorias racistas. É assim que constrói um pensamento crítico sobre as condições em que viviam os ex-escravos e seus descendentes no Brasil pós-abolicionismo. No difícil equilíbrio entre as alternativas de calar-se ou ser calado pelo rolo compressor da República, o escritor mulato adota um gesto essencial da modernidade ocidental, uma "ética da auto-construção", como a entende Mladan Dolar: "a constante reconstrução e reinvenção do eu... O sujeito e o presente ao qual ele pertence não têm estatuto objetivo; eles têm de ser perpetuamente (re)construídos".(DOLAR, apud BHABHA, 1998, P. 331). Empenhado em construir um outro lugar em que pudesse se reconhecer e se tornar referência para a focalização de outros sujeitos também escravizados pela inferioridade social determinada pela cor da pele, Lima Barreto explora novas interpretações para a questão étnica e põe em relevo novas

perspectivas para a definição da identidade cultural. Assume um lugar de enunciação híbrido que torne possível discutir a herança cultural da escravidão e do colonialismo, dando a essa discussão um estatuto até então pouco convencional. Estatuto esse, bastante apropriado ao projeto moderno de construção histórica de uma posição diferenciada de enunciação. É visando desestabilizar essas interpretações para o *ser brasileiro*, fixadas e naturalizadas pela "*inteligência*" oficial do país que Lima Barreto escreve. Em sua escrita se opera a desmontagem da fixidez e do fetichismo de identidades calcificadas pela voz e pelo olhar das elites do país. As subserviências psicológicas, próprias de uma nação periférica, permitem que se estabeleça no meio intelectual brasileiro o argumento arraigado de que o país se define pela raça, servindo tal argumento para compor, no século XIX, a identidade nacional. Os nossos pensadores divulgam as teorias da supremacia racial branca, dotadas do prestígio que lhes foi conferido pelos homens da ciência da Europa: "a civilização ariana está representada no Brasil por uma fraca minoria da raça branca a quem ficou o encargo de defendê-la", dirá o professor de Medicina Legal, Nina Rodrigues (VENTURA, 1991, p. 53)

A via barretiana de *fazer-se* pela escrita e iluminar outras concepções de nação, em que a *alteridade* seja considerada, é o que nos permite ler em suas cartas e anotações do diário a busca permanente de outras margens onde circulem *verdades* capazes de conjugar a história pessoal às disjunções mais amplas da existência política.

Ainda que a "ditadora ciência d'hipóteses" negue a esses dois escritores a capacidade do "Entendimento e, principalmente, do entendimento artístico da palavra escrita", eles não se deixarão atropelar "pelas longas galerias submarinas de uma sabedoria infinita, esmagadora, irrevogável" (SOUSA, 2000, p. 669), representada por cogitações científicas oitocentistas, mas construirão na linguagem e através dela um longo sonho de futuro em que as paredes do preconceito racial hão de ser derrubadas e o reconhecimento da cidadania constituir-se-á como pedra fundamental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Bhabha, H. K. (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

Barreto, L (1956). Obra completa. Organização de Francisco de Assis Barbosa. São Paulo: Editora Brasiliense, 17 volumes.

Bosi, A.(2002) "Poesia *versus* racismo" In: *Literatura e resistência*. São Paulo: Companhia das Letras.

Coutinho, A.(1965) (org e int) *A polêmica Alencar-Nabuco*. Rio de janeiro: Edições Tempo Brasileiro.

Santiago, S. (1982). *Vale quanto pesa*. (Ensaios sobre questões político-culturais).Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.

Schwarcz, L. M. (1993). *O espetáculo das raças*. Cientistas, Instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras.

Sousa, C. e (2000). *Obra completa*. Organização Andrade Murici. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar S.A.

Ventura, R. (1991). *Estilo Tropical*. História cultural e polêmicas literárias no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1991

O samba como discurso e prática de contra-finalidade na cidade de São Paulo

Alessandro Dozeno
Universidade de São Paulo - USP
sandozena@usp.br

Resumo: O samba atua como um sinalizador cultural, uma "senha de identidade" produtora de ambiências particularizadas, com forças para atenuar a vulnerabilidade social principalmente da população negra brasileira. Tal situação fica bastante evidenciada quando um participante do "mundo do samba", nas festas carnavalescas, transforma-se em rei ou rainha, diretor de ala, mestre-salas, porta-bandeira, passista, baiana etc, embora nem sempre disponha de uma posição social bem avaliada. Nestas ocasiões, cria-se outra lógica subvertedora, impõe-se o tempo das festas e o samba passa a fazer parte da experiência cotidiana de muitos, produzindo mecanismos de integração social a partir de redes de relações primárias e associativas, onde o indivíduo é reconhecido como um personagem que se afirma como membro de uma comunidade específica. Vale, antes de tudo, observar que em muitos posicionamentos assumidos a respeito das manifestações culturais brasileiras, emerge a proposição da resistência cultural. Nesta comunicação, buscar-se-á analisar em qual plano se coloca esta resistência propiciada pelo samba, enquanto discurso presente nas letras de músicas e na prática social de alguns sambistas, como Adoniran Barbosa. Dentro dessa visão, o samba constitui um dado empírico do processo histórico, que pode ser reconhecido em um comportamento cultural particular que atua como contra-finalidade, subvertendo a ordem preponderante. Assim, mesmo que esta manifestação cultural esteja sendo constantemente criada e recriada, mantém-se "viva" e atuante na consciência de determinados agrupamentos sociais.

Palavras-chave: Samba, resistência, contra-finalidade, sociabilidade, comunidade, história

Introdução

O samba não se trata apenas de um estilo musical que ainda conserva no imaginário social do brasileiro e do estrangeiro, uma das mais importantes formas de representação de brasilidade. É preciso reconhecer que o samba vai além do estilo musical e que as relações das camadas populares em seus bairros geralmente não são reveladas para toda a sociedade, embora forneçam indícios simbólicos onde acontecem. Uma das evidências dessa omissão pode ser percebida no ideário a respeito do carnaval, que o considera uma festa democrática nas cidades, compartilhada ao longo da história de modo homogêneo por todos os seus participantes. A outra é considerar que o carnaval que acontece nos bairros, em geral associado

a blocos carnavalescos ou escolas de samba que não desfilam no Sambódromo é de menor importância; embora repleto de espontaneidade, improvisação e simbolização.

Assim sendo, iniciamos este artigo salientando que o samba propriamente dito apresenta uma dimensão mais ampla que a do carnaval. Embora o carnaval tenha ido para a televisão, ele nunca saiu dos bairros e hoje "costura" novas relações sociais, a partir de uma movimentação própria que se dá nos blocos carnavalescos, nas rodas de samba, nos movimentos de samba e nas quadras das escolas de samba.

Existem várias assertivas sobre o significado da palavra samba. A partir da definição de Nei Lopes, o samba é entendido como o nome das várias danças populares brasileiras ou das músicas que acompanham essas danças. Segundo este mesmo autor, a palavra originou-se dos quiocos de Angola, cujo verbo significa "cabriolar, brincar, divertir-se como cabrito. Entre os bacongos angolanos e congueses, o vocábulo designa uma espécie de dança em que um dançarino bate contra o peito do outro[1]" (LOPES, 2003, p. 14).

Para outro importante pesquisador da cultura brasileira, Mário de Andrade (1965), o samba primeiramente simbolizou a dança, para posteriormente se transformar em forma musical. Em muitas ocasiões, as manifestações de samba foram chamadas de batuque, dança de roda, lundu, chula, maxixe, partido alto e batucada, convivendo simultaneamente com os acontecimentos carnavalescos, o que muito influenciou sua configuração e associação direta com o carnaval.

No modelo de "desfile midiático" prevalecente, as escolas de samba têm o fim manifesto de competirem no carnaval, ainda que dentro delas haja espaço para outras manifestações culturais e de convívio social que nem sempre estão vinculadas a esta competição. Principalmente devido à alta lucratividade obtida, a postura tradicional dos meios de comunicação e do Poder Público é a de privilegiar o carnaval transmitido pela televisão, desconsiderando na maioria das vezes o conjunto das relações sociais estabelecidas fora do âmbito dos eventos vinculados ao desfile televisivo.

Aqui cabe observar que, em uma dinâmica cotidiana, o espaço geográfico é transformado em território pelo uso social, econômico e cultural que lhe é conferido pelos sambistas a partir de apropriações cotidianas. Para Agnes Heller (1972), o cotidiano é revelador das diversas atividades exercidas sobre o território, onde se desenvolvem diferentes práticas sociais em suas respectivas sociabilidades através da história. A vida cotidiana, segundo esta autora, não pode se dissociar do cotidiano da história da sociedade, pois os fatos históricos nascem no cotidiano e remetem à idéia de repetição. Contudo, esse espaço não é só de reprodução, mas também de produção de sentidos, acompanhados de espontaneidade. Este posicionamento já implica em considerar a espontaneidade como uma das principais características do cotidiano, "não querendo dizer com isto que todas as atividades do cotidiano estejam no mesmo nível, mas que existe uma tendência marcante do cotidiano para a espontaneidade" (HELLER, 1972, p. 18).

Concordamos com autora ao tratar da espontaneidade como aquilo que é criativo e manifesta o potencial de negociar e circular por realidades e situações distintas. Neste sentido, certas práticas sociais fundamentadas no cotidiano, induzem ou favorecem a configuração de "territórios do samba" na cidade, configuração que depende de múltiplas variáveis como: contexto histórico de cada localidade, doação de terreno pelo Poder Público, existência de terrenos mais baratos, acessibilidade, dentre outros.

A aceitação dos argumentos que dizem respeito à tendência de uniformização cultural no atual período histórico, não implica na adesão à tese de que não é mais possível falar de resistência cultural. Ao longo da trajetória histórica do pensamento nas ciências humanas, a noção de resistência cultural ou de contra-hegemonia foi trabalhada por distintos autores, conforme o campo disciplinar que o equacionou. Assim sendo, uma reflexão profunda sobre esta temática pode ser encontrada nos autores da chamada Escola de Frankfurt, notadamente nas obras de Adorno e Horkheimer. Segundo estes autores, o advento da Indústria Cultural fez com que a sua influência passa-se a ser exercida praticamente em todos os âmbitos sociais, não só assimilando as resistências culturais em diferentes pontos do mundo, como também acionando ações políticas intencionadas à geração de "novos" gostos e padrões de consumo.

É interessante assinalar que Raymond Williams (1980) afirma que a hegemonia constitui um corpo de práticas e expectativas em relação à totalidade da vida, onde os grupos sociais dominantes renovam, recriam, defendem e modificam a hegemonia exercida por eles em uma existência recíproca com a contra-hegemonia. Esta existência recíproca envolve uma "anti-imagem", situação em que a ação de uma é diretamente proporcional à ação da outra.

No caso da música brasileira, é possível falar desta influência da Indústria Cultural, por exemplo, no gênero musical Pagode, criado como uma "nova estética musical" que se apropriou do chamado "samba de raiz" e que consiste em um produto cultural diretamente submetido à dinâmica do lucro. Ao mesmo tempo, é interessante notar que ano a ano surgem novos músicos e grupos musicais, lançados em estratégias meticulosamente planejadas em um jogo constante de negociações que envolvem cantores, compositores e grupos musicais com distintas origens sociais.

Nesta dinâmica de negociações, embora devamos considerar que nem sempre o samba se mantenha como contra-racionalidade (Milton Santos, 2002) irredutível à racionalidade econômica - sobretudo se considerarmos a dinâmica das grandes escolas de samba voltadas ao espetáculo, acreditamos que ele tem o potencial de apontar caminhos novos e insuspeitados ao pensamento e à ação popular.

---

[1] "E essas duas formas se originam da raiz multilinguística semba – rejeitar, separar, que deu origem ao quimbundo di-semba, umbigada, elemento coreográfico fundamental do samba rural, em seu amplo leque de variantes, que inclui, entre outras formas, as danças conhecidas como batuque baiano, coco, calango, lundu, jongo etc. (LOPES, 2003, p. 14).

Neste sentido, as quadras das escolas de samba, as casas e os centros culturais onde se organizam os movimentos de samba e as rodas de samba, são espaços de sociabilidade onde se expressam experiências de solidariedade não-remuneradas, fundamentadas no encontro comum que ali ocorre e que faz destes espaços um ambiente comum a todos.

Logo, o samba atua como um sinalizador cultural, uma "senha de identidade" produtora de ambiências particularizadas, com forças para atenuar a vulnerabilidade social, sobretudo da população negra brasileira.

Tal situação fica bastante evidenciada quando um participante do "mundo do samba", nas festas carnavalescas, transforma-se em rei ou rainha, diretor de ala, mestre-salas, porta-bandeira, passista, baiana etc, embora nem sempre disponha de uma posição social bem avaliada. Nestas ocasiões, cria-se outra lógica subvertedora, impõe-se o tempo das festas e o samba passa a fazer parte da experiência cotidiana de muitos, produzindo mecanismos de integração social a partir de redes de relações primárias e associativas, onde o indivíduo é reconhecido como um personagem que se afirma como membro de uma comunidade específica.

Vale, antes de tudo, observar que em muitos posicionamentos assumidos, emerge a proposição da resistência desprezando-se o fato de que a principal experiência social ainda é eminentemente capitalista, ainda que muitos apregoem a possibilidade de outro modo de produção. Pode-se lembrar da irônica frase de Fredric Jameson, de que "a melhor e a pior coisa criada pela sociedade foi o Capitalismo". Assim sendo, a duração do modo de produção capitalista está na base dos posicionamentos e discursos que não conseguem vislumbrar efetivamente uma proposta de conteúdo político-ideológico alternativa à vigente.

Neste quadro, alguns questionamentos adquirem importância: Em qual plano se coloca a resistência cultural na atualidade ? Quais são as condições colocadas pelo espaço geográfico e que influenciam a configuração do samba ? Qual é a trama interna explicativa presente na criação e na espontaneidade do samba ? Quais são os discursos e práticas de resistência cultural ao samba relacionados?

A resistência do samba: discursos e práticas de contra – finalidade

O debate sobre a caracterização da resistência tece equacionamentos interessantes para a argumentação em curso. Sem dúvida alguma, as transformações ocorridas nas dinâmicas e processos sociais nas últimas décadas, ocasionaram profundas mudanças na abordagem das categorias e conceitos das ciências humanas. Assim sendo, novos valores e práticas se instituíram, atribuindo ao mundo novas sociabilidades que a as ciências humanas cada vez mais têm buscado compreender.

Uma argumentação fértil para este tema emerge no entendimento que estabelece a relação entre resistência e contra-finalidade. Nesse entendimento, busca-se a libertação das limitações postas pelos critérios de resistência oriundos de dinâmicas e processos sociais já superados, pois sendo parte dos processos sociais, a resistência cultural se modificou historicamente e ainda continua se modificando. Portanto, sua manifestação concreta ocorre guiada pelas determinações gerais impostas pelo Modo de Produção Capitalista.

Nessa perspectiva, o imperativo da resistência impõe-se atualmente pela variedade dos gêneros de vida existentes (La Blache), pautada pelos também diversos "habitus" (Max Sorre), requalificados continuamente enquanto práticas e discursos sociais que expõe as singularidades locais diante de um modo de vida generalizado pelo Capitalismo.

Do modo de vida, alguns arranjos específicos podem ser identificados em sua relação com o samba, arranjos que são particularizados na medida em que as influências e condicionamentos oriundos das características do meio (construído, natural e relacional) imprimem tonalidades locais às relações próprias de um dado agrupamento social em cada lugar específico. Tais arranjos se consolidam na busca pela salvaguarda do "habitus", situação subjetiva que marca um posicionamento em relação às experiências existenciais, além de circunscrever uma realidade demarcada temporal e espacialmente.

Assim sendo, a resistência se afirma como um elemento "particularizador", uma mediação que, quando aplicada sobre o próprio processo singular da formação existencial de cada indivíduo (visto que a resistência se referencia na existência), contribui para a produção de territorialidades. Em torno a esse ponto específico, Milton Santos considera que o mundo do cotidiano é também o da produção ilimitada de outras racionalidades, tão diversas quanto as áreas consideradas, pois abrigam todas as modalidades da existência (Santos, 2000).

Por outro lado, é interessante mencionar que Karl Marx considerava a arte como algo não pertencente à superestrutura (ao contrário da política e da economia). Para ele, a arte só se tornaria "alienada" caso fosse englobada pelo Modo de Produção Capitalista. Por isso, Marx destacava a importância da arte na objetivação do ser humano diante da necessidade de realçar a sua sensibilidade. Cabe lembrar que a ótica do autor foi formulada no século XIX, em um momento em que muitos cenários artísticos ainda não se encontravam consolidados e a cultura de massas (Adorno) ainda não se configurava plenamente. Curiosamente, como já comentado, a abordagem da cultura de massas foi tomada por um forte pessimismo, na medida em que foi impregnada pela crença na tese da homogeneização cultural.

Sobre a legitimação e a produção da arte voltada ao lucro, vale lembrar que, é a garantia da sobrevivência do ponto de vista financeiro que faz, por exemplo, alguns sambistas se apresentarem em "bares nobres" do bairro de Vila Madalena na cidade de São Paulo. Igualmente, é interessante notar que em praticamente todos os países, os valores de uma cultura mundial romperam os nexos de identidades circunscritas a escalas locais, descaracterizando implacavelmente os gêneros de vida em nome de um poder hegemônico que se vale de estratégias logisticamente planejadas e com interesses altamente lucrativos.

À luz de tais pressupostos, acreditamos não ser mais possível enfocar qualquer estudo no argumento do tradicional como sinônimo de atraso e do moderno como de avanço ou progresso. Em outros termos, trata-se de buscar no "plano das idéias", alternativas à nova conjuntura re-qualificadora dos conceitos e categorias de análise.

Neste sentido, deixando-se de lado os posicionamentos dualistas, cabe assinalar que o conjunto da obra de Milton Santos fornece importantes fundamentos teórico-metodológicos para a reflexão a respeito deste mosaico de dinâmicas presentes na vida social contemporânea. Trazendo para o presente artigo, o papel de contra-finalidade representado pelo samba aparece como a expressão candente do processo de resistência à tendência de desagregação da sociabilidade e dos gêneros de vida a ele vinculado.

A noção de contra-finalidade aqui proposta, situa-se dentro do processo social, ou seja, ainda que os sambistas não façam parte do poder hegemônico, também não se encontram totalmente excluídos. Nesta perspectiva, Milton Santos (2002) argumenta que determinados grupos, a exemplo dos migrantes, não se encontram verdadeiramente excluídos, mas, apresentam práticas de racionalidades paralelas (embora tidas comumente como irracionais) que se dissolvem no processo social: dialético, convergente e divergente ao mesmo tempo.

Ainda num plano genérico de argumentação, pode-se afirmar que os sambistas desenvolvem estratégias de vida que atuam na direção e contra o que está estabelecido, buscando uma liberdade diretamente atrelada ao contexto em que cada grupo social se insere. Neste sentido, há de se considerar o fato de que tudo o que a "cultura do samba" é dinâmica e está sendo cotidianamente reinventada, mas não necessariamente arruinada pela sua transformação em espetáculo (como se houvesse uma perda inexorável diante dos processos de transformação cultural).

É evidente que, dentro do Modo de Produção Capitalista, há cada vez mais a apropriação do sentido da mercadoria e de tudo o que ela vai conseguindo tocar. No entanto, cabe salientar que nem todas as instâncias da vida social e simbólica se transformam em mercadorias, embora haja uma forte tendência dominante para tal. Antagonicamente, existem relações de troca que não são comerciais, ainda que toda prática comercial seja uma troca que se utiliza da mercadoria. Da mesma forma, pode-se considerar que nem tudo é global, mesmo diante do processo de globalização que atua reforçando os localismos e os regionalismos, em uma dinâmica cultural processual.

Para fundamentar ainda mais esta argumentação, cabe bem estabelecer o suporte empírico a partir do lugar, pois é a partir dele que se dá a "consciência do mundo". Tal relação ocorre ao mesmo tempo em que cada lugar está "imerso numa comunhão com o mundo" e se torna diferente dos demais visto que "a uma maior globalidade, corresponde uma maior individualidade" (SANTOS, 2002, p.314).

Assim sendo, a diversificação dos lugares expressa a desigual presença de processos sociais em cada localidade, exigindo a consideração das distintas práticas de consciência e de criatividade. Essa possibilidade histórica dada pela tomada de consciência, solicita uma abordagem geográfica do cotidiano, já que é na prática cotidiana dos sambistas que surgem possibilidades de usos territoriais não vislumbrados pela racionalidade hegemônica. Nesse sentido, o samba aponta para um projeto civilizacional cunhado a partir dos lugares:

> Globais, os lugares ganham um quinhão (maior ou menor) da "racionalidade" do "mundo". Mas esta se propaga de modo heterogêneo, isto é, deixando coexistir outras racionalidades, isto é, contra-racionalidades, a que, equivocadamente e do ponto de vista da racionalidade dominante, se chamam "irracionalidades". Mas a conformidade com a Razão Hegemônica é limitada, enquanto a produção plural de "irracionalidades" é ilimitada. É somente a partir de tais irracionalidades que é possível a ampliação da consciência (SANTOS, 2000, p. 114).

Neste ponto da argumentação, pode-se considerar a existência de um "tempo dos sambistas", com um forte componente reativo dado pela constante necessidade de ajuste em face ao "tempo da produtividade" hegemônico. Tais ajustes, usualmente, fazem-se acompanhar pela coexistência de tempos e a superposição de realidades, envolvendo um confronto dialético constante entre a interioridade e a externalidade, entre o local e global.

Essa difusão de um "tempo dos lentos" (termo trabalhado por Milton Santos a partir da obra de Fernand Braudel) é também uma das principais contrapartidas dos sambistas ao mundo da velocidade, da aceleração desenfreada, das narrativas midiáticas - que no período histórico atual produzem um conjunto fantástico de imagens e impactos emocionais de acontecimentos, tanto intensos quanto breves.

Por fim, é possível identificar na proposta de Milton Santos o tratamento do tempo e do espaço como indissociáveis. A esta "indissociabilidade" se agrega a noção de que o espaço geográfico não se trata apenas da materialidade (dos objetos) mas também envolve as ações humanas (o invisível). Assim sendo, as ações humanas propiciam outros usos aos objetos geográficos (ao visível).

Apenas como exemplificação e saindo dessa perspectiva teórica, pode-se tentar equacionar tais ponderações pela análise da obra musical de um dos principais sambistas paulistanos de todos os tempos: Adoniran Barbosa.

Samba paulistano e subversão da ordem

Desde o início da implantação do "projeto modernizador brasileiro", a cidade de São Paulo foi apresentada como a principal representante do ideário nacional de progresso e de trabalho. Assim, ao longo de sua história, todos os valores configuradores do caráter de moderno foram estimados a esta cidade. Segundo Nicolau Sevcenko, tratava-se da "emergência

das especificidades socioculturais de um processo de transformação urbana que se dava ao sabor da inserção compulsória da sociedade brasileira na modernidade cosmopolita e discriminatória da *Belle Époque*" (SEVCENKO, 1983, p. 93).

Neste particular, cabe observar que a mesma lógica contraditória intrínseca a este projeto modernizador, por vezes excludente, aparece em algumas composições interpretadas por Adoniran Barbosa, que exemplificam bem essa poética cotidiana, que se utilizou do samba para qualificar e decodificar a dimensão contraditória do crescimento urbano da cidade de São Paulo, conforme explica um de nossos entrevistados, o historiador Francisco Rocha:

> Adoniran instaurou um interessante diálogo entre a "cultura letrada" e aquela proveniente do campo da oralidade (...) Também, conseguiu estabelecer uma tensão entre os ideais de beleza e as noções de estética, visto que a modernidade tinha por detrás dela um projeto político que se impunha para todas as classes sociais (Francisco Rocha, entrevista realizada em 19/10/07).

O valor genérico atribuído à modernidade, bem como a disposição em estimá-la, foi um constructo social e político que buscou impor-se à sociedade da época. Neste sentido, vale lembrar que ainda hoje, o cotidiano está sendo constantemente reinventado a partir da releitura criativa dos códigos estabelecidos, que passam a ser re-apropriados por outro tempo, que se instaura por meio da criatividade e da poesia difusas no cotidiano (Certeau, 1994).

Como já mencionado, é a consciência existencial do indivíduo a responsável por comandar os atos práticos de apropriação e valorização dos lugares, a partir de um conjunto de crenças e juízos que alimentam a sua vida mental e cultural desse indivíduo. Também, a valoração do tempo se enquadra no universo de operação do pensamento subjetivo, na medida em que se qualifica como ação impulsionada pelas determinações de cada conjuntura histórica. Assim sendo, é interessante notar que a própria percepção do tempo é moldada no processo de socialização do indivíduo, apresentando influências da sua situação locacional e cultural.

Esta questão foi bem identificada por Milton Santos (2002) quando demonstra como o tempo global vai se consolidando como impulsionador do motor único que comanda o "relógio global". Vale lembrar que este mesmo autor reconhece a coexistência dialética entre o tempo dos lentos (local) e o tempo global, garantida pelas descontinuidades do espaço. Em seu entendimento, encontram-se no lugar espaços contíguos onde coexistem distintos tempos.

Nos desdobramentos dessa dialética entre o tempo local e o tempo global, tem-se a possibilidade de se entender a obra de Adoniran Barbosa, alicerçada no tempo da cultura oral e da conversa; e capaz de subverter a ordem orientadora das práticas sociais homogeneizadoras. De acordo com Francisco Rocha, mesmo que o tempo hegemônico da cidade seja aquele comandado pela lógica do tempo produtivo e da velocidade, há em algumas ocasiões a subversão desta ordem:

> É interessante observar a maneira como os poetas, os músicos, os sambistas, dentre outros, apropriam-se destas informações para criar novos discursos na cidade de São Paulo, sempre tida como a mais moderna e a mais progressista dentro do estado mais desenvolvido da federação (Francisco Rocha, entrevista realizada em 19/10/07).

Permanecendo-se no âmbito dos discursos, vale notar que muito do que é transmitido pela cultura do samba está situado no campo da oralidade e não no do "letramento" (que tende a disciplinar e a criar espaços movidos pela lógica da funcionalidade e da burocracia). Neste sentido, a oralidade funciona como fonte de desvio, criando resistências aos poderes que instituem e afirmam os territórios do poder, da disciplina, da administração e da burocracia.

Visando circunscrever este campo de atuação subversivo, é importante observar de que modo as camadas populares se apropriam do discurso hegemônico. Ainda que historicamente o legado cultural desta parcela populacional tenha sido desconsiderado ou pouco considerado, ela não se encontra de fora das dinâmicas trazidas pelas transformações, mas está se recompondo e se re-apropriando cotidianamente dos valores hegemônicos; inspirando-se neles e os desafiando.

Em verdade, quando se trata de samba, deve-se considerar sua pedagogia muito relacionada com o improviso, comandado pela criatividade e obstinado às realidades por vezes hostis. Por essa pedagogia, criam-se outros discursos causadores de estranheza aos que estão no poder, livrando-se da uniformidade que esvazia a diversidade; encarada como um entrave.

Neste sentido, a "estética do samba" engloba o improviso, a ginga, a resistência às normas e ao que é disciplinador. Na opinião de Francisco Rocha, esta "lógica da improvisação" aparece claramente nas composições de Adoniran Barbosa, em um contexto muito particular:

> Pensando na produção musical de Adoniran Barbosa, ela se deu em grande parte na década de 1950, em um momento em que São Paulo se afirmou como a grande metrópole brasileira dentro do projeto do "Brasil condenado ao moderno" (...) São Paulo reivindicava um lugar hegemônico neste contexto (...). Então, criou-se um discurso que enunciava a cidade como a metrópole do progresso, a cidade que não podia parar, a locomotiva da federação, a cidade do trabalho (...) O paulistano era tido como o adepto dos ideais de trabalho e de progresso (...) Estas representações acabaram por sintetizar e legitimar o ideário de São Paulo como a cidade moderna (...) Isto estará refletido nos arranha-céus, nos automóveis e na multidão apressada caminhando pelas ruas (Francisco Rocha, entrevista realizada em 19/10/07).

Neste contexto, o meio urbano passou a ser considerado imprescindível ao desenvolvimento do país. Da mesma forma, a industrialização se tornou uma ideologia que se opôs às características rurais do Brasil. Acreditava-se que São Paulo havia encontrado o futuro para o país, não importando a postura violenta e excludente que estava intrínseca a este projeto:

> Os sambistas que não se enquadravam na categoria de trabalhadores, eram perseguidos e vistos como suspeitos (...) No tempo da rapidez, o relógio comandava as ações direcionadas ao não "perder tempo" (...) Assim, o uso do tempo era

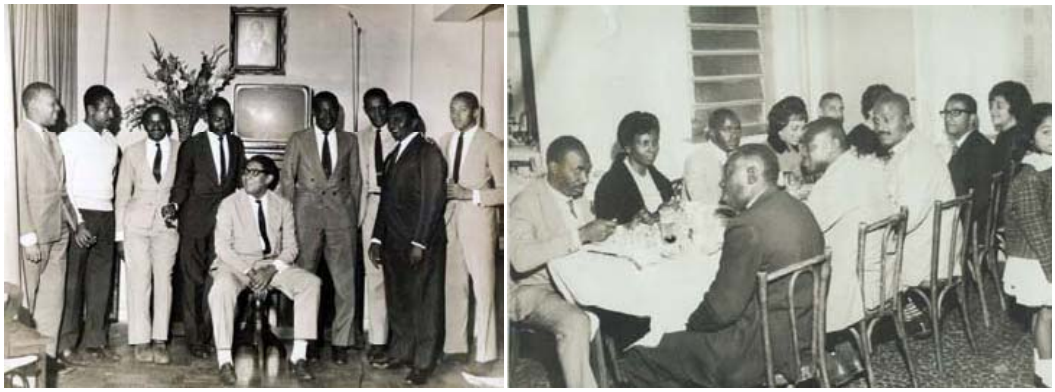
> ditado pela lógica da produção industrial, pelo apito das fábricas e pela produção em série (Francisco Rocha, entrevista realizada em 19/10/07).

A consolidação das perseguições foi comandada por uma visão preconceituosa, que afetava principalmente a população negra. Conforme o diretor da Escola de Samba Vai-Vai, muitas perseguições foram executadas pela polícia, que procurava "botar ordem" na cidade. Nesse quadro de instabilidades, marcado por conflitos e tensões sociais, a mulher negra teve um importante papel na busca de soluções para as perseguições e dificuldades financeiras:

> A mulher negra teve um papel muito importante pois não existiam muitas frentes de trabalho para os homens negros (...) A mulher era lavadeira, passadeira, cozinheira (...) Para sustentar a família e fazer samba, era a mulher que levava o dinheiro e o livro de ouro para os seus patrões assinarem (...) Minha avó, por exemplo, trabalhava como quituteira para um barão de café (...) Ela costumava levar o livro de ouro para o patrão assinar (...) Também, eram as mulheres quem seguravam a religiosidade, o candomblé (...) Os terreiros de candomblé eram terreiros de samba também (...) Então se ia para dentro do terreiro para fazer samba e quando a polícia vinha para acabar com o samba, diziam que estavam em um culto religioso (...) E quando a polícia vinha para acabar com o culto, diziam que estavam fazendo samba (...) As mulheres sempre se punham à frente, se não fosse pela ação delas, eu não sei se o samba sobreviveria (Penteado, entrevista realizada em 05/03/2008).

É interessante notar que neste momento, os negros da classe média e alta não podiam frequentar os clubes da "elite branca", levando-os a fundar no ano de 1961 a Associação Aristocrata Clube, no bairro de Santo Amaro. Já que a aristocracia paulistana não os aceitava em seus clubes, um grupo de jovens atletas, intelectuais, compositores, sambistas e negros com ofícios diversos, criaram o seu próprio[2].

Fotos 1 e 2 – Eventos sociais no Aristocrata Clube



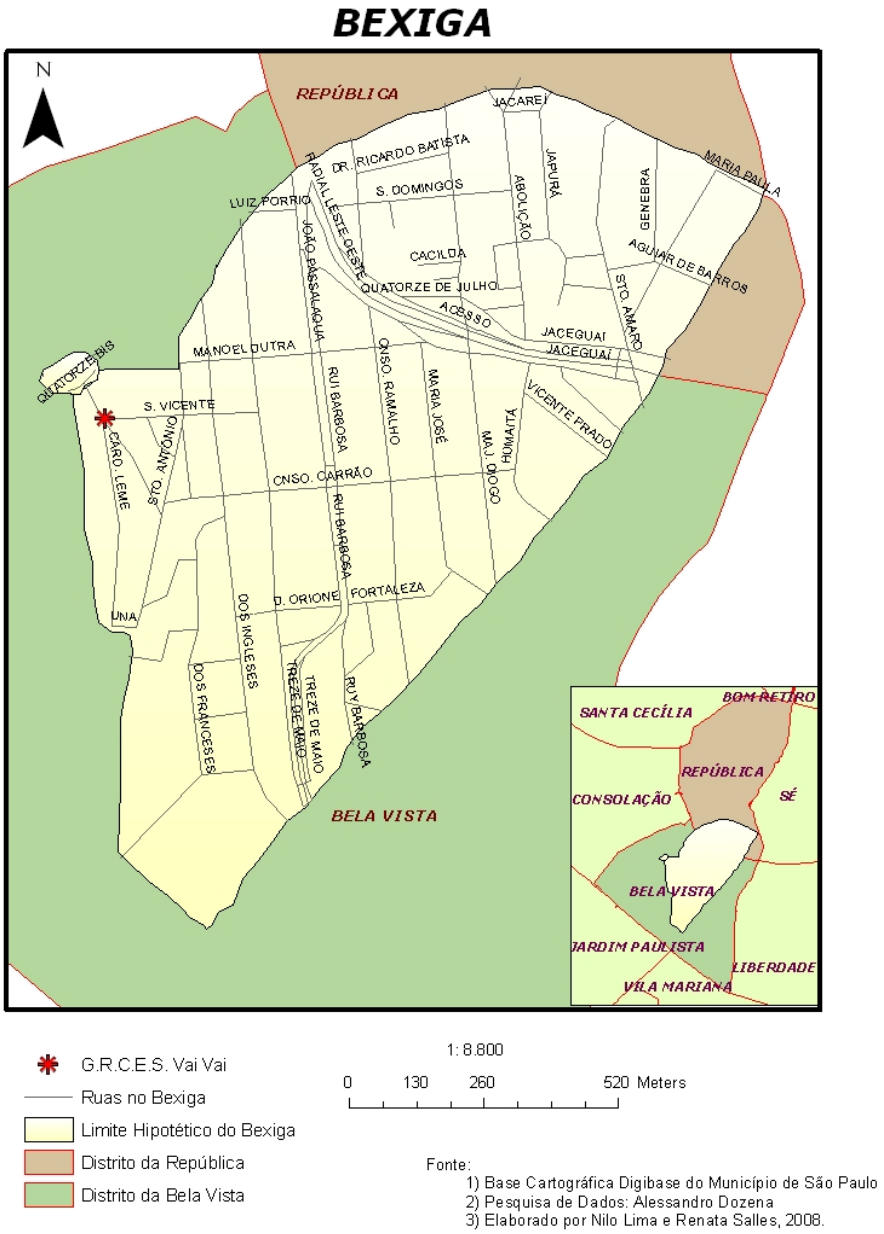
Fonte: Memorial Virtual, consultado em agosto de 2007.

Igualmente, pode-se ilustrar tal problemática com o próprio processo de estabelecimento da quadra da Escola de Samba Vai-Vai, no Bexiga. Ainda hoje, evidencia-se a dificuldade de relacionamento com alguns vizinhos:

> Todo mundo gosta da feira mas ninguém a quer em sua porta (...) Hoje as coisas estão diferentes, a lei está mais presente, mas a gente tem consciência de que faz barulho (...) Acontece que dois ou três vizinhos acharam ruim, entraram na Justiça que está aí para cumprir a Lei (...) Mas nós estamos nos adequando ao novo horário que é das 16h:00min às 21h:00min (...) Nós estamos aqui neste local há 77 anos, não se fala de Vai-Vai sem a Bela Vista e da Bela Vista sem Vai-Vai (...) As principais referências do bairro são a Igreja da Achiropita e a quadra da Vai-Vai, sendo que a Vai-Vai é ainda quem mais leva o nome do bairro, pois a gente faz carnaval e todo samba-enredo que a escola faz, ou fala do Bexiga ou da Bela Vista (...) Então não tem como a Vai-Vai sair daqui pois o bairro é a Vai-Vai e a Vai-Vai é o bairro (Penteado, entrevista realizada em 05/03/2008).

Mapa 1: Limite Hipotético do Bexiga

[2] Sobre esta questão, assistir o documentário "Aristocrata Clube", de Jasmin Pinho e Aza Pinho – Itaú Cultural 2004. Nele, relata-se por meio de depoimentos, fotos e imagens, a história do glamoroso clube da zona sul de São Paulo, revelando aspectos da resistência digna efetuada pelos negros que obtiveram uma ascensão econômica e política na época. Cabe observar que o clube se apropriou de símbolos da "aristocracia branca", reproduzindo-os para se afirmarem socialmente como negros (a exemplo do nome "Aristocrata"). O documentário também mostra a crise atual do clube, contrapondo-se à pujança obtida nas décadas de 1960, 1970 e 1980.



Cabe observar que, relativamente, os sambistas conseguiram romper com o estigma de "bandidos", de "marginais", de pessoas envolvidas com o crime, com o carteado e com a prostituição. Tal fato é atestado pelo alargamento da consciência de que o samba expressa muito da "brasilidade", expressão presente nos dizeres e canções populares, a exemplo de "O samba da minha terra" [3]. Além do mais, o samba se tornou um produto propagandeado pela mídia, conforme nos explica outro entrevistado:

> Antigamente a polícia ia, furava o couro e batia no pessoal (...) Mesmo assim, não conseguia acabar com as rodas de samba (...) Negro é igual à massa de pão, quanto mais bate, mais cresce (Celso, entrevista realizada em 25/02/2008).

Passadas quase seis décadas, a "outra cidade" anunciada por Adoniran Barbosa na década de 1950 ainda se encontra à margem da sociedade paulistana. Ainda hoje, dá-se a legitimação de um discurso promovido por sua elite econômica e política:

> O Adoniran anunciou a cidade que o discurso dominante silenciou ou tentou silenciar (...) Em suas composições temos um contra-discurso em relação à idéia da São Paulo do trabalho e do progresso (...) Enquanto tínhamos nesta época um discurso de enaltecimento da cidade, Adoniran Barbosa elabora um contraponto ao que estava colocado, levando a periferia para o centro (...) A leitura da cidade por Adoniran é realizada dentro de outra perspectiva, que desconstrói o discurso do trabalho e da modernidade (...) A poética de Adoniran não está relacionada com a cultura do letramento,

[3] A letra diz: "Quem não gosta de samba bom sujeito não é, é ruim da cabeça ou doente do pé". Composição "Samba de minha terra". Autoria de Dorival Caymmi.

> mas com a da oralidade, que se articula em suas composições, sempre atentas aos sons, às sonoridades da cidade e a forma como as conversas acontecem (...) Conforme dizia o próprio Adoniran, para se fazer música, deve-se estar muito atento às dicções que circulam pela metrópole (...) Ele criava a partir da fala do povo e do cotidiano, sua principal inspiração poética (Francisco Rocha, entrevista realizada em 19/10/07).

Curiosamente, após seu falecimento, Adoniran Barbosa passou a ser respeitado e até se transformou em representação da própria cidade de São Paulo[4]:

> Quando o Adoniran morreu, em 1982, os setores públicos criaram o Museu Adoniran Barbosa, no Prédio da Secretaria de Esportes e Turismo, colocando todo o seu acervo dentro de um cofre (...) Tentou-se de certa forma engessá-lo, mumificá-lo (...) É muito difícil às instituições públicas perceberem que a criação de Adoniran se encontra no cotidiano (Francisco Rocha, entrevista realizada em 19/10/07).

Poder-se-ia lembrar que, historicamente, no governo de Getúlio Vargas (Estado Novo), o samba foi reconhecido como sendo a principal manifestação da cultura popular brasileira e o legítimo representante da identidade nacional[5]. Deste momento em diante, o samba foi nacionalizado e recebeu o estatuto de "manifestação cultural legítima", diante da vigilância dos poderes constituídos:

> Nesse momento foi colocada a legenda do que era cultura popular ou folclore e a partir daí se passou a controlar tudo (...) Isso também pode ser pensado para o caso da organização dos desfiles carnavalescos (...) Até que ponto iniciativas como a criação do Sambódromo não cercearam a espontaneidade e a criação dos sambistas ?[6] (Francisco Rocha, entrevista realizada em 19/10/07).

Outro fato interessante a ser observado é o talento que Adoniran Barbosa tinha para transformar acontecimentos narrados pelos jornais em composições musicais, tecendo uma crônica da cidade a partir de fatos banais. Como exemplo, cita-se a composição "Iracema", onde o compositor narra o atropelamento de uma mulher que está prestes a se casar, subvertendo a lógica dominante e se apropriando do moderno a partir da criação de outros discursos, como explica Francisco Rocha:

> Nesta música, Adoniran nomeia uma anônima que morreu atropelada na Avenida São João, que era a principal avenida naquele momento (...) No final da música, a letra fala da perda de um retrato (...) O retrato se insere dentro da lógica do moderno, como a fotografia (...) Entretanto, ele guarda outras coisas que se referem à pessoa, como as meias e o sapato, construindo algo identitário e individual (...) A todo tempo, Adoniran subverte a lógica dominante e se apropria do moderno e das informações dos jornais, criando outros discursos (Francisco Rocha, entrevista realizada em 19/10/07).

Numa primeira aproximação, poder-se-ia levar em conta que da mesma forma que o samba, o rap (rhythm and poetry) trabalha com esta lógica de apropriação, a começar pelos sons. Regra geral, embora os músicos possam tocar instrumentos convencionais, os Disc Jockeys (DJs) costumam "samplear" os sons, apropriando-se de músicas que já estão prontas. Em decorrência disto, os fragmentos se convertem em suporte para a enunciação de novos discursos e alteração dos já existentes:

> Nas músicas de rap existem sons realizados como sonoplastia, como se fossem tiros de arma (...) Muitos deles são tirados da trilha sonora de games (...) Nesta apropriação, temos um gesto poético, pois o game é feito para os consumidores da indústria cultural, orientados a consumirem produtos de modo passivo (...) Mas, quando há a apropriação, demonstra-se resistência pois os sons são recodificados para dar um sentido de realidade e expressar um discurso sobre o lugar em que se vive (...) São gestos e estratégias de composição que extrapolam o que está colocado pela letra (Francisco Rocha, entrevista realizada em 19/10/07).

Em face desta questão e avançando no deslindamento da caracterização da nacionalidade, Renato Ortiz (1988) destaca que a partir do momento em que o samba assumiu o caráter de símbolo da nacionalidade brasileira, pouco restou ao jovem brasileiro com relação à afirmação de sua nacionalidade. Ainda que o samba continuasse expressando a identidade da população negra, tinha sido apropriado e transformado em símbolo nacional, deixando de pertencer exclusivamente aos negros, por ter sido "democratizado". Isto contribuiu para que o jovem negro se apropriasse de outros elementos que estavam sendo construídos fora do país, o que influenciou não só a produção do rap, mas também a do funk e a do samba-rock nacional.

Vale lembrar que a construção do discurso do movimento hip-hop também se apropriou da estética musical norte-americana e a reproduziu com elementos da cultura brasileira. Além do mais, para difundir este novo discurso, o hip-hop apropriou-se dos espaços públicos urbanos (a exemplo do grafite), utilizando-se de um discurso político próprio.

---

[4] É interessante notar que, no ano de 2000, em um concurso promovido pela Rede Globo de Televisão, "Trem das Onze" foi eleita a música que melhor representa a cidade de São Paulo.

[5] Sobre este assunto ver: TOTA, A. P (1980). *O samba da legitimidade*. Dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

[6] Para uma proposta de qualificação turística desse espaço carnavalesco, bem como o contexto histórico de sua origem e ocupação, ver: OLIVEIRA, C. D. M (2007). *Geografia do turismo na cultura carnavalesca: O Sambódromo do Anhembi*. São Paulo: Paulistana.

Neste sentido, é interessante notar que, no referente à questão musical, alguns "rappers" passaram a fazer parte do "sistema", com uma resistência que não se concebe como algo contrário senão como um elemento do próprio "sistema". Isto remete a que se coloque no centro da reflexão o movimento processual pelo qual uma dissidência se torna controlada. Como já exposto, sabe-se que na "cultura de massas", a própria resistência tem sido transformada em um produto cultural, ainda que os jovens "rappers" manifestem seu desacordo em relação aos valores por eles classificados como reacionários.

Utilizando-se da precisa definição de Milton Santos, é possível identificar nas verticalidades provenientes dos guetos americanos, vetores responsáveis pela disseminação de uma estética com grande influência, sobretudo na década de 1970[7]:

> Neste momento, a figura do "sambista malandro" já havia sido estereotipada e os jovens buscavam expressar suas diferenças dentro desse contexto geral (...) Até hoje, o rap cumpre este papel de criação de um espaço político e de expressão cultural para os jovens negros, considerando-se que nem sempre o samba discute ou se contrapõe às contradições sociais explícitas (...) É interessante notar que, para que o centro possa se afirmar como tal, deve nomear o que é o periférico e o local onde a violência acontece (...) O rap e em alguns casos o samba, busca nomear a periferia não a partir do discurso dado pelo centro, mas, contar a violência de outra forma, enunciando aquilo que nem sempre é interessante de ser enunciado pelo discurso dominante (Francisco Rocha, entrevista realizada em 19/10/07).

Nesta perspectiva, é possível identificar algumas composições de samba que propõem mapas alternativos aos da lógica dominante. A composição "Samba Certo", de autoria de Marquinhos Pavão, é uma boa ilustração de como uma composição de samba pode qualificar um lugar e sugerir outros roteiros na cidade, neste caso a de São Paulo:

> O samba lá em São Mateus é que é bom, quando reúne a patota não é brincadeira. Na linha do samba versado não marca bobeira, se um bom versador não decora improvisa na hora uma rima maneira. Eu sou Tocão, moro no Carrãozinho, no banjo me garanto e ainda digo no pé, neto do General da Banda com muito orgulho filho do Chaminé. Tenho respeito pela malandragem, no procedimento eu não fujo da raia, o meu nome é Altair mas todos me conhecem, eu sou o Timaia. Sou o Milbé, moro na Vila Eugênio, ouço de perto da mata o pássaro cantar. Nem que me dêem um bom dinheiro cumpadre eu te juro, não saio de lá. Venho da Vila Formosa, trago um pandeiro na mão, no berço do samba sou considerado e São Mateus também é o meu chão. Fazenda da Juta, Sapopemba e a Ilha, um abraço à família da Vila Industrial, salve, salve atividade do Mangue, alô firmeza do Elba, comunidade geral. São Mateus é a festa do samba, é o grito da massa num só coração, pra mostrar a vertente mais pura, a mais rica cultura da nossa nação[8].

Ainda quanto à composição, cabe assinalar que consegue criar uma narrativa que nomeia os sambistas conforme sua procedência, enunciando outra cidade. Igualmente, é interessante notar que isto implica em uma inversão do discurso predominante, que atua no sentido de reforçar o imaginário a respeito da violência e da insalubridade nas periferias.

Tal característica de violência simbólica (Bordieu), socialmente legitimada no plano das representações, não exprime a lógica de maior aceitação de alguns lugares identificados sentimentalmente. Nas palavras dos próprios sambistas, a "quebrada" é o lugar da convivência do bairro onde eles estão ou ficam à vontade, instituindo um paradoxo geográfico muito interessante[9].

Referencial Bibliográfico

BORDIEU, P. (1994). La violence symbolique. In: Michel de M. (org). *De l'égalité des sexes. Actes et Rapport Pour L'Éducation.* Paris: Cndp, p. 83-87.

CERTEAU, M. de & GIARD, L. (1994). *A invenção do cotidiano: Morar e cozinhar*. Petrópolis: Vozes.

HELLER, A. (1972). *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra.

LA BLACHE, Vidal de (1954). *Princípios de Geografia Humana*. Lisboa: Cosmos.

LOPES, N. (2003). *Sambeabá: O samba que não se aprende na escola*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra/Folha Seca.

ORTIZ, R. (1988). *A moderna tradição brasileira*. São Paulo: Brasiliense.

SANTOS, M. (2002). *A natureza do espaço: Técnica e tempo. Razão e emoção*. São Paulo: EDUSP, Coleção Milton Santos.

_____ (2000). *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record.

SEVCENKO, N. (1983). O cosmopolitismo pacifista da Belle Époque: uma utopia liberal. *Revista de História*, 114, p. 28-32.

SORRE, M. (1984). A noção de gênero de vida e sua evolução. In: MEGALE, J.F. (org). *Max Sorre: Geografia*. Rio de Janeiro: Editora Ática.

WILLIANS, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Editorial Península.

---

[7] Para uma análise da influência dos valores sócio-culturais norte-americanos entre os jovens negros brasileiros, principalmente na música e na dança, ver: FÉLIX, B. de J. (2001). *Chic Show e Zimbábue: a construção da identidade nos bailes black paulistanos*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

[8] Compact Disc (CD): "O Berço do Samba de São Mateus". São Paulo: Selo SESC, 2007.

[9] Para uma visão do conjunto do movimento do samba em dois bairros paulistanos ver o artigo: DOZENA, A. & MICHALCZUK, M. (2008). O samba na "quebrada" do Bexiga e do Parque Peruche. http://n-a-u.org/pontourbe02/Dozena&Marcelino1.html (consultado na Internet em 13 de fevereiro de 2008).

Êêêêêêêê...Boi!!!! - Uma análise da música na dramatização popular

Érica Giesbrecht
Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP
egiesbrecht@gmail.com

Heloísa Toledo
Universidade Estadual Paulista - UNESP
heloisatoledo@yahoo.com.br

Resumo: Bastante influenciado pelas Tourinhas, Touradas Fingidas, Boi de Canastra e pela popularidade da figura do boi em diversas procissões católicas da Península Ibérica, um folguedo popular é registrado em meados do século XIX no Norte e no Nordeste do Brasil – O Boi Bumbá. Dentro de algumas décadas, o brinquedo assumiria formas variadas Brasil a fora, contudo, sem perder o eixo narrativo central que o caracteriza: a busca dos personagens Mateus e Bastião, seu companheiro, pela carne do Boi pertencente ao Fazendeiro, para satisfazer os desejos de gravidez de Catarina, mulher de Mateus. Este Boi é morto e ressuscita, deixando brechas para uma narrativa cíclica que é rememorada periodicamente em muitas regiões do Brasil. A plasticidade do festejo, aspecto que melhor o caracteriza como espetáculo popular, tece ainda hoje uma teia de significações revelada nos gestos, na linguagem, no pensamento, nos padrões artísticos e em sua dramaticidade. Tomando como elemento narrativo as canções que compõem este espetáculo, este artigo tenciona mostrar em que medidas o Boi Bumbá surge como elemento unificador no Brasil e, ao mesmo tempo, mítico, revelando desigualdades, anseios e conflitos sociais metaforizados. As canções, para os fins desta análise, desempenham papel central: é através da música entoada pelo coro, ou por personagens solistas, que a trama é contada, desde apresentação dos personagens, até suas características, interações e conflitos, constituindo assim o principal recurso narrativo. Os atores se apresentam ao público e se despedem com música; choram a morte a comemoram a ressurreição do Boi por meio das canções.

Introdução

Dentro do vasto repertório da dramaturgia popular brasileira encontramos uma manifestação cujo enredo apóia-se diretamente em canções. Esta manifestação recebe uma infinidade de nomes território a fora, à primeira vista indicadores da região de origem. Assim, constatamos a celebração do "Boi-Bumbá", no Amazonas e no Pará; "Bumba-meu-Boi", no Maranhão; "Boi Surubi", do Ceará, "Boi de Calemba", no Rio Grande do Norte e em Pernambuco; "Bumba de Reis" ou "Reis-de-Boi", no Espírito Santo; "Boi Pintadinho", no Rio de Janeiro; "Boi de Mamão", em Santa Catarina, dentre outros[1].

Não raro, contudo, estas denominações são contestadas, ora por brincantes ou residentes das localidades, ora por folcloristas ou estudiosos do assunto, fazendo-se a tarefa de classificação do folguedo um exercício taxonômico ingrato[2]. Também é variável a sua inserção no calendário festivo anual do catolicismo popular, podendo ser celebrado durante o ciclo junino, como acontece no Norte do país; no ciclo natalino, como ocorre no Nordeste e até mesmo durante o carnaval, como se pode observar em Estados do Sudeste.

Sem nos prendermos demais ao assunto da classificação dos festejos, seus períodos e suas regiões, podemos seguramente dizer que se, por um lado, a variedade de nomes expressa a diversidade regional deste auto[3] pastoril, não implica, por outro, em espetáculos completamente distintos entre si. É claro que as várias montagens se diferenciam em alguns aspectos como por exemplo o figurino, os instrumentos, as canções, o tempo de duração da apresentação ou o número de personagens secundários à trama. Entretanto, apesar de todas esta plasticidade estética, a essência dramática é a mesma: um Boi artefato que morre e ressuscita. É em torno deste núcleo que toda a ação dramática da encenação se passa.

Em várias versões este núcleo básico se desenvolve da seguinte maneira: Catirina, mulher grávida, sente vontade de comer a carne/ língua/ fígado do Boi e pede ao marido, o vaqueiro negro Mateus, que vá buscar a iguaria. Este sai à procura de um Boi para poder satisfazer os desejos da mulher, tendo o tempo todo a companhia seu amigo Bastião, o vaqueiro mestiço. O Boi que encontram é propriedade do fazendeiro/patrão/capitão a quem servem. Previsivelmente, o senhor das terras e do Boi não permite que Mateus leve o animal. É chamado, então, um juiz para decidir quem, afinal, tem o direito sobre ele. Com o argumento de que Mateus cuidou do Boi desde seu nascimento, o juiz dá seu veredicto: O Boi pertence a Mateus. O dono da fazenda não aceita a decisão e para de provar que tem a posse do Boi e que, portanto, pode fazer dele o

---

[1] Cavalcanti, M. L. (2006) Tema e variante do mito: sobre a morte e ressurreição do Boi. *Mana* 12 (1), 69-104.

[2] Uma disputa se trava neste terreno da cultura popular em torno da autenticidade do Boi Bumbá, no sentido proposto por Stuart Hall (2003). O fato de diversas entidades culturais no Brasil atestarem que estão festejando o Boi Bumbá, não significa que entre elas, haja concordância no fato de todas estarem executando um "verdadeiro" Boi Bumbá. Enquanto no norte o festejo se configura como essencialmente indígena, é considerado negro em Estados do Nordeste e Sudeste do país e europeu no Sul. Esta disputa revela um jogo de poder consideravelmente efetivo, especialmente um país em que a tradições populares começam a ser valorizadas.

[3] Cavalcanti (2006) não definiria o Boi com um auto, por achar que esta terminologia pressupõe uma coerência dramática que o Boi nem sempre apresenta nas experiências que se pode assistir pelo território brasileiro. Entretanto, ao assumir esta perspectiva, a autora deixa de lado a vasta espetacularização teatral que muitas versões do Boi ganharam pelo país. Para os fins deste trabalho, trataremos do brinquedo popular como auto, porém levando em consideração sua descontinuidade e sua grande plasticidade. Embora nem sempre a estrutura dramática esteja evidente nos festejos de algumas regiões do Brasil, a trama/enredo do Boi Bumbá continua presente, se não de forma dramática, ao menos narrativa.

que quiser, o mata. A partir daí iniciam-se as tentativas de cura/ ressurreição do animal, que podem contar com o médico e com o curandeiro. Finalmente, em resposta a algum destes estímulos, o Boi ressuscita.

Há, entretanto, versões em que o marido de Catirina não é Mateus, mas sim, Francisco. Em relatos desta fórmula do festejo, é justamente Francisco, com o intuito de satisfazer a esposa, quem mata o Boi dado de presente à filha do Fazendeiro[4]. Personagens secundários a essa trama principal podem ser acrescentados ou não, em maior ou menor número nas diferentes apresentações pelo país. Todavia, sem depender destas figuras secundárias de representação, o grande fio condutor da ação dramática do espetáculo está na representação da morte e ressurreição do Boi como episódio final e no caráter fantástico de tal acontecimento.

Dança Dramática – o contexto teórico de Mário de Andrade

Este singelo núcleo, quase simplório em sua aparência, pode surpreendentemente levar horas para ser encenado em algumas regiões. De acordo com alguns autores[5], esta manifestação cultural seria uma reminiscência de tradições ibéricas de teatro dirigido às camadas populares, nas quais a igreja católica procurava reafirmar suas vitórias contra o paganismo. O costume teria sido retomado no Brasil por companhias de jesuítas com o objetivo de evangelizar habitantes da terra e rememorar os princípios católicos da população portuguesa que se transferia para a colônia. Assim hoje, em lugares onde esta estrutura cênica se manifesta, é possível reconhecer elementos da dramaticidade medieval popular européia, como veremos mais adiante.

Também indicando um artifício dos jesuítas que rememorava procissões católicas, Mário Andrade chamou a atenção às manifestações artísticas denominadas por ele como "danças dramáticas", das quais tomou conhecimento em meio às suas pesquisas sobre o folclore e a cultura brasileira. Estas seriam geralmente iniciadas pelos cortejos e se encerrariam com o brinquedo do Bumba-meu-boi. Tais danças abarcariam Pastoris[6], Cheganças[7] e Reisados[8]. Teriam ainda mais um aspecto em comum: um núcleo central que ordenaria e daria sentido às diversas peças musicais e dramáticas que as compunham[9].

Os temas destas danças, mais acentuadamente os de Reisados, remontariam a romances ibéricos e serviriam como elemento unificador do bailado seriado, segundo o autor. Residiria justamente neste ponto o que Mário de Andrade identificou como o elemento mais significativo para exaltar a importância da cultura popular, no geral, e das danças dramáticas, em particular: o processo de transposição das formas verbal e poética para uma forma dramática dançada[10].

Segundo relatos, crônicas e pesquisas de estudiosos e viajantes datados do século XIX, tais festejos já podiam ser observados no Norte e no Nordeste[11] do país. Mas quando Mário de Andrade se propôs a desenvolver uma pesquisa mais aprofundada sobre o assunto em 1930, relacionou 24 Reisados, dentre os quais nove tinham a brincadeira em torno do Boi como parte final obrigatória da dança[12].

---

[4] *op cit*, p. 82

[5] Barros (2007), Carvalho (1995), Prado (1977)

[6] De acordo com Valdemar Valente (1969), o pastoril integra o ciclo das festas natalinas do Nordeste, particularmente, em Pernambuco, na Paraíba, no Rio Grande do Norte e em Alagoas. Atribui-se a São Francisco de Assis, na terceira década do século XII, em Greciom, a primeira apresentação teatral da cena da Natividade. Por volta de 1510, o tema teria passado a figurar nos autos hieráticos, como o da Sybilla Cassandra, de Gil Vicente. Mais tarde, os autos que conservaram a linha hierática teriam recebido o nome de presépios ou lapinhas. Em Pernambuco, os presépios surgiram nos fins do século XVI, em cerimônia realizada no convento de São Francisco, de Olinda, por iniciativa de frei Gaspar de Santo Antônio, que por sinal foi o primeiro a receber hábito no Brasil. Uma possibilidade para explicar a dramatização do tema seria a necessidade de tornar mais fácil compreensão do episódio da Natividade. Em pouco tempo, com as pastoras cantando loas, as figuras de gente e de bichos do presépio tomaram forma animada e dramática. No auto natalino distinguem-se, hoje em dia, duas tendências teatrais: a do presépio e a do pastoril. O presépio mantém-se fiel à homenagem que pretende prestar ao nascimento de Jesus; obedecendo à seqüência das cenas, é tipicamente hierático, dramático e sacramental no modo de ser cristão. É também piedoso na maneira humilde e respeitosa de ser religioso. O pastoril é o presépio profano. Mais do que isso, é irreverente, licencioso e considerado por muitos imoral.

[7] De acordo com o jornalista Josias Pires Neto (2007), as cheganças de marujos são a memória das grandes navegações marítimas da época dos descobrimentos. A performance masculina conta com cantos, recitações, dramatizações e dança. Ainda segundo o autor, celebração artística da aventura marítima dos descobrimentos e da expansão imperial européia pelas terras da América, África e Ásia teria convergido em obras como Os Lusíadas, de Luís de Camões. Segundo Melo Moraes Filho (1979), os reisados e cheganças são festas populares que remontam aos tempos coloniais e possuem força nos Estados do norte do país. Iniciam-se por volta do dia de Reis e estendem-se até o Carnaval, apresentado-se em cordões de marujos, que chegam do mar fazendo algazarra com pandeiros e chocalhos.Esses espetáculos podem também ser femininos.

[8] "Os reisados aparecem durante o ciclo de Natal, a partir da Bahia, pelos estados do Nordeste até o Piauí. Seguem a mesma tradição secular ibérica, indo de casa em casa, fazendo em cantoria a petição de abertura de porta e louvação aos donos das casas. Cantam o nascimento do Menino Jesus, numa fusão de temas sacros e profanos. Em São Paulo se estruturaram, a partir de migrantes, dois reisados: o Reisado Sergipano, do Guarujá, e o Reisado Alagoano, de Carapicuíba, com sua sucessão de cenas e personagens características, que se apresentam ao som de músicas com instrumentação variada". Texto disponível na internet via: http://www.brazilsite.com.br/folclore/folguedos/folg06.htm. Arquivo capturado em 02/22/2007

[9] Mário de Andrade identifica que, enquanto nos Reisados esse elemento aglutinador é "sempre o assunto de imemorial significação mágica em que se dá morte e ressurreição do bicho ou planta", nos Pastoris e Cheganças "há somente o elemento fundamental de qualquer drama [...] isto é, a luta de um bem contra um mal". (Andrade *apud* Cavalcanti, 2006) Cultura popular...., p. 66.

[10] Cavalcanti, idem, p. 67.

[11] Câmara Cascudo. *Dicionário de folclore brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984, 5ª ed. Cascudo indica relatos da formação do folguedo já nas últimas décadas do século XVIII.

[12] Em 1938 o Departamento de Cultura da cidade de São Paulo enviou um grupo de pesquisadores ao Norte e Nordeste do Brasil em pesquisa idealizada por Mario de Andrade, então Diretor do Departamento. A expedição viajou por mar e terra visitando os estados de Pernambuco, Paraíba, Ceará, Piauí, Maranhão e Pará colhendo as danças realizadas principalmente na época do Carnaval e no mês de junho, nas festas de São João. Com metodologia de pesquisa alicerçada num curso promovido pela Sociedade de Etnografia e Folclore, ministrado por Dina Lévy-Strauss, pela vivência de Mário de Andrade e tendo em vista as diretrizes do musicólogo romeno Constantin Brailoiu, o grupo paulista desenvolveu uma forma eficaz de abordar os assuntos a serem descritos e registrados. Dos 237 discos de acetato levados pela Missão de Pesquisas Folclóricas, 169 foram utilizados para as gravações no aparelho de marca Presto Recorder, com agulhas de safira. Neles foram registradas aproximadamente 1500 melodias. Número tão grande de linhas melódicas é justificado, em parte, pela presença de vários bailados ou grupo de cantigas entoados tendo, como pano de fundo, uma história ou narrativa maior. Fonte: wikpedia

O autor constatou que, ao contrário dos Reisados, o fio condutor da ação dramatizada do Boi-Bumba não tinha o romance como essência. Antes, o núcleo agregador do brinquedo era essencialmente "mítico". É preciso compreender qual era a dimensão deste "mítico" tanto para Andrade, quanto para os pensadores sociais contemporâneos a ele. Naquele contexto intelectual, a categoria "mítica" do tema da morte e da ressurreição do boi dialogava com uma acepção evolucionista largamente aceita. O Boi como tradição oral e performática seria, ainda que de maneira primitiva, o meio que as camadas populares e iletradas da sociedade teriam de expressar anseios[13].

É com base neste "mítico" que vai ao encontro do que há de mais primitivo, essencial e ancestral dos motivos e angústias humanos, que o autor exalta o caráter universal da figura do Boi. A universalidade deste e tema explicaria sua manifestação por todo o território nacional. Impressionava-o ainda mais o fato deste universal ser absolutamente plástico e adaptar-se a diferentes realidades regionais.

Reconhecendo o espetáculo como uma flexível "revista de números variados", Mario de Andrade justifica sua posição no topo hierárquico das danças dramáticas, seguido dos demais Reisados que, por sua vez eram ainda mais populares do que Pastoris e Cheganças. Além da representação do universal e do particular, de acordo com o autor, a escolha do boi como símbolo estaria também fortemente associada à história da formação da sociedade brasileira, onde o boi teria ocupado importante papel no centro econômico, iniciado, sobretudo no período da colonização. Ele seria o "continuador dos desbravamentos interioranos iniciados pelos bandeirantes no século XVI e XVII".[14] Deste modo, o Boi seria ao mesmo tempo, mítico, ancestral, universal, brasileiro.

Pausa para o Espetáculo[15].

Numa tentativa de tornar mais palpável o assunto desta discussão teórica, gostaria de lhes apresentar as canções e a condução de um Boi Bumbá realizado todos os anos na cidade de Campinas – São Paulo, no período das comemorações juninas[16]. O grupo que o apresenta anualmente durante as comemorações juninas, há cerca de 20 anos, é o "Urucungos Puítas e Quijengues". Este folguedo foi pesquisado pela folclorista Margarida Trindade no Estado de Pernambuco, provavelmente na década de 30. Ao final da década de 80, foi transmitido ao grupo por sua filha, a também folclorista Raquel Trindade.

Além de Mateus, Bastião, Catirina, o Capitão, o próprio Boi e aqueles que serão convocados para tentar ressuscitá-lo, há outros personagens que compõe a dramatização do auto - verdadeiros arquétipos tradicionalmente reconhecidos como populares e burlescos num amplo imaginário nacional.

O auto se inicia quando ao som de Zabumba, Chocalho, Triângulo, Pandeiro, Caixa Surdo e Repinique, entram em cena todos os personagens - O Boi, armação de Jacá vestida por um ator; Cavalo Marinho, outra armação em forma de cavalo-marinho vestida por ator; Mateus, o vaqueiro negro sábio e temente; Bastião, o vaqueiro mestiço ingênuo e atrevido; Catirina, a sensual mulher de Mateus, que se insinua para Bastião e para o Capitão e dança grávida, vestida de noiva; Caboclo do Arco, o índio; o Capataz Mestiço; Compadre Mané da Hora, o bêbado; Joana Baia, mulher que pede tudo emprestado; O Doutor; O Padre; O Valentão e o Queixoso; Fidelis, outro vaqueiro; o Juiz; o Casal de Eletricistas; o Babau; o Morto carregando o Vivo; o Feiticeiro; o Arlequim; a Ema, a dona da Ema, o Urubu e mais as "Cantadeiras" - uma espécie de côro épico que tem a função de cantar e dançar as canções que narram do folguedo. Ao dançarem, dramatizam os versos que cantam, com movimentos que são basicamente a tradução gestual das palavras de suas canções.

Todos entram dançando e cantando até atingirem uma disposição no palco na qual os músicos e as Cantadeiras formam duas fileiras em L. Atrás das Cantadeiras, posicionam-se as personagens. Ao se apresentar, cada uma delas deverá sair de trás do côro de Cantadeiras, e permanecerá em frente a elas até o final da apresentação. Esta canção de abertura da dramatização dialoga com o público:

> "Ai chegou, chegou meu Boi agora
> Se quiser que eu dance, eu danço
> Se não quer, eu vou embora"

Assim que todos assumem sua posição no palco, o Capitão/Cavalo Marinho posiciona-se à frente das Cantadeiras sendo apresentado ao público por elas por meio de uma canção. O Cavalo Marinho é o condutor dramático do Boi Bumbá, pois é ele quem chama ou interage com todas os outros personagens do início ao fim da apresentação. Sua canção e sua dança mostram a grande mobilidade da personagem, que é na verdade o ser mais poderoso de toda a trama. O Cavalo Marinho tem acesso a todos as outras personagens e seus mundos. Num aspecto social ele representa o senhor fazendeiro, cuja opressora presença é invariavelmente sentida por todos que estão sob seu comando.

> "Cavalo Marinho anda pra adiante, fazendo mesura pra toda gente,
> Cavalo Marinho vem se apresentar, pedindo licença pro Boi dançar,
> Cavalo Marinho com laço de fita, fazendo mesura pra moça bonita

---

[13] Maria Laura Cavalcanti. *Cultura popular*, *op. cit*., p. 68
[14] Idem 12
[15] Aqui nem todas as canções foram incluídas.
[16] Este trabalho acompanha um vídeo realizado em 2007.

Cavalo Marinho com sua atenção, fazendo mesura pro Capitão"

O último verso é interrompido aos berros pelo Cavalo Marinho, que chama Mateus e Bastião e pede a Mateus para dizer sua "loa".

Capitão – *Mateus, Bastião!*
Os dois – *Nhô Capitão!*
Capitão – *Mateus, diz lá a tua loa.*
Mateus –

"A burrinha do meu amo,
Tem um buraco no Cangote
Foi o rato que roeu
Pensando que era beiju"

Ao declamar sua loa, Mateus apresenta-se como personagem: é uma loa misteriosa, mas que em nenhum momento ofende ao Capitão. Sem entender muito bem, o Capitão, faz uma expressão jocosa de dúvida e o côro reinicia sua cantoria, sempre seguida de dança. É então mais uma vez interrompido pelos gritos do Cavalo Marinho, que agora, pede a Bastião para dizer sua loa:

Capitão – *Bastião, diz lá tua loa.*
Bastião –

"Minha mulher e meu cavalo
Morreram no mesmo dia
Antes morresse a mulher
Era o cavalo que eu queria
O cavalo custa dinheiro
A mulher não falaria"

As cantadeiras interagem vaiando, pois são todas mulheres. O Capitão faz agora uma cômica expressão de espanto, que dura por quase toda canção que o côro volta a cantar. A loa de Bastião o mostra como o empregado irreverente, que não tem muita consciência das consequências de sua fala subversiva. Assim que o côro termina o último verso, o Capitão diz sua própria Loa respondendo de maneira ameaçadora a Bastião:

"Meu negro Bastião
Vai comer peru
Dança bonitinho
Olha o couro cru."

A canção se reinicia como fundo musical para a expressão de indignação de Bastião, que antes mesmo do final responde ao capitão com outra loa insolente:

Bastião -

"Eu mandei fazer uma mala
E me fizeram um baú
Pra trancá gente feia!"

O Capitão furioso sai com seu cassetete atrás de Bastião, gritando "queira Deus não seja tu!". Bastião, volta para trás do côro. Entra Catirina com uma dança insinuante para o capitão, que não lhe dá muita confiança. O côro, condenando sua atitude canta para ela, lembrando-a de que é uma mulher casada:

"Catirina, cadê seu anelão?
Refinete de ouro e correntão."

Percebendo que o Capitão não cede aos seus apelos, ela se volta para Mateus e Bastião,agora já de volta ao palco. A sedução desferida por seus movimentos e olhares tem uma segunda intenção: ela quer convencer os dois de que se não comer a tal língua de boi, seu filho nascerá deformado. Como uma voz onipresente que expressaria o discurso de qualquer homem que assistisse àquela sedutora dança de mulher grávida, o côro agora canta:

"Abra a porta, também a janela, que eu quero ver essa cor de canela
Abra a porta acende o candeeiro, que o dono da casa tem muito dinheiro"

Uma vez apresentada toda a trama, inicia-se a inserção de todos os outros personagens, que nem sempre trazem progressão dramática e nem mesmo fazem parte de outras versões. Estão ali para representar comicamente situações recorrentes no campo, bem aos moldes de uma crônica. Assim, entra o corruptível Engenheiro:

Engenheiro – *Seu Capitão, sou Engenheiro autorizado para medir suas terras. Estes são meus dois empregados.*
Capitão – *Minhas terras já estão medidas por mim, tudo em ordem, tudo legal.*
Engenheiro - *Mas eu sou autorizado pelo governo.*

Ao ouvir isto, o capitão tenta subornar o Engenheiro oferecendo um grande envelope a ele, que passa então a expressar uma enorme satisfação.

Capitão – *pois não, pois não é pra já.*

O Capitão faz gestos mostrando suas terras e vai falando suas medidas. O Engenheiro finge que vai tomando nota em um livro e os dois empregados vão medindo com uma fita métrica. É claro que a crítica a um sistema rural, no qual o dono da fazenda tem plenos poderes, não poderia terminar num tom de indignação, pois o auto se propõe a ser satírico. Inicia-se então o momento espirituoso:

Engenheiro - *Já que o senhor me deixou medir tudo, deixa eu medir seu cavalo?*

Empregados – *Da cabeça pro rabo um metro. Do rabo pra cabeça um metro*

Engenheiro - *Chega seu Capitão, o senhor deixou medir as suas terras, deixou medir seu cavalo, agora deixa eu medir sua meninas?*

O engenheiro corre com a fita métrica em direção às cantadeiras, que gritam indignadas com a ousadia.

Capitão – *Mateus, Bastião! Vejam se esses mequetrefes querem medir mais alguma coisa, e pau neles!*

Mateus e Bastião saem com cassetetes artrás do Engenheiro e sua equipe provocando risos na platéia que ouve agora a última repetição da música para Catirina, fechando-se o ato. Terminada esta canção, o côro já inicia o canto da Ema, um animal roubado por Mateus e Bastião na tentativa de agradar Catirina, em vista da dificuldade de encontrarem a língua do boi. Flagrando o roubo, a dona da Ema vai queixa-se ao Capitão/ Cavalo Marinho, a maior autoridade das redondezas.

Dona da Ema (aos gritos) – *Minha Ema! Minha Ema! Cadê minha Ema???!!!!!!*

Capitão – *ó xente! Que é isso minha senhora?*

Apontado para Mateus e Bastião que tentam encobrir a Ema, representada por um dançarino vestido como pássaro, sua dona exclama:

Dona da Ema – *Esse "passo" é meu, Sêo Capitão, eles roubaram!!!!*

Capitão – *Mateus, Bastião, onde vocês acharam esse "passo"?*

Mateus – *Nós compremo*.

Capitão – *Aonde?*

Bastião – *Numa feira que não tinha gente*

Capitão (voltando-se para a dona da Ema) – *Minha senhora, se a senhora provar que o "passo" é seu, a senhora leva ele*

Dona da Ema - *ti-ti-ti-ti-ti*

Ao ouvir o chamado de sua dona, a Ema sai de trás de Mateus e Bastião e a segue, sempre dançando seu "passo". O trocadilho entre a corruptela da palavra "pássaro" e o "passo" da dança da Ema é explorado pelo côro, que dançando com passinhos que imitam o movimento de um pássaro, canta:

Olha o "passo" da ema, Ola–i-lô
Lá do meu sertão, Ola–i-lô
Todo "passo" avôa, Ola–i-lô
Só a Ema não, Ola–i-lô
Olha o "passo" da Ema, Ola–i-lô
Do meu coração, Ola–i-lô
Todo "passo" canta, Ola–i-lô
Só a Ema não, Ola–i-lô

O número da Ema reitera um aspecto já apresentado, o poder do Capitão, e também confirma o caráter astuto de seus subalternos, que tentam resolver o problema a eles imposto da maneira mais imediata e simples possível. A progressão dramática promovida neste momento limita-se a mostrar que estiveram próximos de uma resolução, mas que não obtiveram sucesso. O ato, encerrado com a repetição da canção da Ema, é seguido da entrada do Eletricista, sua exuberante esposa, a Sinhá e seus ajudantes. O côro chama atenção para a mulher, que ao contrário de seu marido, que representa o progresso e quer trazer luz para a fazenda, quer por fogo em tudo. As Cantadeiras abanando umas as outras, cantam para a mulher:

Abana o fogo Sinhá, Abana Fogo Sinhá

Capitão – *Mateus, Bastião, quem são estes?*

Eletricista – *Eu sou eletricista, meus ajudantes e minha mulher, que dá fogo.*

Capitão – *e daí?*

Eletricista – *E daí, nós queremos botar luz na sua fazenda*

Capitão – *Mateus, Bastião, Bota esses cabras pra fora!*

Os homens são escorraçados ao som da canção para a Sinhá. Ela, no entanto, permanece ali pois, num primeiro momento, agrada aos olhos do Capitão, que ainda desconhece suas intenções subversivas:

Capitão – *E a senhora, quem é?*
Sinhá – *Qual é o babado???*[17]
Capitão – *Quem é essa senhora e o que ela ainda faz aqui?*
Sinhá – *Eu sou a Sinhá. Eu vou botar fogo nessa fazenda pra alumiar tudo isso que está ai!*
Capitão – *Mateus, Bastião vê se essa mulher quer botar fogo em mais algum lugar, e tasca fogo nela!*

Sinhá é também escorraçada pelos vaqueiros enquanto sua canção é cantada pela última vez, chegando-se ao término do ato. Inicia-se então a canção do Caboclo do Arco, o índio, representado como valente e viril. A canção das Cantadeiras usa retoricamente de uma pergunta, "Caboclo do arco que vem cá buscar?", para, de maneira lírica, cantar em seguida a resposta do Caboclo: "Menina bonita para vadiar!". Este ato revela a covardia de Mateus e Bastião em contraste com a bravura Caboclo. Os vaqueiros recebem uma ordem do Cavalo Marinho para chamar o Caboclo na selva. Contudo, os perigos deste lugar os amedrontam tanto que acabam por não obedecer a seu senhor.

Capitão - *Mateus, Bastião!!!!*
Os dois amedrontados – *Nhô Capitão!*
Capitão - *Mateus, Bastião!!!!*
Os dois– *Nhô Capitão ...Ai!*
Capitão – *Chamem o Caboclo do mato*
Mateus – *a onça rosna nas matas...ronca na serra dos trovões*

Uma vez compreendido que o medo dos vaqueiros não vai deixá-los cumprir a tarefa designada, é o bravo Caboclo quem sai das matas em vem ao encontro do Capitão.

Caboclo – *ouvi chamar?*

Decepcionado com o acovardamento de seus empregados, o capitão ordena que o Caboclo lhes dê uma lição de bravura, através de sua dança:

Capitão – *Caboclo do arco e a flecha, quero que você ensine sua dança a Mateus de Bastião.*

Reinicia-se a canção do Caboclo. Os passos do índio são seguidos timidamente por Mateus, pois a dança não condiz com sua natureza reservada e temerosa. Bastião, ao contrário, dança de maneira cômica e espalhafatosa. Está muito distante dos movimentos portentosos do Caboclo, mas pensa que está dançando tal e qual a ele, levando a audiência às gargalhadas.

A canção se encerra e já em seguida a banda acelera perceptivelmente o ritmo da batucada, que vinha se mantendo num andamento moderado até então. A razão para isso é a entrada da personagem Joana Baia, que de maneira vivaz e lasciva vem dançado ao som do côro que assume papel lírico, cantando a larga experiência da personagem em pechinchar:

> Era eu,Era meu mano, era meu mano,Era eu,
> E nós dois numa demanda, nem ele ganha, nem eu!

A mania de Joana Baia de levar vantagem em tudo também é conhecida por aqueles que lhe emprestaram coisas que nunca voltaram. A canção é interrompida aos gritos pelo pequeno Arlequim, que exige aos a devolução das roupas de sua mãe:

Arlequim – *Pára, pára, pára tudo! Dona Joana, a mamãe mandou dizer que a senhora devolvesse o chapéu que é dela!*

Joana Baia se faz de desentendida, ignora o garoto, depois mente dizendo que ela mesma comprara o chapéu, mas diante da insistência do menino, acaba devolvendo. Assim que devolve a peça, escuta o côro lhe dizer:

> Joana Baia, Joana Baia, essa roupa não é sua, pelo jeito que eu tô vendo vai acabar ficando nua!

A canção é reiniciada e repetida várias vezes. A cada repetição o menino lhe exige que devolva uma nova peça de roupa e a cada vez que Joana atende ao seu pedido, o côro volta a repetir o conselho. Assim Joana tira o xale, os sapatos, a blusa, até que o menino lhe pede a saia e Joana sai correndo ao som de sua cantiga.

---

[17] Esta foi uma fala introduzida pelo grupo para este momento. Assim como nas diversas manifestações das tradições orais, pequenas mudanças são comuns, operando-se rotineiramente. A fala ficou tão boa na primeira vez que foi proferia pela única intérprete da personagem que acabou oficialmente fazendo parte oficial da cena.

A apresentação de personagens vai se seguindo similarmente, sem que se opere nenhum avanço na progressão dramática. Os demais personagens continuam a ser introduzidos através do canto do côro, assemelhando sob esse aspecto ao teatro grego. A narrativa volta a se desenvolver quando o capitão, ciente das intenções de Mateus, pede a Arlequim que o chame. Mateus é flagrado levando o boi consigo e se apresenta mostrando humildade e vocabulário simples diante de seu senhor, ao declamar seus versos ligeiramente cantarolados:

Olá, Olá, Olá
Si minha Boio chegou
Eu ta Aqui
E o que foi isso por aqui
Ô meu sinhô
Cadê-lo Bastião
Cadê-lo Fidere
Para onde foio?
Venham cá vocês
E também o Boio

O Cavalo Marinho o questiona impiedosamente:

Capitão – *Mateus, Mateus! Pra onde vai levando meu Boi?*
Mateus - *Vou levando o Boi comigo...*
Capitão - *Mas não pode levar o Boi com você! Leve pro curral!*

Inconformado com a decisão do Capitão é o côro quem clama pela presença do Juiz, chamando-o por meio de uma canção:

Donde vindes mana?
Eu venho da missa
É lá no caminho,
Ó maninha
Que vem a justiça.
Se a justiça vem
Eu já vou embora,
eu também sou dono
Ó maninha,
do juiz de fora
O juiz de fora,
mandou me chamá
Puxou a cadeira,
Ó maninha
E mandou sentá

Enquanto cantam, o côro e personagens se posicionam em duas fileiras que, frente a frente, formando um corredor. Sentam-se no chão ao final do último verso, e assistem à passagem do juiz pelo corredor formado, que ao chegar perto da platéia, profere sua sentença:

Juiz - *"Vejam bem, vejam bem todos vocês! Este Boi, este Boi que está ai é do vaqueiro, porque quem cuida dele desde pequeno é Mateus!"*

Ao que o côro concorda dizendo: "*É verdade!*".

O juiz se vai, mas ao Cavalo Marinho sua sentença pouco importa:
Capitão – "*Mas ... se eu quiser matar o Boi, eu não preciso pedir licença ao governo, eu não preciso pedir licença à prefeitura! Eu mato na hora que eu quiser, no dia que eu quiser, no ano e no mês que eu quiser*".

E assim desfere uma paulada na cabeça do boi, que cai desfalecido e provoca o choro das Cantadeiras e das demais personagens. Não querendo crer que o Boi está morto, Mateus interrompe o lamento de todos:

Mateus –

"Pára, pára, pára
Quero dizer um recado
Bóio dançou, dançou,
mas agora ta deitado"

Bastião tenta trazê-lo à realidade dizendo "*Parceiro, O Boio morreu!*". Mateus, entretanto não se convence, retrucando:

"Vai te embora bobo
O Boio divertiu muito
Agora ficou cansado
Toca bico de ferrão
Pra tu vê como arrevira
E te manda no chão"

Bastião atende ao pedido do amigo e ferra o boi, mas este não se mexe. Mateus finalmente conclui que o Boi está morto de fato. Cai num choro desesperado e tem seu pranto traduzido pela voz das Cantadeiras que cantam:

"O meu Boi morreu , que será de mim?
Manda busca outro, Ó maninha, lá no Piauí
O meu Boi morreu, em águas ta boas
Manda buscá outro, Ó maninha, lá nas Alagoas
O meu Boi morreu, que será da vaca?
Cachaça com limão, Ó maninha, dá urucubaca
O meu Boi morreu, Já não posso mais
Manda busca outro, Ó maninha, em Minas Gerais
coitado do Boi malhado, que me fez tanta saudade,
quem há de dizer, Quem há? Se morreu ou foi matado,
Coitado do meu patrão, não pode se conformar,
de tanto chorar, chorar, já lhe dói o coração!"

Começam as buscas pelo Médico, pelo Padre e pelo feiticeiro Araúna, que em vão tentam ressuscitar o Boi. Esgotadas todas as possibilidades, Mateus e Bastião cheios de angústia começam a fazer oferendas ao Boi, numa última tentativa de fazê-lo se levantar:

Mateus – *O que é que você qué Boi?*
Bastião – *Qué cumê?*
Mateus – *Qué bebê?*
Bastião – *Qué ir embora?*
Mateus – *Qué um saco de dinheiro que o Coroné tem guardado ai?*

Ao ouvir a última proposta o Boi se levanta, muge e dança. A tragédia se desfaz e dá lugar à euforia, o côro canta uma canção apoteótica que ressalta a todos os personagens:

"O meu Boi amarelo, Ê bumba,
Dá-lhe de ponta, Ê bumba
Dá no vaqueiro, Ê bumba,
Espalha esse povo, Ê bumba
O meu Boi amarelo, Ê bumba,
Torna a roda, Ê bumba,
Roda outra vez, Ê bumba,
O meu Boi amarelo, Ê bumba,
Dá-lhe de ponta, Ê bumba,
Dá no Mateus, Ê bumba,
Dá na catirina, Ê bumba,
O meu Boi amarelo, Ê bumba,
Dá no Mateus, Ê bumba,
Dá no Bastião, Ê bumba"

Esta música e emendada à canção de retirada que em ritmo lento canta para o público:

"Eu já me vou, na retirada, dona de casa dê lembrança ao meu amor
Sinto uma dor, dona da casa, até pro ano se nós vivo for"

Finalizando a dramatização, as batidas se aceleram e o grupo sai sambando e cantando efusivamente:

"Mamãe eu vou pra escola aprendê a ler e a tocar viola
Ê bumba chora rá, rá, rá, vamos embora!"

Sem o respaldo de Mário de Andrade

Ao abandonarmos a formulação evolucionista sobre a mítica do Boi Bumbá, permanecemos com um problema. Como explicar a longa inscrição do folguedo no país e sua capacidade de se adaptar a contextos particulares sem recorrer à resposta dada por Mário de Andrade a esta questão?

Em primeiro lugar, creio que não podemos ignorar a força do folguedo como dispositivo simbólico. Um caso que se assemelha a este é o das Folias de Reis, sobre cuja performance na cidade de São Bernardo do Campo, Suzel Reily realizou importantes reflexões a respeito do lugar da cultura popular e das práticas rituais do catolicismo popular, explorando inicialmente um sentido sociológico para depois se aprofundar num sentido performativo (Reily, 2002).

Analisando a performance como prática social, a autora examina relações familiares e comunitárias, além de padrões de subsistência e atividades econômicas de seus praticantes, desde os tempos coloniais até a atualidade. Nessa direção, o ritual passa a ser a via pela qual se tem acesso aos princípios morais da "solidariedade" e "obrigações mútuas", elementos que definem a base ética do catolicismo popular, ainda que fora dele, os participantes se deparem o tempo todo com a pobreza e a marginalidade. Sendo assim, o "popular", sobre o qual Reily pondera é uma categoria que revela uma realidade dinâmica e se integra, em última análise, às aspirações destas classes populares, pois ao final da execução do auto, triunfa a lei divina que determina a instauração da reciprocidade na terra, contrastando-se rito e experiências do dia-a-dia.

Em termos sociológicos, as dramatizações populares invariavelmente reúnem representações de tenções e ambivalências entre categorias étnicas e sociais no Brasil. A ressurreição do Boi não é uma exceção, simbolizando sempre o desejo de instauração de uma nova ordem social.

O brinquedo reúne simultaneamente e com a mesma intensidade o essencialmente simbólico, a teia de significações revelada nos gestos, na linguagem, no pensamento e em seus padrões artísticos e narrativos. A maneira metaforizada através da qual demonstra conflitos nas relações entre os personagens como, por exemplo, o fazendeiro – dono da terra – e seu empregado, desvela a percepção dos segmentos populares sobre a ordem social. Assim o espetáculo é uma forma singular de denuncia da desigualdade. Seus dispositivos simbólicos, longe de se explicarem pela incapacidade de expressão pelas vias intelectualizadas como pretendia o pensamento evolucionista, são na verdade metonímias abstratas de uma realidade concreta à qual não se quer conformar.

Em segundo lugar, creio que a liquidez única do espetáculo possa explicar também o sucesso do folguedo em se espalhar por regiões tão diferentes do país. As possibilidades de um auto grandioso - com uma infinidade de personagens -, ou mínimo - com apenas cinco - não são o limite: por vezes, ele nem mesmo é um auto, sendo apenas desfilado pelas ruas das cidades brasileiras[18].

Mas o que faria com que tantas manifestações diferentes fossem reconhecidas como o mesmo folguedo? Incontestavelmente a figura do Boi, bailando entre os participantes da festa impera como unidade de reconhecimento. Porém ele não está só para narrar a trama no qual está envolvido. Baila ao som da música, sendo esta o que o conduz pelo ar e pela memória de quem o admira.

Música como narrativa da dramatização popular?

Espetáculos como o que apresentamos aqui remontam às variantes da dramaturgia popular, compartilhando elementos cênicos como o côro, ou personagens característicos, com o Teatro Grego e com a Comédia Del'Arte (Veneziano 1994, 2006). A forma do desenrolar de toda a trama do Boi por meio da música, dança, encenação e artes visuais acaba revelando a sofisticação artística do espetáculo, que alcança tanto a audição quanto a visão do espectador. As canções, no entanto, desempenham papel central: é através da música entoada pelo côro ou por um dos personagens que a trama é contada: o grupo se apresenta ao público e se despede com música; chora a morte a comemora a ressurreição do Boi por meio das canções; a apresentação dos personagens, suas características e conflitos e grande parte das interações entre eles também se dá através da música.

O côro das Cantadeiras é preponderantemente a via pela qual os gêneros lírico, épico e dramático do espetáculo se manifestam, se revezando em momentos determinados da apresentação[19]. No início do espetáculo, quando o côro dá boas vindas, avisa o público que um espetáculo irá acontecer e coloca em evidência sua faceta épica. Há momentos líricos em que o canto do côro é a voz do próprio personagem, como na canção "o meu boi morreu" em que o "eu" de Mateus é expressado. Há também a interação dramática, quando o côro dialoga com a personagem, como na cena de Joana Baia . Portanto, a presença determinante do côro das Cantadeiras tanto interfere quanto se distancia da ação, guiando o público e transitando livremente entre os gêneros, eliminando qualquer possibilidade de uma classificação fixa.

Há entretanto versões não encenadas, como no Maranhão e em Parintins no Norte do país, nas quais predominam a festa e o desfile do cortejo do boi. Nelas, a é a canção que rememora o núcleo dramático do Boi Bumbá, em suas menções aos personagens e suas ações. Ainda que a versão do Boi nestas localidades seja certamente a mais espetacularizada, e talvez por este motivo, aquela na qual o enredo fica menos evidente, não é raro encontrá-lo na boca do povo, ou em encartes e folders turísticos oferecidos aos que se deslocam de todo o país e do exterior para assistir ao festival.

Visto por este prisma, o Boi constitui sim um mito, no mas sentido proposto por Levi-Strauss. O caleidoscópio possível de suas inúmeras versões remete sempre ao mesmo núcleo: um boi, cuja carne é desejada por uma mulher grávida, é

---

[18] Idem 12

[19] Aqui, nos baseamos nas formulações de Rosenfeld sobre três gêneros teatrais: o gênero lírico, no qual não se cristalizam personagens nítidos, mas, sim, uma voz central; o épico, caracterizado pela necessidade de um narrador para apresentar os personagens envolvidos, a trama e as situações em que eles estão envolvidos e o gênero dramático, no qual atuam os próprios personagens, por meio de diálogos, não sendo necessária, de uma forma geral, a intervenção do narrador. Como alerta o próprio Rosenfeld, essas conceituações são tipos ideais puros. Deste modo, as criações individuais e/ou coletivas de obras artísticas nunca são inteiramente puras. As classificações por gêneros servem, portanto, para iluminar o caminho, não para enrijecê-lo.

sacrificado e renasce, simbolizado a vitória popular sobre o domínio dos grandes proprietários de terra. Sobretudo no aspecto musical, vemos a mais intensa materialização da comparação feita por Levi-Strauss entre música e mito:

> "Relativamente ao aspecto da similaridade, a minha convicção era que, tal como sucede numa partitura musical, é impossível compreender um mito como uma sequência contínua. Esta é a razão por que devemos estar conscientes de que se tentarmos ler um mito da mesma maneira que lemos uma novela ou um artigo de jornal, ou seja linha por linha, da esquerda para a direita, não poderemos chegar a entender o mito, porque temos de o apreender como uma totalidade e descobrir que o significado básico do mito não está ligado à sequência de acontecimentos, mas antes, se assim se pode dizer, a grupos de acontecimentos, ainda que tais acontecimentos ocorram em momentos diferentes da História. Portanto, temos de ler o mito mais ou menos como leríamos uma partitura musical, pondo de lado as frases musicais e tentando entender a página inteira, com a certeza de que o que está escrito na primeira frase musical da página só adquire significado se se considerar que faz parte e é uma parcela do que se encontra escrito na segunda, na terceira, na quarta e assim por diante. Ou seja, não só temos de ler da esquerda para a direita, mas simultaneamente na vertical, de cima para baixo. Temos de perceber que cada página é uma totalidade. E só considerando o mito como se fosse uma partitura orquestral, escrita frase por frase, é que o podemos entender como uma totalidade, e extrair o seu significado." (Levi-Strauss, 1978:42)

Uma última consideração a respeito desta música são suas possibilidades de extrapolar os limites aos quais, como ocidentais, estamos acostumados. Esta música da qual podemos fruir apenas do pescoço para cima, amarrados ao mastro do navio como Ulisses[20], deixou de explorar outros sentidos que envolvem o resto do corpo, e que separamos em campos distintos como coreografia ou figurino. Ao contrário disto, os repertórios da cultura popular são formados por uma música se pratica todo o corpo, com o drama e com adornos corporais. Neste sentido, poderíamos dizer que, antes de qualquer outra coisa o Boi Bumbá é essencialmente musical, podendo esta música ser visualizada, dançada ou dramatizada, de acordo com suas variantes, pois além do próprio artefato do Boi, é a única constância. Deste modo, a música não se limita à narrativa de uma dramatização popular, sendo ela mesma a portadora do drama, do movimento e portando alegorias dos anseios populares, enfim, conduzindo a performance da vida social.

Referências Bibliográficas

Abreu, M. & Mello M.F (1998) Festas, tradições populares e identidade nacional. In Chaloub, S. & Pereira, L. M. (orgs.), *A história contada.* (1998) Rio de Janeiro: Nova Fronteira, (pp. 171-93).

Adorno, T. W. & Horkheimer M. (1997) *Dialética do Esclarecimento.* Rio de Janeiro: Zahar.

Barros, A. E. A. (2007). *O Pantheon Encantado: Culturas e Heranças Étnicas na Formação de Identidade Maranhense (1937-65)*. Dissertação de Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos. Salvador: PÓS-AFRO/CEAO/UFBA.

Andrade, M. (1959) *Danças Dramáticas do Brasil.* São Paulo: Livraria Martins Editora

Bakhtin, M. (1987) *A cultura popular na idade Média e no Renascimento*. São Paulo, Hucitec.

Burke, P. (1989) *A cultura popular na idade moderna.* São Paulo, Companhia das Letras.

Câmara Cascudo, L. (1984) *Dicionário do Folclore Brasileiro*, 5a ed. Belo Horizonte: Itatiaia.

_____, L. (1965) *Antologia do Folclore.* Vol. I. 3ª ed. São Paulo: Livraria Martins Editora.

Carvalho, M. M. P. (1995) *Matracas que desafiam o tempo: é o bumba-boi do Maranhão.* São Luís: s/e.

Cavalcanti, M. L. (2000) O Boi-Bumbá de Parintins, Amazonas: breve história e etnografia da festa. História, Ciências, Saúde. *Manguinhos*, VI (suplemento), 1019-1046.

_____ (2006) Tema e variante do mito: sobre a morte e ressurreição do Boi. *Mana* 12 (1), 69-104.

Da Matta, R. (1979) *Carnaval, malandros e heróis.* Rio de Janeiro, Zahar.

Hall, S. (2003) *Da Diáspora: identidades e mediações culturais.* Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Lévi-Strauss, C. (1978) *Mito e significado.* Lisboa: Edições.

Meyer, M. (1993) *Caminhos do Imaginário no Brasil.* São Paulo: Edusp.

_____ (1991) *Pirineus, Caiçaras… da Commedia dell'Arte ao Bumba-meu-Boi.* Campinas: Ed. Universidade Estadual de Campinas.

Morais, F. M. (1979) *Festas e tradições populares do Brasil.* Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1979.

Pires, J. N. (2007) Dramas no Mar: Memórias das Grandes Navegações Marítimas nas Cheganças de Marujos ou Marujadas http://www.fundacaocultural.ba.gov.br/04/revista%20da%20bahia/Folguedos/dramas.htm. (consultado na Internet em 06 de outubro de 2007)

---

[20] Na Dialética do Esclarecimento (1947), Adorno e Horkheimer ilustram a idéia da relação entre o projeto de racionalização, essencialmente burguês e dominante, e a fetichização de bens culturais com um dos episódios das narrativas de Homero, mais precisamente o Canto X da "Odisséia". Neste momento, o herói Ulisses encontra-se a caminho da ilha da feiticeira Circe e passa a ser alvo das tentações dos deuses. Uma delas, o canto das sereias, é conhecido pelo protagonista como uma armadilha fatal.

Para resguardar a vida de sua tripulação, precisa evitar que se deixem levar pela sedução do tal canto. Com este propósito, trata de ensurdecê-los, ordenando que tapem seus ouvidos com cera e continuem remando com todas as suas forças. Porém, ele mesmo, ao invés de anular os ouvidos, pede para ser amarrado ao mastro da embarcação e assim, imobilizado, livra-se da tentação de lançar-se ao mar, todavia sem se privar de contemplar o canto mortífero daquelas criaturas. O trecho sintetiza alegoricamente o processo iniciado pela racionalidade: Ulisses pode ser visto como o modelo do ser calculista, castrado e auto-reprimido. Na outra ponta, é sua razão, que impede que seus marujos tenham qualquer acesso ao que possivelmente poderá lhes desviar a atenção em sua lida com os remos, o fator que organiza o mundo do trabalho afinal.

Prado, R. P. S. (1977). *Todo ano tem: as festas na estrutura social camponesa.* Dissertação de Mestrado em Antropologia. Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ.
Reily, S. A. (2002) *Voices of the Magi: Enchanted Journeys in Southeast Brazil.* Chicago e London: The University of Chicago Press.
Rosenfeld, A. *O Teatro Épico*. S. Paulo: Perspectiva, 1985
Sales, V. (1970) O Boi-Bumbá no ciclo junino in *Brasil Açucareiro* 38 (jun), 27-33
Sandroni, C. (1988) *Mário contra Macunaíma.* São Paulo: Vértice.
Travassos, E. (1998) Mario de Andrade y la paradoja del colecionista de música popular. In Gilberto Velho (org.), *Revista de Cultura Brasileña* (1), 131-48.
Valente, V. (1969) Pastoril no Recife in *Brasil Açucareiro*, 39 (ago), 10-15.
Veneziano, N. *De pernas pro ar: o Teatro de Revista em São Paulo.* São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2006.
_____. O teatro de revista. In: *O Teatro Através da História*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, 1994. vol. 2.

Música Rap: Narrativa de Vida dos Jovens da Pereferia de Teresina-PI*

Antonio Leandro da Silva Leandro
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo m- PUC-SP
antlesilva@gmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo consiste em analisar a música *Rap* como uma forma de narrativa contemporânea e sua importância para a socialização dos jovens da periferia de Teresina-PI. A opção por este tema está diretamente vinculada às minhas experiências, como religioso franciscano, vividas na periferia desta cidade, onde conheci o Movimento *Hip Hop*. Durante seis anos, eu pude ver, sentir e ouvir as realidades cotidianas vividas por estes atores sociais, e perceber como o *Rap* – além de ser um dos elementos de maior poder e valorização dentro do movimento - recuperava a palavra através das narrativas desses atores. A pesquisa, apoiando-se na "memória" e "narrativa", mostra que esse estilo musical tanto resgata a "*rememoração*" - "salvando" a palavra, isto é, as formas de contar as histórias vivenciadas coletivamente – quanto traz de volta a "*Redenção*" da palavra, porque resgata aquilo que lhes havia sido negado: a fala. Esta "experiência autêntica" (*Erfahrung*) rompe o "fluxo contínuo do tempo", do "*continuum* da história" dos opressores, e abre-se para o tempo do "agora", para a "experiência única". É a tradição em sua descontinuidade. Portanto, optei pela história oral de vida como técnica qualitativa porque ela procura reconstruir, através da visão dos atores envolvidos, um período ou evento histórico. Assim, por meio desta técnica, foram coletados dados que se referiam aos diferentes momentos pelos quais passaram os jovens; ao mesmo tempo, busquei identificar os espaços de sociabilidade juvenis, a consolidação do movimento *Hip Hop* e as suas implicações na construção das identidades étnicas desses atores.
Palavras-chave: *Hip Hop*, *Rap*, Narrativa, Memória, Sociabilidade Juvenil, Identidade Étnica.

INTRODUÇÃO

O Movimento[1] *Hip Hop*[2], através dos elementos culturais – *Breaking, Rap, Grafite* e *Dj* –, tornou-se um *locus* de sociabilidade juvenil, onde os jovens das mais diversas classes sociais e raciais constroem suas identidades e legitimam seus códigos de pertencimento ao grupo. Durante minha pesquisa de campo, percebi que o *Breaking* foi um dos primeiros elementos do *Hip Hop* a ser praticado não só entre os jovens de São Paulo, mas também em Teresina[3], onde enquanto a dança surgia em 1980, o *RAP*[4] iria emergir somente na década de 1990. Contudo, ele tornou-se um dos elementos de maior poder e valorização dentro do Movimento, ganhando maior visibilidade nos espaços sociais e midiáticos.

---

* Este artigo é decorrente da pesquisa realizada com 16 jovens do movimento *Hip Hop* de Teresina-PI durante o curso de mestrado entre o início de 2004 e o término em agosto de 2006 pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC/SP. Parte dos dados foi recolhida pela técnica "*imagística etnográfica*", isto é, por fotos.

1 Segundo os praticantes do *Hip Hop*, existem duas formas de analisá-lo. Primeiramente, a partir de uma noção de "cultura de rua", isto é, enquanto "sociabilidade de rua", ele se refere ao lado prático de produzir bens culturais; ou seja, a sua atuação artística por meio das performances da dança, do grafite, da música Rap e da discotecagem. Costuma-se chamar essa prática de "Cultura *Hip Hop*". Neste sentido, há uma "estética" e "performance" do *Hip Hop*. A segunda forma de interpretação teoriza o *Hip Hop* a partir de uma categoria de "movimento social". Porque política e ideologicamente os seus integrantes criam espaços de articulação, organização e participação tanto na luta contra as desigualdades e injustiças sociais quanto no combate ao racismo brasileiro. Ele ganha *status* de "movimento", porque seus integrantes têm uma clara consciência – "atitude" - de que são sujeitos de direitos civis, sociais e políticos no processo de construção de uma cidadania ativa. Assim, assumindo uma postura antropológica, para não cair na fragmentação da "cultura" – "cultura dos idosos", "cultura dos jovens", "cultura das mulheres" etc. – utilizarei a noção de "movimento", tal como está descrita na segunda interpretação de *Hip Hop*, o *Hip Hop* a partir de uma interpretação sócio-político-cultural, como espaço de articulação e participação na luta contra as desigualdades, as injustiças sociais e a discriminação racial."

2 *Hip Hop* são dois termos ingleses cuja origem presume-se ter se construído em meados de 1968, por um dos grandes organizadores do Movimento *Hip Hop*, Afrika Bambaatta. Ele teria se inspirado em dois movimentos cíclicos da sua época que se originaram nos guetos americanos, enquanto expressão de um estilo de dança popular. Daí o significado dos termos "saltar" (Hop) balançando os "quadris" (Hip). Conhecido como "Cultura de Rua", o *Hip Hop* configura-se a partir dos seguintes elementos artísticos: *breaking* (dança), *grafite* (arte plástica), *Rap* (música) e DJ (disc jockey).

3 Teresina é a capital do Piauí, Região Nordeste, e está localizada no Centro-Norte desse Estado, tendo uma área de 1.679,80 km². Sua atual população atual é de 800.000 habitantes (IBGE, 2000).

4 Tecnicamente, o Rap é uma música "falada" e acompanhada, geralmente, por bateria eletrônica, sintetizadores, *samplers*, *scratches*, *mixer*, controlados por um DJ (Disc-Joquei) e interpretados por um *Rapper* ou *Mestre de Cerimônia* (MC). O termo Rap do Inglês significa "*rhythm and poetry*" (ritmo e poesia).

A emergência do *Hip Hop*, como fenômeno urbano, tem marcado diferentes contextos sociais dos centros urbanos brasileiros. Seu surgimento ocorreu através de um estilo de vida juvenil, do som, da dança, da arte, das performances5 e de temáticas sócio-político-raciais. Como expressão cultural da diáspora africana[6], o *Hip Hop* encontra-se mundialmente difundido: dos EUA aos países latinos e orientais, passando pela Europa e pela África. Em alguns países, inclusive, sua atuação é bastante expressiva. No Brasil, a partir da década de 80, e começando em São Paulo, o *Hip Hop* ganhou visibilidade, expandindo-se, posteriormente, a todos os Estados brasileiros.

Minha hipótese assegura que o *Rap* apresenta-se como uma forma de narrativa contemporânea construída por uma camada de jovens pobres e em sua maioria negra. Um estilo musical que, tendo como matriz a música africana diásporica, ganha significado porque nele encontram-se especificidades que fazem com que os praticantes, além de darem sentido às suas vidas, construam também identidades étnicas.

Segundo alguns críticos, a composição do *Rap* não é considerada original porque é uma música estruturada a partir da seleção e combinação de partes de faixas já gravadas, resultando, assim, na produção de uma "nova" música. O conceito de "nova" ocorre no sentido em que os *DJs* e *Rappers*[7], ao ressignificarem as músicas, criam um lugar de originalidade, porque acabam se diferenciando das músicas nas quais buscaram referências, tornado o *Rap* algo que não se assemelha aos outros estilos, como o samba ou o *soul* (Azevedo, 2000:154). Por isso, o *Rap* é um ritmo que está permanentemente sendo retrabalhado, atuando de forma criativa e inovadora. Como música polirrítmica, estrutura-se a partir das constantes colagens (*samplers*); desta forma, os *rappers* travam diálogo com outros estilos musicais e deles retiram fragmentos que têm importância para a configuração de uma nova música.

A desterritorialização (Appadurai, 1999:318; Santos, 2002) do *Rap* americano deu-se por meio das redes[8] transnacionais, cruzando fronteiras, quer através de transportes e tecnologias, quer através de intercomunicações por telefone, Internet, fax, fanzines, cartas, ou mesmo por meio dos encontros formais e informais, reuniões, festivais e shows. Estas redes são partilhadas e, potencialmente, absorvidas por outros tantos jovens em escala universal. Com este deslocamento, o *Rap*, sem perder as características originais, ganha especificidade da cultura na qual é absorvido. Neste sentido, há a tendência para a opacidade entre o global e o local (Hannerz, 1997, 1999).

No Brasil, na segunda metade dos anos 80, assiste-se a emergência dos primeiros grupos de *Rap* nacional, cujas temáticas retratavam (e ainda retratam) a realidade social dos jovens negros e pobres da periferia das médias e grandes cidades. Com efeito, isso demonstrava um novo cenário de configuração de novos movimentos socioculturais juvenis.

Mas este contexto histórico ocorre devido às influências dos *videoclipees* de Michael Jackson exibidos na tevê e empurrados pelos filmes *Beat Street* (em vídeo A loucura do ritmo, de 1984), *Breakdance*, *Rock Steady Crew*, *Flashdance*, *New York City Breakers* que explodiram no centro e na periferia de São Paulo. O grupo que mais influenciou os jovens foi o *Public Enemy*, de Nova York, que enfatiza temática da discriminação e da violência racial. Nesse contexto de influência e internacionalização da *black music*, surgem, inicialmente, o primeiro grupo de dança: *Funk & Cia*, liderado pelo dançarino Nelson Triunfo, na Rua 24 de Maio; depois, sugiram as posses[9] *Back Spin*, *Street Marriors*, *Crazy Crew*, *Hausa* e Zulu *Nation*; finalmente, emergiram os primeiros grupos de *Rap* nacional: *Thaíde e DJ Hum*, *Racionais MC's*, *MC Jack*, *Código 13*, *Credo*, e *DMN (4P)*. Estes grupos traziam em suas letras musicais um perfil contestador e denunciante da realidade social na qual vive a população negra da periferia de São Paulo. Os primeiros LPs com *Rap* nacionais foram *Hip Hop Cultura de Rua* (1988) e *O Som das Ruas* (1989).

Em Teresina, em meados dos anos 80, os primeiros dançarinos de *breaking* tiveram como referenciais os filmes *Style Wars* (1983), *Wild Style* (1983), *Beat Street* (1984), *Breakin* (1984), *Rappin* (1985), *Krush Groove* (1985), *Break Dance*; a novela da TV Rede Globo, *Partido Alto* (1984), cuja abertura era feita com alguns dançarinos do grupo de dança *Funk & Cia*, de Nelson Triunfo; e o *clipee Thriller*, de Michael Jackson. Os espaços sociais foram os clubes, as escolas particulares e públicas, as ruas e praças, onde os pioneiros *B. Boys*, embalados pelo *beat* do *Rap*, iniciaram suas primeiras performances para o público jovem teresinense.

No início da década de 1990, com o *boom* da música *Rap*, surgiram os primeiros grupos da cidade. Os referenciais americanos foram os *clipees de Rund MDC*, do *MC Hammer*, trilha sonora do filme *Collors* (1992), fitas com *rappers Cus blue*, e *MDC Jack*. Do *Rap* nacional, beberam das batidas *de Thaíde e DJ Hum*, *Racionais MC's* e *DMN (4P)*. Foram

---

[5] O termo "*performance*" é usado no sentido de que estamos perante uma encenação, exibição ou publicação (no sentido de tornar público), divulgação de algo: por um lado, das atitudes características do *Hip Hop* (que inclui roupas, jóias, calçados, e dança); por outro, das mensagens contidas nas letras das músicas *Rap* (quer sejam cantadas ao vivo ou gravadas) Teresa Fradique (2003). Performance significa também desempenho dos atores em cena (interpretação e apresentação).

[6] "Diáspora africana" entende-se por "fluxos" e "trocas" entre os africanos do passado que vieram para o Brasil, os que chegaram às Antilhas e aos EUA. Neste movimento, os africanos reinventaram e ressignificaram as identidades socioculturais de suas comunidades de origens (Bernardo, 2003).

[7] *Rappers* são aqueles que cantam ou compõem *Rap*. Mas devido à ampla divulgação do Rap e da indústria cultural, o *MC* passou-se a ser chamado de *Rapper*, ou seja, aquele que compõe e canta a música *Rap*.

[8] Segundo Manuel Castells, "rede é um conjunto de nós interconectados. Nó é o ponto no qual uma curva se entrecorta [...]. Redes são estruturas abertas capazes de expandir de forma ilimitada, integrando novos nós desde que consigam comunicar-se dentro de rede, ou seja, desde que compartilhem os mesmos códigos de comunicação [...] Uma estrutura social com base em redes é um sistema aberto altamente dinâmico suscetível de inovação sem ameaças ao seu equilíbrio" (Castells, 1999:498).

[9] "Posse" é concebida como um espaço sócio-cultural em que os praticantes do Movimento *Hip Hop* se encontram para, com "atitude consciente", discutir os problemas da "quebrada", denunciar as formas de opressão, de racismo, violência policial, conflito familiar, descaso das autoridades etc. Além disso, deliberam as atividades culturais da posse e fazem suas performances através dos quatro elementos. Portanto, ela se caracteriza por um espaço democrático de tomada de decisões e de solidariedade entre os manos e minas da quebrada.

influenciados também pelos programas televisivos que exibiam campeonatos com jovens *breakers* e *rappers*, como o programa do Serginho Café, na TV Bandeirantes. Porém, um referencial regional foi o *rapper* maranhense Lamartine, que, em 1992, foi o primeiro a cantar *Rap* para a juventude *Hiphopper* teresinense. Os vinis que eram solicitados em São Paulo e/ou Brasília, com o tempo não o foram mais, devido aos altos custos de transporte e correio.

Portanto, o *Hip Hop*, originando-se nos interstícios da sociedade teresinense, foi ganhando visibilidade social, devido à resistência dos grupos que negociaram espaços sociais que antes somente eram frequentados pelos sujeitos da cultura dominante, como clubes, praças, escolas públicas e particulares, além da mídia. Latente a estas relações sociais, encontravam-se "trocas" que se manifestavam muito mais pelo "capital simbólico" do que pelo capital material (Bourdieu, 2002). Mesmo diante da escassez de instrumentos técnico-eletrônicos, tomaram as ruas e praças como espaços para as performances do *breaking* e, posteriormente, do *Rap*.

"Teresina periférica" narrada pelos griot

Tomo emprestado o *Rap* "Teresina Periférica", do grupo União de *Rappers*, porque, além de estar diretamente relacionado ao objeto da minha pesquisa, mostra que o *Rap* é um meio pelo qual os jovens da periferia recuperam a palavra e falam das suas realidades vividas em um espaço social real, inglório. Depois, quando os chamo de "novos" *griot*, estou me reportando à comunidade africana onde, culturalmente, os *griot* eram os verdadeiros contadores de histórias. Ou seja, narravam os acontecimentos passados e presentes da comunidade.

O *Rap* é interpretado como narrativa cuja mensagem está estruturada numa "forma" (ritmo) e num "conteúdo" (poesia). Estruturalmente, estas duas dimensões – ritmo e poesia - são inseparáveis. Há colagens de diversidade de músicas e ritmos que dão vida a uma "nova" música, cujo conteúdo é transmitido através das "levadas"[10], isto é, da maneira como o MC rima, que pode ser devagar ou rápida, seca ou mais no compasso do swing.

Narrar, aqui, significa contar, relatar, os acontecimentos do cotidiano da vida de uma comunidade, de um grupo, de uma cultura, de um povo. Esta é uma das formas de sociabilidade típica da cultura africana. Nesta cultura, os anciãos têm a função social de transmitir o legado cultural da comunidade às novas gerações. Eles são os depositários privilegiados de experiências transmitidas aos mais jovens. Por meio da oralidade[11], perpetuaram-se costumes, ritos, normas religiosas e condutas sociais, enfim, tudo o que dizia respeito à comunidade no seu processo sócio-cultural. Para um dos grandes repentistas nordestinos, Bráulio Tavares (2005:105), "o aspecto notável da cultura oral é o fato de que seus maiores guardiães são os velhos, e estes velhos preservam essa cultura porque a absorveram na infância". Porém, hoje, eles não passam de velhos cujos discursos são inúteis. No Nordeste, muitos "terreiros" de santo, por meio das pretas velhas, foram grandes baluartes transmissores da cultura, dos ritos religiosos, dos símbolos, da culinária e da medicina caseira africanos.

O *Rapper* "Preto MAS" narrou:

> "Eu canto a minha experiência, através do que eu vejo hoje, aqui na Vila da Paz e nos bairros vizinhos, que é termo da violência, tá entendendo? É da opressão, da casa caindo, é família que não tem o que comer (...) Aqui no fundo da nossa casa passa uma grota, que quando chove é muito forte a água."[12]

Assim, os jovens da periferia apropriaram-se da música "falada" para narrar os acontecimentos do cotidiano: de suas próprias vidas e das dos outros, da favela, do morro, da rua, da cidade, do confronto com a polícia, da escola, enfim, de tudo o que vêem, sabem, sentem e escutam sobre o seu *locus*. Desta forma, podemos afirmar que o RAP é um meio de comunicação pelo qual os jovens falam dos fatos que os envolvem, ou seja, os jovens projetam desta maneira as imagens das experiências vividas no seu meio social.

Fernandes, analisando o *Rap* como uma "modalidade de narrativa" contemporânea, afirma:

> A narrativa encaminha-se de forma a produzir um efeito catártico no leitor, ativando seu imaginário. Essa reflexão sobre o imaginário, nos tempos atuais, não pode ser realizada sem se descrever o lugar de onde se fala, e sem deixar de inscrevê-lo naquilo que se fala. O relato do RAP, por se tratar de uma narrativa contemporânea explora o imaginário e a memória do ouvinte/leitor. (Fernandes , 2000:18)

Neste mesmo sentido, a *Rapper* Negra Li exprime sua visão sobre o RAP:

> O RAP é um estilo característico da periferia, a maneira como é falado, reivindicado, expressado, isso para mim é de uma importância muito grande, porque relata os fatos do nosso dia a dia, muitas coisas que vivi são faladas nas letras, não só nas minhas, mas de outras pessoas que me identifico. Sou fã dos Racionais pra caramba, gosto do Xis, do Rappin' Hood.13

Os *griot* de hoje tornaram-se os "porta-vozes" da periferia; os "profetas" que chamam a atenção da sociedade para as misérias sociais em que vivem suas famílias, os operários, os negros, as crianças, os jovens. Eles também têm a função de

---

[10] No Nordeste, as melodias utilizadas para cantar o "folheto de cordel" são conhecidas como *toadas*. "Existem centenas de toadas para se cantar sextilhas; são melodias anônimas, sem dono, sem origem certa. Passam de boca em boca, de memória em memória" (Tavares, 2005:130).

[11] A "oralidade" é um recurso especificamente lingüístico das sociedades ditas sem escrita.

[12] Entrevista concedida em 24 de janeiro de 2006.

[13] Revista *Rap & Cia Collection*. Por Alexandre de Maio. Helião & Negra Li. N° 01. Outubro/2005, p. 8-11.

aconselhar os "iguais-diferentes" para que não se envolvam no tráfico de droga e na violência; que voltem para a escola, e respeitem os seus pais. O Rap, portanto, tornou-se uma "máquina mortífera, uma energia que dá resistência".14

Para Leonardo Boff (2005:85),

> A narrativa costuma ser viva e perpassada de emoção. Possui um enredo que revela o sentido das coisas narradas. Não é algo meramente conceptual, embora use conceitos. É efetivo e obedece à lógica dos sentimentos.

A letra do *Rap* é este enredo por meio do qual o narrador vai revelando os fatos ou acontecimentos, e no qual se encontram personagens a atuar e um narrador a contar as ações dos personagens. Os MCs relatam as situações e ações dos personagens. No entanto, mesmo na posição de narradores, os MCs não ficam fora do enredo, como um "personagem-observador"; pelo contrário, fazem parte também dos fatos, são "personagens-subjetivos" na trama das ações. Nesse sentido, as letras dos Raps que me proponho analisar estão permeadas de subjetividades dos sujeitos, porque narram fatos que revelam suas emoções, sentimentos e pensamentos, demonstrando, portanto, que também fazem parte do enredo.

Nas letras de um *Rap* encontram-se elementos essenciais a uma narrativa, tais como: os personagens reais, o tempo e lugar, as causas que determinaram as situações vividas, o modo porque estas situações acontecem, e as consequências que, eventualmente, poderão trazer aos sujeitos, às famílias, aos amigos, enfim, ao próprio bairro e à cidade, num contexto mais amplo.

Esta "atividade narradora" passa por uma "prática sociopolítica" (Benjamin, 1987) que tem como base as experiências coletivas dos jovens (*Erfarung* = experiência social). Benjamin contrasta estas experiências às modernas, que as entendem como experiências vividas do choque (*Chockerlebnis*). Porque elas são típicas da sociedade capitalista e se caracterizam pelo indivíduo solitário. Nesta experiência fragmentada, o homem está submetido à ditadura do "tempo homogênio e vazio" (Tese 14). E isso, consequentemente, levou ao fracasso da *Erfahrung* e o ao "fim da arte de contar" (Gagnebin, 1987:9). Sua utopia fundamenta-se na esperança da reconstrução da "experiência autêntica" (*Erfahrung*), a partir de uma "nova forma de narratividade" espontânea. Mas ela somente seria viável a partir de uma "organização social centrada no artesano". Este recurso "construtivista" de Benjamin evita que o seu pensamento sobre a "experiência" não seja reduzido simplesmente a uma dimensão "nostálgica e romântica" do passado (Gagnebin, 1987:10).

Por isso, na teoria benjaminiana sobre a história, a categoria "memória" ganha relevância, porque ele a compreende não só como ato de "lembrar" (*Erinnerung*) (sem rupturas, no sentido de que os fatos se sucedem como "as contas do rosário" e são recapitulados e catalogados pela memória voluntária, da inteligência), mas sobretudo como "rememoração" (*Eingedenken*), pois ela interrompe o fluxo contínuo do tempo, marcando nele o instante de ruptura no qual o passado salta no presente similar a um tigre (Douek, 2001:113).

Para o autor, é preciso rompe com o "*continuum* da história" porque ela é a história dos opressores. Ela:

> Repousa sobre o silêncio dos oprimidos, sobre o sufocar das revoltas dos vencidos, sobre as falhas e lacunas de uma história aparentemente lisa e sem fraturas, história contínua dos vencedores. (Douek, 2001:114)

Assim, a tradição dos oprimidos é necessariamente descontínua. Ela se inscreve no "tempo do agora" (*Jeiztzeit*), que interrompe o continuum da história e "funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração" (*O Narrador 13*). O conceito de tradição, neste contexto, não carrega a idéia de "conformismo", nem é marcado por aquela "imagem 'eterna' do passado", mas se refere a algo que faz do passado uma "experiência única" (Tese 16): isto é, à medida que esse momento do passado é recriado no solo de hoje e, mesmo que se repita, nunca o faz de modo igual (Douek, 2001:115). Portanto, rememoração significa reatualização do passado na experiência presente.

Distanciando-me de uma análise romântica do *Rap*, analiso-o como uma nova forma de narrativa contemporânea construída a partir do *locus* dos seus intérpretes. Através de imagens reais, os *Rappers* falam tudo o que se passa em sua volta. Parafraseando Benjamin, eles gostam de começar sua história com uma descrição dos fatos que vão improvisar, atribuindo-os à sua própria experiência de vida (Benjamin, 1987:205).

Por isso, o *Rap*, sendo uma arte de persuasão, resgata o poder da palavra de convencimento e legitimidade. Fazem shows não apenas para divertir o público juvenil, mas também o chama a atenção para temáticas que são importantes para sua socialização na quebrada: droga, sexo, prostituição, violência policial, desemprego, educação – e todo este conteúdo é passado pela rima dos MC's. Há uma linguagem espontânea e informal que expressa o universo semântico do jovem negro e excluído, socialmente. Mas não ficando somente na denúncia, eles também promovem ações sociais de interesses coletivos e geração de renda, como mostrei os projetos socioculturais que estão sendo executados por duas entidades cujo fim é a promoção social da juventude da periferia de Teresina.

Benjamin, analisando os "Contos de Fadas", concluiu que o "conselheiro" nunca morre, porque ele foi o primeiro da humanidade e sobrevive, secretamente, na narrativa. Para ele, "o primeiro narrador verdadeiro é e continua sendo o narrador de contos de fadas". (Benjamin, 1987:215). Assim, tomando de empréstimo a idéia deste autor, parece-me que os *Rappers* tornaram-se estes verdadeiros "conselheiros" contemporâneos, porque em cada relato de vida encontra-se um conselheiro. Pois assumem as características de um homem prático, como o é um narrador, porque tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitarista. Diz Benjamin:

---

[14] DJ Erry-G, debate: "Políticas Públicas de Juventude – *Hip Hop* e o Poder Público Municipal", no Fórum *Hip Hop* e o Poder Público Municipal, realizado em 25 de março de 2006, na Galeria Olido, São Paulo-SP. +

> Esta utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos. (Benjamin, 1987:200)

Segundo Benjamin, a importância do "conselheiro" desapareceu na sociedade contemporânea, porque a "sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção" e as "experiências estão deixando de ser comunicáveis". Contudo, na era da tecnociência, do consumo personalizado e dos diversos estilos de vida e de filosofia, a "arte de narrar" é resgatada pelos *griot*, os "novos" "conselheiros" da atualidade. Eles conseguem passar convincentes mensagens de sabedoria aos seus ouvintes.

Assim, estes novos "conselheiros" quando chamam a atenção para o risco da drogadição, o envolvimento no tráfico, a violência policial, a necessidade de se investir na educação das crianças, estão comunicando sugestões práticas tanto aos jovens quanto às autoridades. Estas histórias são compartilhadas não apenas entre aqueles que as narram, como também entre outros sujeitos que vivem as mesmas histórias, de forma que garantam "a existência de uma experiência coletiva, ligada a um trabalho e um a tempo partilhados, em um mesmo universo de prática e linguagem" (Gagnebin, 1987:11).

Sintetizar esta dialética é o que os *Rappers* fazem através dos relatos rimados, pois há uma relação direta entre *o* narrador e sua matéria – a vida humana. Ou seja, eles trabalham a matéria-prima da experiência – a sua e a dos outros -, transformando-a num produto verdadeiro sólido, útil e único. Portanto, o narrador "retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros". (Benjamin, 1987:201).

Aqui, tomo como exemplo, as palavras do *Rapper* "Preto MAS" que, narrando suas experiências, aconselha seus ouvintes jovens, de como devem proceder em relação aos seus pais:

> "Eu sofri muita violência do meu pai, devido o alto consumo de álcool. Eu acredito que cada mãe, cada pai, sente a necessidade de agredir seu filho por alguma coisa que ele não admite. Às vezes, você passa do limite, né, porque você no momento de raiva não consegue raciocinar; mas eu acredito que o relacionamento entre pai, mãe e filho tem que ter o maior respeito possível. Você deve amar o pai, a mãe, mesmo que o pai seja um cachaceiro; mesmo que a mãe lhe bata, lhe espanque. Ela está te batendo é para o seu próprio bem. Mesmo apanhando dos seus pais, nunca deixe de amar, porque eles vão ser a ponte do teu futuro."[15]

O *Rapper* manifesta uma face da violência doméstica, resultante do alcoolismo, com a qual muitas famílias da periferia sofrem. Os indivíduos mais atingidos por esta violência são as crianças e suas mães que sofrem agressões físicas, provocações, xingatórios, espancamentos, chutes, estupros. Consequentemente, as crianças se afastam do pai, desconhecendo mesmo sua autoridade.

Mas o narrador aconselha que o relacionamento entre pais e filhos deve estar pautado no respeito. Aqui se cria um código ético de respeito que se torna base para a (re)constituição da família; depois, ele lembra que o alcoolismo do pai e espancamento da mãe não devem ser motivos para não amá-los, porque eles são ponte para o futuro do filho.

Para Benjamin o narrador sabe dar conselhos, "não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio". O narrador figura entre os "mestres e sábios" porque sabe contar sua própria vida; sua "dignidade" é contá-la por inteiro. "O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida" (Benjamin, 1987:221).

Para Gagnebin,

> Aquele que conta transmite um saber, uma sapiência, que seus ouvintes podem receber com proveito. Sapiência prática, que muitas vezes toma a forma de uma moral, de uma advertência, de um conselho; coisa com que, hoje, não sabemos o que fazer, de tão isolados que estamos, cada um em seu mundo particular e privado". (Gagnebin, 1987:11)

Este aspecto sapiencial, eu observei na narrativa do *Rapper* "Preto MAS", quando apresenta o *Hip Hop* como elemento de "salvação", "redenção", para sua vida. Na posição de conselheiro, ele se apresenta como "messias" para os seus ouvintes jovens, cuja responsabilidade é transmitir a sua experiência de redenção, uma vida diferente, qualitativamente marcada por mudanças de comportamento. Assim, narrou:

> "O Hip Hop pra mim veio como uma salvação, uma redenção, porque foi no momento em que de repente minha vida estava no último fio devido ao tráfico, devido à criminalidade e à rivalidade no meio da rua. Então, é como se fosse uma nova vida, um renascer de novo. O Hip Hop é minha alma; é a alma de qualquer um que busca a salvação pra si e a fé em Deus."[16]

Eu diria que, para além desse desejo de redenção pessoal, há também nos relatos dos jovens um "desejo profundo de mudança da ordem vigente aqui e agora" (Chaui, 1994:76). E no contexto destes jovens, podemos apontar dois aspectos de mudanças: primeiro, das estruturas sociais da "ordem vigente" para que a justiça social seja estabelecida, e oportunidades sociais objetivas possam ser alcançadas pelos jovens da periferia; segundo, um convite à mudança da ordem pessoal, que se revela no "deixar o mundo da droga e da violência". Isso não deixa de ser o nível da catarse, isto é, da liberação, da purificação, de um comportamento eticamente reprovado pela sociedade. O resultado dessa catarse é que, hoje, há um grande incentivo para se voltar à escola. Alguns dos entrevistados garantiram que iriam retornar aos estudos. Pois já haviam

[15] Entrevista concedida em 15 de setembro de 2003.
[16] Entrevista com cedida em 15 de setembro de 2003.

superado aquela idéia segundo a qual escola seria para os burgueses, os "boys" da classe dominante. Este talvez seja o aspecto messiânico desse estilo de *Rap*, porque:

> Exprime o sentimento dos oprimidos de que eles são mais fracos que os opressores e que só poderão alterar a ordem vigente pela união de todos, formando uma comunidade verdadeira e nova, indivisa, protótipo do mundo que há de vir. (Chaui, 1994:76)

Se, é verdade que com o avanço tecnológico houve uma fragmentação das experiências autênticas - levando assim a um "depauperamento da arte de contar" - também é verdade que se assiste a reelaboração, "reinvenção" (Hobsbawm, 2002) de um estilo musical que é estruturado a partir das experiências coletivas. Nesse sentido, o *Rap* - assumindo o papel de narrar a vida do grupo social – ganha o status de "arte como experiência de vida" (Dewey, 1974), porque recupera as antigas narrativas que tinham como base as experiências coletivas, como mostrei acima. Os narradores atuais surgem, portanto, nos interstícios da sociedade da alta tecnociência.

Este estilo musical, além de resgatar a forma original de se narrar experiências sociais cotidianas, consegue, dialeticamente, unir os dois mundos das experiências, da vida e da arte, até porque o discurso é inseparável da ação. Mas isso somente é possível porque a música, na comunidade africana, é bastante funcional, pois, conforme Calado,

> Um ponto importante para ser compreendido a respeito da música africana e que a faz, em certos aspectos, ser tão diferente da música européia é justamente a sua natureza. (Calado, 1990:67)

O que faz a diferença entre estes dois estilos musicais é, segundo o autor, a sua natureza, pois enquanto a música européia é vista através do prisma de "obra de arte" - um artefato desvinculado da vida cotidiana, circunscrito ao mundo da estética – a música africana é puramente funcional; isto é, ela se presta fundamentalmente a determinados propósitos sociais e religiosos (Calado, 1990:68).

Então, a diferença entre esses dois estilos de músicas está, basicamente, na sua funcionalidade, pois, enquanto a primeira desvincula a vida da arte - estando presa ao mundo cartesiano, da racionalidade estética - a segunda, pelo contrário, está vinculada à vida, ao cotidiano da comunidade. Essa funcionalidade da música africana encontra-se presente na diversidade de canções, que são utilizadas por grupos de uma comunidade para influenciar outros grupos, ou mesmo deuses. Assim, não há uma separação entre música e arte, entre o público e o artista, entre a música e a linguagem.

Neste mesmo sentido, Shusterman tenta encontrar uma "estética"[17] na arte popular, quando analisa:

> Ver a arte como experiência responde a todos esses problemas colocados pela separação entre arte e vida. Como experiência, a arte é evidentemente uma parte de nossa vida, uma forma especialmente expressiva de nossa realidade, e não uma simples imitação fictícia dela. Em segundo lugar, dado que a experiência precisa combinar os diferentes motivos e materiais que constituem nosso meio, e visto que nós abordamos cada contexto através de uma percepção intencional, podemos esperar que a experiência artística acolha elementos práticos e cognitivos sem perder sua legitimidade estética. (Shusterman 1998:45)

Percebe-se que este conceito de arte, como "experiência de vida", está muito próximo do conceito africano, que não desvincula a arte da vida. Pois, teoricamente, a dicotomização entre o mundo da arte e o da vida pode ser buscada no arcabouço teórico de dois dos pensadores gregos – Plantão e Aristóteles. Do primeiro, herdou-se a visão da arte "como algo completamente distante da realidade ou da vida". Colocando-a no nível do mundo do "irreal", do "ilusório", Platão temia que a arte "contaminasse a alma humana", corrompendo, assim, a sua "ação". Enquanto Aristóteles chegou a afirmar que a produção artística é uma prática de criação, cujos fins são concebidos como objetos independentes, dissociados dos efeitos que possam ter nos seus criadores (Shusterman, 1998:44). Com isso, este pensador separava a "arte da ação". Daí a arte passa a ser vista como uma "atividade racional de fabricação externa, como *poiésis*", contrastando com a "ação prática" (ou *praxis*), "que deriva do caráter interior do agente e ajuda, reciprocamente, a formá-lo" (Shusterman, 1998:46). Portanto,

> Separar a arte da realidade não apenas serviu para rotulá-la como algo sem valor cognitivo, mas também para isolá-la da vida prática e da ação sócio-política enquanto objeto meramente fictício. (Shusterman, 1998:44)

Esta dicotomia entre arte e vida empobreceu a "experiência estética": desligada dos apetites e energias corporais, seu prazer é definido em contraste com as satisfações sensoriais da vida (Shusterman, 1998:45). Diferentemente destas visões, os estilos musicais africanos ganham legitimidade de "arte" porque podem ser vistos como práticas socioculturais, que têm suas histórias centradas nas experiências de vida, na realidade histórica dos seus sujeitos. Pois,

> Se a arte está contaminando toda a ação humana, ela pode ser um princípio ético a todo procedimento, agregando no mundo da diversidade e de fragmentos, um princípio e um fim de beleza totalizadora. Nada mais adequado a todas as épocas, pois todas as épocas e todos os povos, ainda que na dureza da vida primitiva, desenvolveram sistemas de representações artísticas. (Silva, 2001, p.6)

---

[17] O termo: *Estética* deve ser entendido no sentido analisado pelos autores Laburthe-Tolra & Warnier quando afirmam que "Todo o objeto feito pelo homem ou artefato pode ser apreendido num duplo nível: um *estético* no sentido exato do termo, isto é, segundo o *sentimento* imediato do prazer, do agrado (ou do desprazer, do desagrado) que dá ao que o percebe; e *conceitual* ou *semiológico*, isto é, o *sentido*, o papel, a utilidade que o autor ou utilizador (eventualmente um grupo) atribui a este objeto". (1997, p.284).

Partindo desta perspectiva, parece-me que o *Rap* deve ser analisado como uma música em que há uma "conexão" entre arte, vista como "ato de produção", e "estética" como "percepção e apreciação" do que foi produzido. Porém, formando uma unidade entre ambas. Esta "experiência vital" encontra-se na música da diáspora cuja estrutura remonta à tradição africana da oralidade. Segundo Shusterman, pesquisas antropológicas neste campo mostraram que:

> Afirmar uma posição social superior pelo poder verbal é uma tradição profundamente enraizada, que remonta aos griots da África Ocidental, tendo sido sustentada por muito tempo no Novo Mundo através de concursos e jogos verbais convencionais, tais como "signifying" [significar] ou "the dozens" [as dúzias]. (Shusterman, 1998:146)

Historicamente, no Brasil, a "habilidade verbal" dos nossos avós escravos – saindo das senzalas e "terreiros" – se expandiu até aos "novos quilombos negros urbanos". E esse referencial faz com que os negros se coloquem em uma posição social "superior" pelo poder verbal, cuja "significação" – entendida como "figura de linguagem genérica" - foi (e ainda é) um meio pelo qual o negro na diáspora utilizou como estratégia de comunicação. Assim, o "batuque" e a música negra foram utilizados pelos escravos como manifestação de resistência contra o poder dominante.

A expressão musical teve um papel fundamental, porque foi através da música que os negros africanos conseguiram preservar os seus mitos, suas regras e tradições. Para Tella, "as manifestações musicais também foram sempre ligadas com os rituais religiosos do candomblé, servindo como núcleo de inspiração". Neste contexto, o batuque era empregado para todas as manifestações de um repertório musical acompanhado de percussão, que se relaciona também com a dança e o canto, e tem origem na África (Tella, 2000:31).

Para Tavares (2005:99), "o Romanceiro Popular do Nordeste é uma literatura oral que foi transplantada para o mundo da literatura escrita". No Piauí, encontram-se os repentistas e emboladores que, de forma criativa, livre e espontânea, improvisam os mais diversos repertórios. Há uma habilidade verbal que se manifesta no modo livre de compor os versos, sejam estes em *quadrinhas*, *sextilhas* ou *setesílabas*. O Estado promove, anualmente, os "Festivais de Violeiros do Piauí", e publica a Revista de Divulgação Cultural "De Repente", a única revista dedicada à literatura de cordel[18] do país. Toda essa cultura romanceira não deixa de influenciar os Rappers teresinenses nas suas levadas.

Levando em consideração toda essa habilidade verbal, e entendendo-as como "figuras de linguagens tradicionais, convenções estilísticas e complexidades impostas na criação verbal do [*português afro-brasileiro*]" (Shusterman, 1998:146, grifo meu), compreendo que as letras do *Rap* não são meros conteúdos "superficiais", "monótonos" e "estúpidos", senão como,

> Expressões espirituosas, de aguda perspicácia, bem como formas de sutileza linguística e níveis diversos de significação, cuja complexidade polissêmica, ambiguidade e intertextualidade podem, muitas vezes, rivalizar com qualidades de obras ditas "abertas" das artes maiores. (Shusterman, 1998:47)

Portanto, na estrutura do *Rap* nacional encontra-se uma matriz artística africana que se manifesta através da tradição dos *griot* africanos, do raggae jamaicano, dos estilos do *jazz*, *soul*, *rhythm & blues* americanos, do batuque e samba brasileiro e do repente nordestino. Existe um "*status artístico*" que é perceptível pela energia e pelo poder forte e talentoso, legitimado pelos seus intérpretes.

O historiador Tinhorão (2004a:96) afirma que o poeta e músico fluminense, Domingos Caldas Barbosa (1740-1800), "foi o fundador da música popular brasileira". Conforme Tinhorão, o "Lundu e a modinha geraram choro, seresta, maxixe e samba". Para o autor, o *Rap* marca a volta às origens do canto, porque ele representa a "redenção da palavra" por meio da música (Tinhorão, 2004b).

Aqui, analiso a categoria "*Redenção*" a partir do pensamento de Benjamin, que a compreende como resgate daquilo que nos foi negado. Daí parece-me que a "*Redenção*" da palavra é uma necessidade urgente na contemporaneidade, porque, com a perda da experiência autêntica, entendida como "memória e tradição", assiste-se a impossibilidade de contar, isto é, de "transmitir uma palavra portadora de experiência" (Douek, 2001:6). Neste sentido, no *Rap* encontra-se a redenção da palavra, porquanto os jovens da periferia resgatam aquilo que lhes havia sido negado: a fala. Com efeito, acontece aquilo que Benjamin discute o tempo todo: a *rememoração*; ou seja, a "salvação" da palavra cujo fracasso assiste-se na contemporaneidade; isto é, as formas de contar as histórias vivenciadas no grupo social.

Por isso, no texto *Sobre o Conceito da História*, na tentativa de fazer uma aliança entre *teologia judaica e materialismo histórico*, Benjamin mostra uma alternativa que consiste na possibilidade de "salvar" o passado por meio de uma outra história; "história a contrapelo" (Tese 7), ou ao avesso, que duvida da história oficial e quer dar voz à história dos vencidos e oprimidos. Porém, isso somente é possível quando, ao fluxo do tempo monótono e contínuo, se contrapor um tempo histórico descontínuo e tecido de rupturas. (Douek, 2001:7). Pois para Benjamin, "a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de agoras". (Tese 14).

As histórias narradas pelos *Rappers* têm como base as imagens que os envolvem numa mesma realidade sociopolítica - de jovens negros pertencentes às classes populares. Neste mesmo sentido, analisa Benjamin: "o grande narrador tem sempre suas raízes no povo, principalmente nas camadas [*mais excluídas*]". (Benjamin, 1987: 214, grifo meu).

---

[18] A literatura de cordel nordestina "é uma parte do Romanceiro que adquiriu perfil próprio, embora o chamado "folheto de cordel" não tenha sido inventado no Nordeste" (Tavares, 2005:123). Tavares faz esta observação porque, historicamente, "herdamos dos portugueses e espanhóis um enorme conjunto de poemas escritos, falados e contados, a que damos o nome de Romanceiro" (Tavares, 2005:9). Porém, as lições literárias que os nossos poetas nordestinos herdaram do "Romance Ibérico" foram muito bem aproveitadas e ressignificadas ao contexto sociocultural nordestino.

Daí que os *Rappers*, através das narrativas, não só lêem e narram o contexto social da periferia – caracterizando este ou aquele objeto ou sujeitos sociais - como também põem em ação, em movimento, os verdadeiros personagens históricos. Estes são de "carne e osso"; não são sujeitos imaginados, abstratos, fantasmas do além, mas reais, localizáveis num determinado tempo e espaço. Portanto, por serem sujeitos históricos, as suas narrativas ganham legitimidade e poder, porque é um conhecimento produzido a partir de como se vêem e compreendem a si próprios e os outros em situações de excluídos. Além disso, há a redenção da palavra porque resgatam o que lhes havia sido negado pela história dos dominadores: a fala.

Como se percebe, não há separação entre as duas atividades - a "*poética*" e a "*práxis*", tal como o ocidente as dicotomizou. Há uma estreita ligação entre o fazer artístico e a atividade narradora. Uma síntese dialética entre o gesto e a palavra. Assim, parece-me que os movimentos precisos dos antigos artesãos medievais, retomados nos textos críticos de Benjamin sobre a fragmentação da experiência autêntica, hoje, se concretizam nas performances que fazem os MC's através das rimas e levadas (gestos/palavras). Porque eles dão forma à matéria narrável, ligando-a a uma linguagem gestual: movimento das mãos e da voz. Para Benjamin, a alma, o olho e a mão, quando interagem, definem uma prática:

> A antiga coordenação da alma, do olhar e da mão (...) é típica do artesão, e é ela que encontramos sempre, onde quer que a arte de narrar seja praticada. (Benjamin, 1987:220)

Neste sentido, o corpo ganha singularidade, porque, por si, comunica uma mensagem que se articula com a palavra, os gestos, os significados corporais e desejos. O corpo se torna sinal de rebeldia e grito de libertação, fugindo às regras que lhe são impostas pela sociedade. Se o corpo é expressão da cultura (Mead apud Kofes, 1989:58), os corpos desses jovens, então, expressam uma cultura de rua, quando os põem em movimento através dos elementos artísticos do *Breaking*, *Rap*, *Grafite* e *Discotecagem*. Aqui o corpo se torna um espaço de transgressão.

Para Kofes,

> O corpo tem uma linguagem de afirmação ou transgressão. A linguagem do corpo é importante porque reformula, explicita, coloca questões que às vezes unicamente a fala é incapaz de expressar. (Kofes, 1989:60)

Segundo a autora, existem, hoje, dois discursos sobre o corpo: um que afirma que o nosso corpo é disciplinado pela postura que se tem no trabalho, seja pela educação, seja pela socialização. E outro que é um discurso "antidisciplinar" do corpo. Este último assenta-se na idéia segundo a qual o corpo é "liberado e solto". Para isso, os indivíduos deveriam não só transgredir e recodificar as normas e costumes sociais dados, como também inventar outras possibilidades. Neste sentido, o corpo, no *Hip Hop*, parece-me que ganha esta conotação, porque ele se torna um "espaço libertário", onde os jovens inventam novas formas culturais. Seus integrantes, através das práticas do movimento, liberam os seus corpos por meio dos gestos corporais. Portanto, se, por um lado, seus corpos são reprimidos no cotidiano pela sociedade, proibindo-os de perambular por espaços sociais ditos não permitidos; por outro, dão respostas a esta mesma sociedade com seus corpos, quando sentem o prazer de dançar e cantar, dando aos mesmos uma visibilidade social, embora depois tenham que aprisioná-los novamente.

O B. Boy Piva narrou que sofrera muita discriminação no Exército por parte dos companheiros porque dançava *Breaking*. Segundo ele, o medo de ser punido pelas autoridades militares levou-o a abandonar o grupo com o qual dançava. Percebe-se o quanto o seu corpo estava sujeito à disciplina, às normas impostas pela instituição militar. O corpo deveria ser e se expressar no meio social a partir do discurso dado por uma instituição que disciplina o corpo, que deve se enquadrar numa linguagem que não lhe deixa ser livre.

Porém, os gestos corporais dos jovens da periferia se tornam verdadeiras narrativas coletivas. Transgredindo a disciplina, reformulam, através dos seus corpos, questões que às vezes são impedidos de se expressar. O corpo torna-se um meio de comunicação pelo qual denunciam as situações de exclusão social.

Mas tanto a forma de dançar quanto de cantar é especificamente de jovens nordestinos, portanto, diferente da dos jovens americanos, franceses ou mesmo de europeus que praticam estas mesmas atividades. Porque, segundo Mauss, os gestos corporais expressam uma cultura, e cada uma tem a sua específica compreensão do corpo.

Portanto, a voz não deixa de ser parte do corpo por meio da qual os *Rappers* contam suas histórias, denunciando as marcas simbólicas que a sociedade imprimiu em seus corpos. Eles se utilizam do ritmo e da poesia para manifestar sua resistência contra o poder dominante. É uma "poética da exclusão" (Fernandes, 2000). Evidentemente, no *Hip Hop* e *Rap* existem diferentes formas de performances estruturadas a partir de projetos individuais (Fradique, 2003); contudo, os *Rappers* aqui estudados trazem em suas performances um discurso político e socialmente construído, porque colocam em relevo questões sociais e raciais cujos contextos também fazem parte e apontam ações para a solução dessas questões, tendo em vista a juventude da periferia. Como analisei, o *Rap*, como arte, ganha o *status* de "combate político", porque as letras são verdadeiros protestos contra as estruturas sociais que os excluem de seus direitos de cidadãos. Esta não deixa de ser uma das suas tarefas.

Partindo dessas perspectivas, passo a interpretar três Raps e dois trechos do *Rap* feminino, cujos conteúdos eu considero recorrentes e contundentes para demonstrar as multifaces sociais da realidade em que vivem jovens negros e pobres teresinenses. Concluindo, e passando à segunda parte deste capítulo, estes intérpretes tornaram-se os "novos" narradores, os *griot* contemporâneos, e "conselheiros" que vêem salvando a palavra e, rompendo o "*continuum* da história", construindo uma "nova" história, elaborada agora a partir da periferia.

O olhar dos griot sobre a cidade

O grupo cognominado Flagrante, que antes se chamava Coquetel Molotov, foi formado em 1998, com a maioria de jovens da zona norte de Teresina. Os integrantes atuais são: Washington Gabriel (WG), Cley Franflin (Morcegão), (Foto), Gil BV, Petecão, Bira e Jean. O grupo já compôs várias letras de *Raps* e, em 2004, gravou o primeiro CD-Demo. Além disso, o Flagrante já se apresentou em shows na França e se prepara para o lançamento de um novo CD, em parceria com Rappers franceses.

O *Rap* - "Setor" - mostra um conjunto de situações reais nas quais se encontram as famílias da periferia, que, além de destituídas de condições objetivas, ainda têm que conviver com situações limite em que seus filhos adolescentes ou jovens são envolvidos com a droga.

"*Setor*" (4'20")

Letra & Música: Flagrante – CD Demo – "Pacto de Sangue", 2002

> Eu fico aqui analisando o que eu mais preciso / grana pra poder respirar / esquecer de tudo ou pelo menos tentar / mas não dar, essa parada ainda fode a minha cabeça / só quem é do setor sabe do que **tou falando** / exploração, miséria, sangue, tudo rodando / na minha mente, na rima que tu sente um pouco da vida / que não aparece no episódio da novela de quebra, só no horário policial da programação / Caralho é foda ou não é, **eu moro** aqui faz tanto tempo, pode por fé / **eu já vi** tanta coisa fulano, e tou sabendo de outras que até me espanto / os caras muda de repente que você nem vê / da pelada na rua pra BO na DP / o passado da maioria e quase tudo igual / diferente pouca coisa mais na **média geral** / tem desgraça na família, ódio e tristeza / pouca coisa pra rangar em cima da mesa / alcoolismo hereditário de pai pra filho / uma cirrose de herança pra o menino / mãe desesperada de madrugada / pegando o seu moleque muito doido pra dentro de casa / lombrado demais, mal consegue andar a feição desta tia se desmancha em lágrimas / o que que eu fiz pra merecer isso / nossa Senhora me tire deste precipício até parece um coro que paira no ar / sofrimento desta forma é foda / a molecada desandando logo cedo e tal / 10, 11 anos com cara de mal / muito doido enquanto não faz 18, vai servido de escudo pros mais velhos, metendo pipoco / pro sistema é conveniente ou não é / se mude daqui se você puder / se não puder fique aqui como **eu estou** refletindo e rimando o meu setor".
> (Ao telefone)
> - WG: Alô!
> - GIL: Oh! E ai cara, tamos aqui te esperando, um tempão, não vai aparecer aqui no ensaio, não, louco?
> - WG: Ai BV, avisa aos caras aí que não vai dar não veio, eu arrumei aqui um bico nesse final de semana, passar todinho tampando, a casa tá daquele jeito. Falou vei"
> - Gil: Vou dar um toque lá pra os caras. Então, correria ai, falou.
> Quem sabe se eu tivesse o currículo escolar completo quem sabe cara mais não é bem certo / as chances aqui não são boas, de 100, você tira meia dúzia de pessoas pra se dar na escola / se é que são escolas / galpões abandonados, educação falida / uma sala, um professor e as cadeiras vazias / pois os moleques estão na rua engatilhando os canos, os ferro e o que der pra matar / periferia mais do que suicida / o cemitério da quebrada vai se encher de novo esse ano / eu me preocupo com isso, mas tem gente comemorando, faturando muita grana / a mídia faz a festa em cima da desgraça / fala de Deus pra enganar, mas eu te saco capeta / eu vou aguentar essa pressão ou não preste atenção / preste atenção o sistema já fechado não deixou opção quem sabe o meu destino e no boteco na esquina / enchendo a cara de cachaça, fudendo minha vida / ou talvez, em um trampo fulero / a mixaria mensal pra sair da lizera / diz só pro rango na cara dura / aguentando humilhação de um playboy cheio de frescura / ou de quebrada, (pá) de madrugada / caído da calçada, vendo o sangue escorrer / 15 facadas, moleque sangrando até morrer / aqui jaz uma cova a mais / o cara não era importante pro sistema, então, tanto faz / só uma lembrança pra família e pros chegados / talvez seria melhor problemas encerrados / mas eu não vou morrer assim, mano não vou, eu vou seguindo, refletindo e rimando o setor.

O Rap "*Setor*" tem duração de quatro minutos e vinte segundos. O grupo colocou instrumentos convencionais: arranjos de guitarra, um contrabaixo, uma bateria e o atabaque, como instrumento de percussão. Ao fundo, através de uma chamada de celular, ouve-se a voz de um dos MC's, WG, que justifica o motivo por que não compareceu ao ensaio do grupo, pois havia arrumado um "bico" para o fim de semana. O grupo colocou este arranjo para mostrar que seus integrantes são da periferia e, portanto, têm muitos problemas que devem solucionar. Finalmente, escutam-se os toques do sino de uma igreja, para dar um sentido "bem de periferia", como diz Gil BV. O grupo não utiliza a *pick-up* e nem o *mixer*. A rima é dada por meio da levada vagarosa, tipo *swing*. Os versos são livres, porque seus tamanhos variam, às vezes, longos, outras, curtos, não repetindo a mesma extensão. Contudo, a rima e o ritmo com as frases são perceptíveis à medida que vão narrando. Segundo Tavares, "a falta de cadência uniforme não quer dizer a falta de ritmo" (2005, p.57).

Assim, utilizando-se de imagens reais do cotidiano, o grupo Flagrante projeta as representações que tem do seu meio social: o Setor. Certamente, a letra afeta os sentimentos e emoções do ouvinte. Por meio de uma linguagem mais informal e rebuscada por gírias, o narrador explica o espaço onde se passa o drama das personagens: a periferia. Este lugar geográfico é o bairro Mocambinho onde o narrador observa suas ruas estreitas, as tretas entre as gangues juvenis, as escolas destruídas, a falta de energia e as tensões e conflitos entre as personagens que neste lugar vivem. O narrador revela quem são os sujeitos: a mãe desesperada, os moleques na rua, a tia se desmanchando em lágrimas, o pai alcoolizado, o menino drogado,

os adolescentes entre 10 e 11 anos, já servindo de escudo para os mais "velhos" (falcões[19] dos traficantes), o professor, os estudantes, os moleques com armas de fogo, o *playboy*[20] cheio de "frescura", o Chefão, a polícia e um moleque sangrando até morrer.

O narrador é um analista de primeira. Seu tempo é o presente, porque se envolve com a própria realidade, quando afirma: "eu fico aqui analisando o que eu mais preciso". E revela do que mais precisa: "de grana". Seu "eu" simboliza milhares de desempregados que vivem nas favelas da cidade e não dispõem de renda para suprir as necessidades básicas da família. Para Gil BV, este *Rap* quer revelar a realidade em que vivem as famílias da favela, da qual não conseguem sair da miséria e do desespero. "É um beco sem saída". Com a grana, eles poderiam "respirar, esquecer de tudo ou pelo menos tentar". Percebe-se uma tensão no interior do homem, porque se encontra destituído de condições econômicas para sobreviver. O dinheiro poderia fazê-lo "respirar" por alguns instantes, isto é, deixá-lo mais tranquilo, chegando até a se esquecer da dor, das preocupações.

Porém, por falta de grana, o narrador sente-se inquieto e desabafa: "essa parada ainda fode a minha cabeça". Através da gíria – "fode" – ele manifesta não só insatisfação como também desespero e indignação que chegam a tirá-lo do sério. Por isso, se propõe a revelar, através da rima, tudo o que "rola" em sua mente, começando por imagens reais: "exploração, miséria, sangue". As temporalidades vividas se materializam nos corpos dos personagens, que se tornam matéria-prima de espetáculo no horário da programação policial na TV, que "fatura muita grana e faz festa em cima da desgraça". Os programas policiais expõem, ao ridículo, jovens das favelas quando são presos por roubos, estupros, assaltos, brigas. Há uma espetacularização dos fatos. Para Santos,

> Simular por imagens como na TV, que dá o mundo acontecendo, significa apagar a diferença entre o real e o imaginário, ser e aparência. Fica apenas o simulacro passando por real. Mas o simulacro, tal qual a fotografia a cores, embeleza, intensifica o real. Ele fabrica um hiper-real, espetacular, um real mais real e mais interessante que a própria realidade. (2004:12)

O narrador não é um mero telespectador, mas participante ativo dos fatos: "eu moro aqui faz tanto tempo". Ele é um "personagem-subjetivo"; seu testemunho é 'verdadeiro' e sólido porque não somente presencia os fatos, como também os experimenta e sabe o que significam, chegando até mesmo a lhe causar espanto. A miséria do setor é simbolizada por meio do seguinte quadro:

> "A desgraça na família, o ódio e a tristeza, pouca coisa pra rangar em cima da mesa, o alcoolismo hereditário de pai para filho, a cirrose de herança para o menino".

O tempo em que acontece a trama do enredo é à noite, quando a família é tomada pelo pesadelo, que consiste em imagens bastante fortes: "a mãe desesperada, de madrugada, pegando o seu moleque muito doido pra dentro de casa". O moleque é caracterizado como "doído", "lombrado demais", "mal consegue andar". O jovem traz em si um vício, o alcoolismo, a única herança deixada pelo pai. Há uma pergunta indireta, complementada por uma prece de dor elevada à Nossa Senhora, cujos ecos parecem um coro pairando no ar:

> "A tia se desmanchando em lágrimas, o que é que eu fiz pra merecer isso (?!); Nossa Senhora, me tire deste precipício, até parece um coro que paira no ar..."

O narrador lamenta que "os caras" – os amigos de infância – que antes jogavam "pelada na rua", terminaram indo parar direto na DP (Delegacia de Polícia), sendo fichados no BO (Boletim de Ocorrência). Uma das causas que leva a "molecada" a se desandar apenas com dez, onze anos, é o seu envolvimento com os mais "velhos", isto é, os traficantes de droga, tornando-os reféns[21] dos mesmos.

Algumas causas que levam crianças, adolescentes e jovens a se envolverem com o tráfico de droga são: a "educação falida", a miséria, a fome, o desemprego. A "educação falida" é retratada através da imagem da escola: "galpões abandonados", onde se encontra um professor, e cadeiras vazias. Isso explica o caos no sistema educacional da periferia. O *Rap* denuncia o descaso das autoridades e aponta a gravidade que isso pode trazer para a "molecada" da "quebrada" fora da escola: "os moleques na rua engatilhando os canos, os ferros e o que der pra matar". Ou seja, o narrador chama a atenção para questão prática: a necessidade de a criança não ficar na rua, podendo cedo tornar-se "escudo pros mais velhos".

No livro *Cabeça de Porco* (2005), MV Bill e Celso Athayde descrevem esta realidade, cujas informações colheram diretamente dos personagens que sobrevivem da venda de droga. Através de suas visitas, às várias favelas do Brasil, relatam os conflitos entre as gangues, a violência policial, a pobreza nos morros e favelas e como crianças e adolescentes – os

---

[19] Falcão entende-se por criança ou adolescente que se envolvem com o tráfico, tornando assim dependente do chefão do tráfico de droga Athayde Celso & MV Bill (2005:33).

[20] O *playboy* representa o jovem branco da classe rica; ele torna-se o "pode expiatório" na linguagem dos jovens negros e pobres da periferia. O *boy*, para muitos jovens, traz as seguintes características: vive no asfalto; mora no bairro de classe média ou alta; possui carro ou moto; cursa os melhores estudos; fala uma língua estrangeira; freqüenta academia, shopping, clube; veste as melhores grifes; sai para as baladas com meninas e dispõe de grana. No sistema capitalista, ganha *status* social quem atende aos princípios do hedonismo, individualismo e consumismo. Ele contrasta com o "mano" da periferia, que vive situações de pobreza e miséria, não tendo, muitas vezes, nem estudos e nem oportunidade de ascensão social.

[21] No livro, "Cabeça de Porco" (2005), MV Bill, fazendo algumas "observações participantes" em várias favelas brasileiras, descreve a realidade em que centenas de crianças e adolescentes vivem quando se envolvem com gangues de traficantes de droga. Reféns dos chefes, tornam-se intermediários, "fiéis", entre estes e os consumidores de drogas. Segundo seus relatos, há lugares onde suas economias estão baseadas na droga, e que "90% dos moradores estão envolvidos".

chamados "falcões" - terminam se envolvendo com o mundo do tráfico. Há tantas mortes porque a disputa pelos territórios de circulação e venda de droga é bastante concorrida. Celso Athayde relatou:

> Num mesmo morro é possível conviverem várias quadrilhas rivais, controlando os pontos de venda de droga, todas elas inimigas umas das outras. O que naturalmente contribui para o grande número de mortes dos jovens envolvidos nesse submundo. (2005:32)

O *Rap* aqui analisado traz também um tom denunciante e profético, quando o narrador diz: "O cemitério da quebrada vai se encher de novo nesse ano". Esta preocupação advém de três realidades que ele constata: primeira, os moleques que se tornam vítimas dos chefões do tráfico de droga, os "falcões", expondo suas próprias vidas; depois, a violência entre as gangues na disputa pelo domínio dos territórios de venda da droga; e finalmente, o próprio sistema social, fechado, que não oferece uma opção ao jovem, senão o destino do "boteco na esquina", onde enche a "cara de cachaça", resultando na tragédia: "caído na calçada, quinze facadas, moleque sangrando até morrer. Aqui jaz uma cova a mais". Parece-me que este seja um tempo ficcional do narrador.

Diante de todas as desgraças e males, o narrador termina o enredo garantindo que não vai morrer e, como um *herói*, segue refletindo e rimando o "Setor". Este seu comportamento deve servir de exemplo para os outros, é um "conselho" para os jovens do Setor. Devem aprender a lidar com a realidade à qual estão expostos, sem se deixarem cooptar nem pelos mais "velhos" e nem pelo "sistema fechado", pois enquanto um o expõe à morte precoce, o outro não lhe oferece nenhuma opção senão o "boteco na esquina".

O conteúdo deste *Rap* é realista e, ideologicamente, politizado, porque chama a atenção para questões tanto sociais: desemprego, miséria, exploração, falta de educação, tráfico de droga, violência, quanto familiares: alcoolismo, doença, fome e morte. Neste contexto, os adolescentes, por questão de sobrevivência, são levados a entrar no tráfico para ganhar algum dinheiro para prover as necessidades familiares, sobretudo quando não têm a figura paterna.

Considerações finais

Como analisamos, o *Rap* retoma a "redenção" da palavra no instante em que os atores sociais resgatam o direito de falar, de contar suas próprias histórias de oprimidos. Ademais, esse estilo musical, em constante dinamismo entre o nacional e transnacional, está permanentemente sendo retrabalhado, ressignificado, características próprias de uma narrativa criadora e inovadora contemporânea. Por outro lado, não podemos deixar de chamar a atenção para duas questões. A primeira diz respeito ao que alguns críticos afirmam que o *Rap* exibe apenas uma forma fantasmagórica da lógica cultural do capitalismo tardio (Rose, 1997). Para esses críticos, levando em conta a comercialização, o movimento alcançou contornos transnacionais porque foi "incorporado" ao mundo da indústria cultural. Porém, na contramão, há críticos otimistas que dizem que não se deve confundir o *Rap* apenas como música do mercado de consumo, pois se faz necessário compreender que os momentos de sua "incorporação" ao mercado devem ser interpretados como uma transformação na relação que o movimento sempre manteve com o consumo. Ou seja, esta relação de consumo deve ser entendida a partir das atitudes de *Djs* e *Rappers* – como os americanos – que investem muitos dólares em equipamentos tecnológicos, a fim de que possam produzir "ritmos mais possantes". E, se isto ocorreu nas décadas 70/80, foi porque havia um "mercado *hip hop*" "centralizado nas comunidades negras e hispânicas de Nova York" (Rose, 1997).

Segundo, percebe-se uma forte "masculinização" do *Rap*. Isso foi possível devido ao seu processo de comercialização e midiatização. Contudo, as mulheres tiveram um papel relevante na criação e consolidação do *Hip Hop* que, por sua vez, tem lhes possibilitado, também, uma visibilidade discursiva, onde exprimem os seus problemas, preocupações e críticas (Fradique, 2003:46). Em Teresina, a inexistência da presença feminina no *Hip Hop* denuncia o lado machista do movimento nesta cidade. A questão de gênero é algo ainda bastante complexa, intrigante e instigante para os integrantes do movimento. Entretanto, as *rappers* "Preta Cristiane", Amanda e Naira foram pioneiras e buscaram quebrar o poder da masculinização no interior do *Hip Hop*. Assim, o grupo "Atitude Feminina" surgiu em 2000, denunciando o lado machista, discriminativo e preconceituoso da sociedade em relação à mulher negra. Desde então, o grupo passou a conscientizar as adolescentes negras e pobres das favelas e vilas a não se venderem como objeto de satisfação sexual. O grupo tem também sido referencial para outras adolescentes que não só simpatizam como também entram no movimento e, com o tempo, decidem praticar qualquer um dos elementos do *Hip Hop*.

Bibliografia

Appadurai, Arjun. (1999). "Disjunção e diferença na economia cultural global". In: *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade.* 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes.

Athayde, Celso. MV Bill & Soares, Luiz Eduardo. (2005). *Cabeça de porco*. Rio de Janeiro: Objetiva.

_____. (2006). *Falcão: meninos do tráfico*. Rio de Janeiro: Objetiva.

Azevedo, Amailton Magno 'Grillu'. (2000). *No ritmo do rap: música, cotidiano e sociabilidade negra - São Paulo 1980-1997*. Dissertação (Mestrado em História) PUC. São Paulo.

Benjamin, Walter. (1987). "O narrador – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov". In: Mag*ia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura.* Obras escolhidas, v. 1. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense. Pp. 197-221.

_____. (1987). "Sobre o conceito de história". In: *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura.* Obras escolhidas, v. 1. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense. Pp. 222-232.
Boff, Leonardo. (2005). *Virtudes para um outro mundo possível. Vol. 1: hospitalidade: direito e dever de todos.* Petrópolis, RJ: Vozes.
Bourdieu, Pierre. (1999). *A economia das trocas simbólicas.* 5ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva.
_____. (2002). *O poder simbólico*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
Calado, Carlos. (1990). *O Jazz como espetáculo*. São Paulo: Perspectiva.
Castells, Manuel. (1983). *A questão urbana*. São Paulo: Paz e Terra.
_____. (1999). *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra.
Chaui, Marilena. (1994*). Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. 6ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense.
_____. (2000). *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Perseu Abramo.
Dewey, John. (1974). "A arte como experiência". In: *Os Pensadores*. Vol. XV. Tradução de Murit O. R. Paes Leme. São Paulo: Abril Cultural. Cap. III, 247-263.
Douek, Sybil Safdie. (2001). *Memória e exílio: reflexões inspiradas em Benjamin, Rosenzweig, Blanchot e na tradição judaica sobre tempo, memória e história.* Dissertação (Mestrado em Filosofia) PUC. São Paulo.
Fernandes, Maria das Graças. (2000). Conto e música: diálogo com as periferias. In: *Literatura e Crítica: estudos contemporâneos*. Núcleo de Assessoramento à Pesquisa. Faculdade de Letras/UFMG. Cadernos de Pesquisa, Nº. 39, Belo Horizonte: Outubro.
Fradique, Teresa. (2003). *Fixar o movimento – representações da música Rap em Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
Gagnebin, Jeanne Marie. (1987). "Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta". In: *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura.* Obras escolhidas, v. 1. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense. Pp. 7-19.
_____. (1994). *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, FAPESP: Campinas. Coleção estudos: 142.
Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence. (2002). *A Invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 3.ª Ed.
Kofes, Suely. (1989). E sobre o corpo, não é o próprio corpo que fala? Ou, o discurso desse corpo sobre o qual se fala. In: Bruhns, Heloisa Turini (Org.). *Conversando sobre o corpo.* 3a. ed. Campinas, SP: Papirus.
Laburthe-Tolra, Philippe & Warnier, Jean-Pierre. (1997). *Etnologia Antropologia*. Petrópolis: Editora Vozes.
Rose, Tricia. (1997). Um estilo que ninguém segura: política, estilo e a cidade pós-industrial no hip hop. In: Herschmann, Micael (org.). *Abalando os Anos 90 – Funk e Hip Hop: globalização, violência e estilo cultural.* Rio de Janeiro: Rocco.
Santos, Boaventura de Sousa (org.). (2002). *Globalização e as Ciências Sociais*. 2.ª edição. São Paulo: Cortez.
Shusterman, Richard. (1998). *Vivendo a arte: o pensamento pragmatista e a estética popular*. São Paulo: Ed. 34.
Silva, Antonio Leandro da (2006). *Música Rap: narrativa dos jovens da periferia de Teresina-PI*. Revista Imaginário – USP, vol. 12, nº 13, pp. 83-112.
Sposito, Marilia Pontes. (1993). *A sociabilidade juvenil e a rua: novos conflitos e ação coletiva na cidade.* Tempo Social: Rev. Social. USP, São Paulo, 5 (1-2): 161-178 (editado em nov. 1994).
Tavares, Bráulio. (2005). *Contando histórias em verso – poesia e romanceiro popular no Brasil*. São Paulo: Editora 34.
Tella, Marco Aurelio Paz. (2000). *Atitude, arte, cultura e autoconhecimento: Rap como voz da periferia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) PUC. São Paulo.
BERNARDO, Teresinha (2003). *Negras, mulheres e mães – lembranças de Olga de Araketu*. São Paulo: EDUC, Rio de Janeiro: Pallas.
Tinhorão, José Ramos. (1978). *Pequena história da música popular: modinha e canção de protesto*. Petrópolis, RJ: Vozes.
_____. (2004a). *Domingos Caldas Barbosa: o poeta da vida, da modinha e do lundu (174-1800).* São Paulo: Ed. 34.
_____. "Era uma vez uma canção". (2004b). Jornal Folha de São Paulo. Por Pedro Alexandre Sanches. Caderno Mais! São Paulo, domingo, 29 de agosto de 2004. P.4-6.

Uma Lança em África - um esteio musical de textos e contextos multiculturais

Helena Maria da Silva Santana
Universidade de Aveiro
hsantana@ua.pt

Maria do Rosário da Silva Santana
Escola Superior de Educação da Guarda
rosariosantana@ipg.pt

Resumo: Nesta comunicação pretendemos mostrar de que forma as realidades históricas, sociais, étnicas e artísticas dos universos português (minhoto) e africano (guiniense), concorrem para a realização de um universo imagético-sonoro e de objectos sonoros e artísticos únicos na obra musical do compositor português Cândido Lima.

Tendo vivido a realidade única da Guerra Colonial, e a forma como o povo guiniense desenvolve a sua arte de viver e constrói os seus objectos artísticos, pretendemos mostrar de que forma algumas das obras do compositor, através dos seus conteúdos estético imagísticos, reflectem a influência destas suas vivências na construção de um discurso reflexo de algumas das características do universo sonoro afro-guiniense.
A forma como desenvolve algumas das suas estruturas a nível rítmico e temporal, a forma como elabora e estratifica os seus conteúdos linguísticos e imagísticos, a forma como concebe, transforma e diversifica os seus coloridos sonoros e a violência de alguns dos gestos musicais e de alguma da gestualidade interpretativa que necessita para realizar os seus intentos, ou seja, o sucesso na veiculação das realidades que constrói e leva a percepcionar pelo público, revelam um ser único.
Paralelamente, os títulos que adianta, revelam um universo diverso embuído de conteúdos imagísticos reveladores de muitas das estruturas e técnicas que desenvolve ao longo do seu discurso musical, reflexos de África e da realidade em que se insere.

A fuga inexorável do tempo, expressa na imensidão da paisagem africana, declarada na fumaça da savana onde homem e animal se esvaem, manifesta-se na obra de arte musical através, por vezes, de um tratamento fugaz de dois parâmetros fundamentais na concepção e criação de uma obra musical: o ritmo e o tempo. A percepção destes dois parâmetros, alterada pela vivência e pela presença de ritmos e tempos singulares e exclusivos à vida e ao homem, interfere com a comum e inimitável percepção dos espaços e dos tempos, dos lugares e dos ritmos, da vida e do cosmos, dos seres e da obra de arte. Ritmo e tempo, transformados continuamente por um outro sentir e viver, um sentir e viver que se encontram pautados por uma outra noção da arte e da vida, manifestam-se na obra de arte musical pela criação de sons e espaços, estratos e texturas, sentires e significados de densidades e cores diversas que se encontram num existir e num viver de outros tempos e lugares. Preso no tempo e no espaço de uma existência efémera e enferma, onde o sonho interfere com a realidade e, a noção de tempo, com a inevitável percepção do real, o compositor, alterando inexoravelmente a sua percepção do tempo, da vida e do cosmos, usa este parâmetro de forma particular. A sua permanência em África permitiu-lhe uma outra sua percepção, uma percepção que traduz inevitavelmente em obras de inegável valor e riqueza tanto técnica, como estilística e estética.

Esta sua permanência no continente africano permitiu-lhe a vivência de uma outra realidade musical - a realidade musical guiniense -, tanto na sua vertente criativa como interpretativa. A proliferação de manifestações sonoras, tanto em simultâneo como de forma individual, a riqueza rítmica, harmónica e melódica que denotam, deslumbra o compositor que, inundado por uma realidade nova, rica, diversa e salutar, se vê imbuído de um espírito novo face ao acto criativo, seja ele de natureza compositiva como interpretativa. O transe nelas presente, o encantatório do som, da cor, da dança, do grupo; a riqueza timbrica, colorística, gestual e gutural de algumas vivências sonoras com que a realidade sonora e musical africana o premeia, nomeadamente a que vivencia em Bolama na Guiné- Bissau, tornar-se-ão realidades que nunca mais esquecerá e que se manifestarão, seja de forma clara, seja subliminarmente, em muitas das suas obras. O próprio compositor assume esta e outras influências. A multiplcidade é uma constante da sua obra encontrando-se na sua vida, no seu pensar e existir de diversas maneiras. As realidades e vivências que assume nesta fase podem não ser unicamente musicais. A maneira como a sociedade se organiza, o viver se processa, as hierarquias se instalam, os costumes se demarcam, está presente, e quando afirmamos está presente, é certamente de forma subliminar, pois a manifestação da arte revela e desvela o homem e o artista criador de forma nem sempre directa mas sempre poiética.

Assim, a energia de algumas das manifestações sonoras que desvela a nível orquestral, instrumental e vocal anunciam não só estas influências, como algumas premissas construtivas e formalistas de uma realidade cultural, artística e musical afro-guininense e, paralelamente, portuguesa. Verificamos que: "[...] o Outro e a ideia de Máscara na forma das exóticas, primordiais culturas extra-europeias…[se expressa em obras como] *Nô, African Rhytms, Ritos de África, Missa Mandinga, 4 Canções de Timor, Canções de Ur, Ncàãncôa, Nanghê*…[1] essa máscara que esconde o verdadeiro [artista. Será então que a obra serve para afrontar as forças criativas e impositivas de uma *catarsis* criativa mais ou menos velada e manifesta, ou, será que serve para o compositor se esconder do outro, da vida e do existir que o imerge e transmuda de forma violenta e gutural?] E Cândido Lima será no entanto real? Não será antes o homem vários homens, heteronomicamente, pessoanamente divididos entre a tentativa de exprimir o Todo e o saber de antemão que esse Todo não o poderemos nunca abarcar?"[2] Mas o Todo não se abarca, o homem é simples máscara inerte de um saber fugaz, ausente, peculiar nas suas aparições e, desaparições, caminhos de uma singularidade exótica e exorcisante. Toda a obra pretende revelar o mundo mas não é mais que efémera e enferma manifestação de um existir cerrado e centrado nas limitações e condições da natureza humana.

Mas não só a realidade afro-guiniense se manifesta na sua obra. A influência da sua terra natal e de um existir Minhoto, as vivências culturais de um existir camponês e simultaneamente marítimo, os estudos no seminário, as leituras e os estudos de filosofia espelham-se nesta multiplicidade que teima em sobressair. A sonoridade da terra e das suas gentes, o som da língua, da linguagem, do ritual e do rito predomina na multiplicidade da vivência e do sonoro e, assim, podemos afirmar

[1] *Nô* (1986-88), *4 Canções de Timor* (1995), *Ncàãncôa* (1995), *Nanghê* (1990).
[2] Azevedo, S. (2002). Cândido Lima: vers une Gesamtkunstwerk? Ensaio quasi una fantasia, *Cândido Lima*, Porto, Atelier de Composição, p.14.

que: "Talvez pela multiplicidade de significados e de ligações, pela sonoridade (palavra-chave!) das várias línguas que espelham as vivências de Cândido Lima, quer as vivências pessoais, como a francesa, talvez a sua segunda alma-mater, quer as vivências puramente artísticas, como a admiração pela concepção Nietzscheana do fenómeno musical e do mundo, a *Weltanschauung* alemã. Mas existem muitas outras vivências e fascínios: o seu lugar de infância, o Minho (evocado num belo texto intitulado *Memórias quase íntimas*) e os anos passados na Guiné durante a guerra colonial. Em territórios mais longínquos da realidade portuguesa, temos o fascínio pelo universo místico de Scriabine e das suas visionárias obras finais; *Vers la Flamme, Prometeu*[3], ou em direcção às chamas finais do *Mistério Universal*, hélas! deixado incompleto como todos os universos humanos que almejaram falar de igual para igual com os deuses."[4]

Mas o homem não é um ser individual, a comunicação é necessária sendo que a vida instiga a uma vivência em grupo. A sociabilidade inerente ao homem e ao ser vivo, a razão de ser e existir da arte, exigem uma presença constante e contínua do outro para que o seu fazer e vivenciar seja alcançado e adquira um sentido próprio, e devido, à obra e à arte. Sem o outro, sem a vontade de existir e de se manifestar no e pelo outro, o objecto de arte, o artista, o criador, não atingem certamente alguns dos objectivos intrínsecos ao acto de criar. Mesmo que para alguns a criação seja um acto solitário, um acto de vida e de vómito próprios a quem a pratica, e para o qual esta se manifesta sempre necessária, a arte faz-se para o outro e para o grupo. As condicionantes e imperativos próprios do fazer artístico exigem o outro sem o qual nada é, sem o qual nada tem sentido ou sentir.

O sujeito, fonte primeira da percepção, não se prendendo na definição, escapa à noção de objecto. O mundo, apresentando-se ao homem como o conjunto de todas as coisas, onde sensibilidade, intuição e inteligência se revelam importantes para a sua definição e percepção, sendo que, o corpo, pode, também ele, ser percebido como mais um objecto entre todos os outros presentes nesse universo a que chamamos mundo. A dança frenética dos corpos, a expressão da alma e dos sons, das invocações e das súplicas, a expressão profunda de desejos ou intenções presentes no encantamento dos seres pelo som e pela dança, são elementos presentes no ser humano consciente da sua finitude, face ao divino e ao real. Na percepção da obra e do acto criador, o ouvinte deve: "Para além do acto criador do artista, [...] criar o seu universo pessoal a partir das pistas que os deuses se dignaram deixar-lhe: *Ryt(hm)mos*[5] [do compositor,] isola o H e o M de Homem e Mulher, a duplicidade da condição humana para os rodear do Ritmo e dos Ritos que em todas as culturas acompanham e celebram a união carnal do casal."[6] A percepção dos fenómenos, sempre uns em relação com os outros, conduz à noção de espaço e de tempo, traduzindo-se numa relação de causa e efeito. No entanto, qualquer estrutura depende do entendimento para ser percebida e apreendida. Perceber qualquer fenómeno só é possível numa rede de causa e efeito, princípio da razão que permite ao homem conhecer o mundo. A razão abstracta, reduzindo a complexidade do real, une objectos a partir de características semelhantes; a identidade permitindo o agrupamento.

A noção de grupo, na sua dissemelhança, leva à coexistência de elementos diversos; a diversidade revelando-se factor de seu enriquecimento. As quatro raízes do princípio da razão, definidas por Schoupenhauer são, por ordem, o princípio da razão suficiente do devir (relação de causalidade), do conhecer (capacidade de inferir conceito), do ser (associação dos objectos no tempo e no espaço) e da vontade (referente à vontade ou afecções individuais do observador), as quais são importantes na definição e construção do pensamento humano, conduzindo o ser que cria a inferir conceitos e a definir a obra de arte no espaço e no tempo. O processo de criação, precedido ou não de momentos de inspiração, traduz-se em imagens e em sons, na cor e no calor dos corpos e das formas de um continente onde a dança e o encantamento, o frenético e o encantatório, se misturam na busca do transcendente e da perfeição.

No continente africano, a presença constante de uma vivência em grupo e para o grupo, o contacto regular com instrumentos tradicionais particulares na sua forma e conteúdo, no seu timbre e duração prevista e peculiar aos acontecimentos e objectos sonoros que permitem, autorizam a criação de obras de carácter exclusivo e ao mesmo tempo universal. A noção de grupo, de roda, o posicionamento dos indivíduos face ao compositor que escuta, imbuindo-se de sons e sabores, de texturas e de formas, trazem ao homem a necessidade de se exprimir de maneira a que a vivência particular da essência da vida deste continente e a sua própria vida, se traduza em obras de inaudita expressividade. Os sons, as texturas, as denominações que escolhe contêm em si mesmos o gérmen de vários saberes e agitações; o gérmen de uma recordação ou a expressão de uma dor, de um sentir. As texturas, os padrões, as escutas; os medos, os tempos, as fontes; os timbres, os diques ou as pontes, criam naturezas colorísticas e sonoras que fogem à norma de escuta e fruição do homem ocidental. Diferentes na essência e no carácter são criadas segundo o sentir particular de um homem ausente numa paisagem adulterada pela passagem indelével do tempo, manietada pela presença tormentosa do espaço, os quais se encontram desfigurados na sua percepção pelo calor que invade a alma e tolda o espirito criador.

---

[3] *Vers la Flamme* (1914), *Prometeu* (1910).
[4] Azevedo, S. (2002). Opus cit., p.13.
[5] *Ryt(hm)mos* (1982-83).
[6] Azevedo, S. (2002). Opus Cit., p.15.

"Integrar estilos, linguagens, semânticas, fonemas, culturas, num todo que continue a fazer coerência sem "saltos" estilísticos que coloquem problemas de linguagem é o seu objectivo. Coloca-se neste particular o compositor minhoto numa descendência mais xenakiana ou bouleziana que stockhausiana, e objectos como a *Sinfonia* ou o *Recital for Cathy*[7] de Berio são-lhe aparentemente estranhos. Existem excepções, como sempre, que só confirmam a regra. Algumas dessas excepções são a música inspirada pelos quadros e técnicas do pintor espanhol Tapiès, na versão que possuo intitulada *Tape Music Yes* (no original *Música dos Objectos e do Acaso - Resíduos*, 1990), ou as abrangentes *Músicas da Terra*[8] para fita magnética, uma colagem de 14' de músicas étnicas de variadissimas proveniências, composta para as séries televisivas "Fronteiras da Música" e "No Ventre da Música", séries que o compositor criou e apresentou entre 1982 e 1983. Obras como a *4ª Sinfonia* de Ives, a *Sinfonia* de Berio ou os *Hymnen* de Stockhausen[9] são parentes próximos *de Músicas da Terra*, de *Polifonias de Notre-Mer* ou dos *Polígonos em Som e Azul*[10] [...]."[11] Os padrões, as cores, os lugares; os olhares, os sentires e os quereres, relevam a tradução e tradição imensas da vivência africana que se manifesta nos recortes dos padrões dos tecidos, dos materiais agrestes, das texturas toscas e próximas da terra, do fio forte e condutor da ideia, da vespertina descoberta do ser forte e criador, do ser que descobre na natureza que o rodeia, os elementos que o compõem e que lhe permitem sobreviver num meio adverso e exclusivo, num meio que aniquila e regenera, onde a vida se torna benesse de um Deus invisível e apaziguador. E o homem se veste, se reveste e mutila, se aniquila e transcende, num louvor múltiplo onde perdura a sua impotência, o desejo de pertença, a calorosa mistificação face às forças da natureza que não percebe, mas que louva, tentando, assim, o apaziguamento dos deuses, a obtenção de benesses, a cura e a purificação.

E o Belo se instala, se procura na matéria, nas vestes, nas pinturas dos corpos e dos materiais, nos padrões de inigualável riqueza simbólica, linguística e formal. E histórias se contam, se revelam no olhar, nos tecidos e nos quadros que se afiguram na pertinência do presenciar. E o homem se inspira, e a obra nasce, qual tapeçaria que se tece, fio a fio, traço a traço, junção de cores e de formas, de traços e de gestos, que conduzem ao aconchego da obra feita e à delicia do olhar. É o gérmen da obra que, engendrada na infindável complexidade da mente humana, se afigura ao ouvinte nas escutas e nas leituras, na observação atenta dos lugares, objecto de inspiração onde homem e artista se encontram, se fundem, originando um só. Mas, e "Onde pára [...] a Liberdade? A liberdade do intérprete, da partitura, da beleza do som posto a vibrar numa sala construída sabe-se lá como e por quem? Infelizmente as orelhas humanas são apenas duas e estão voltadas para fora, direita e esquerda. De Stockahusen e de Wagner aprende Cândido Lima a lição pioneira da inovação e não compromisso, constantes de todos os aspectos ligados de alguma maneira ao fenómeno musical - artístico."[12] Mas será a liberdade uma benção ou uma maldição? Uma benesse ou expiação? Sabemos que a verdadeira liberdade é fruto da regra emergindo na aceitação.

As cores e os padrões de África, onde o misticismo se encontra, onde a condução do olhar se efectua em leituras múltiplas e próprias do objecto pictural, e onde cada um de nós constrói a sua obra, fruto da liberdade que o alimenta e da natureza do seu olhar, leva o homem, o compositor, a construir a sua obra, a efectuar a sua leitura, a alimentar a mente e a emoção a cada olhar que lança nessa África imensa e desigual, nessa África rica de conteúdos e absoluta de emoção. E o ouvinte se castra na sua leitura imberbe e inerte face a um resultado, face a uma tapeçaria de sons e emoções que o compositor constrói e que se liberta a cada execução como se de única se tratasse. "A integração de estilos, técnicas, linguagens, diferentes arquétipos semióticos que coexistem num todo, nessas obras particulares que mudam de paradigma, tudo isso exige para Cândido Lima algum processo de união, um "cimento" que agregue de forma a que não sobressaiam os aspectos exteriores dos objectos usados e somente os aspectos mais profundos, insondáveis (arquetípicos) da matéria em jogo. *Vozes à Luz*[13] pode fornecer um óptimo exemplo daquilo que Cândido Lima se propõe atingir. [...] Como o agitar da água num lago produz uma imagem difusa, assim os trémulos nos acordes produziam essa mesma imagem sonora difusa, onírica, que é característica de toda a música de Cândido Lima. "Déjà-vu"…? O animar da matéria inerte através do trémulo, que na versão definitiva (a que está gravada) percorre praticamente toda a obra, é pois o que caracteriza o "envelope" tímbrico e textural de *Vozes à Luz*"[14], e porque não, de muitas outras obras do autor.

E no viver, a noção de tempo altera-se pela interferência do psicológico e do social. Tempo real, tempo metronómico, tempo psicológico, tempo onírico, são noções amplamente trabalhadas e presentes na música do século vinte e alteradas, sentidas de forma particular, por paisagens africanas. Cândido Lima, cuja passagem por África fica marcada pela música e pela paisagem particular deste continente, revela nos padrões e nas cores, nos ritmos e nos tempos da obra de arte, esta sua influência. Associando as texturas musicais às texturas dos tecidos e dos materiais próprios ao continente africano, vislumbramos a utilização de numerosas técnicas de composição que conduzem à criação de obras que marcam um trajecto

---

[7] *Sinfonia* (1968).
[8] *Músicas da Terra* (1982).
[9] *4ª Sinfonia* (1910-16) de Charles Ives ou os *Hymnen* (1966-67) de Karlheinz Stockhausen.
[10] *Polifonias de Notre-Mer* (Minho I, 1997), *Polígonos em Som e Azul* (1988-89).
[11] Azevedo, S. (2002). Opus cit., p.29.
[12] Ibid, p.20.
[13] *Vozes à Luz* (- à memória 1996).
[14] Azevedo, S. (2002). Opus cit., pp.31-32.

pleno destas influências. O corte e a continuidade, a sobreposição e a sequenciação, a colagem e a interpolação, denotam os cortes de uma paisagem envolta num nevoeiro que advém do calor imenso que tolda o espirito e a mente. Texturas de *patchwork* onde a diversidade impera, onde o equilíbrio se mostra na diferença constante de cores e padrões, aparecem em música, numa construção e formalização particular dos universos de som, no uso dos instrumentos de forma diversa da tradicional, e através de posicionamentos diferentes da utilização normal da orquestra face a um público. Os sons e os ritmos que advém da utilização da percussão em roda e dos instrumentos tais que os djambés e os mburis sobressaem ainda neste universo de som.

E o frenesim do ritmo se instala, o frenético da dança se manifesta, o rito nasce. O corpo, elemento de audácia, de movimento e de ritmo, pleno de actividade, revela-se numa cadência constante e convulsa, em danças plenas de vitalidade, de energia e de transe, onde a mente se apaga e o homem se anuncia instrumento de forças ocultas, plenas de alma e efectivação. Os timbres, conduzindo ao transe, facultam o acesso a patamares inacessíveis ao homem comum que, liberto das amarras da consciência se torna veículo de transmissão de entidades superiores, não consciente da realidade que o envolve. Este frenesim, apresentado ao homem ocidental através da sobreposição de linhas rítmicas de reconhecida dificuldade de execução e que fogem à quadratura do sistema tonal, são difíceis de traduzir em notação tradicional, sendo que o compositor várias vezes refere um episódio de transcrição de ritmos em roda, em que ele mesmo se propõe a anotar em notação convencional, tendo para isso deparado com incomensuráveis dificuldades face a durações que não estão sujeitas a qualquer lógica da quadratura tradicional.

Sendo assim, o compositor acabou por desistir face à dificuldade de adaptação ao gesto liberto de um povo que sente o que toca, não se limitando face a notações e a convenções. O seu processo criativo manifesta uma realidade sonora e uma gestualidade que encontram no gesto um elemento "negado como atributo mais ou menos gratuito tal como aparece em muitas obras de Cage ou Kagel. [Encontra] o gesto sim, mas integrado, necessariamente, no contínuo do discurso musical, tal como [outros elementos que concorrem para a criação de obras impares, nomeadamente] as luzes ou a cenografia. Em vez portanto dessa aspiração a uma rede gigantesca que no oceano imenso do conhecimento arraste tudo sem discriminação à sua passagem, é a personalidade de Cândido Lima a de uma aranha - o Músico - que tece uma teia grande, é certo, mas uma teia e não uma rede. Esta ideia do conhecimento como vibração (tal a aranha na sua teia) é a pedra de toque da concepção de uma rede neuronal sensível aos estímulos mais ínfimos do exterior e do interior. Neste caso, é uma teia onde a aranha se vira também para o seu interior e se questiona sobre o seu lugar no centro do emaranhado de fios [...]."[15] Não é essa a realidade de quem cria, não é essa também a realidade de qualquer ser humano que se questione sobre o existir, sobre o mundo, sobre o cosmos? Não é essa a realidade de qualquer ser pensante que se encontra no mundo para uma permanente e consequente marcha evolutiva para a perfeição? Mas a perfeição custa, e a criação também, surgindo altamente penosa, sofrida. Nessa evolução contínua, o homem renasce sem cessar, transmitindo-se involuntário ao outro seja no saber, no ser ou no criar.

A transmissão oral do conhecimento leva o povo a revelar o verdadeiro sentir da existência humana sem os constrangimentos da racionalidade ocidental. Ritmo e tempo, timbre e espaço, coabitam sem interferências, contribuindo para resultados únicos onde a presença ocidental não tem outro papel senão o de questionar e o de aniquilar a liberdade de escutas e de sentimentos. Mas o gesto e a gestualidade do rito, da dança, do som, da criação, imperam. O gesto que mais tarde se revela como integrado num contínuo sonoro que se pretende desnude o elemento água, a mesma água que vislumbra no oceano da infância, o mesmo de África, o mesmo do sonho da infindável fuga aos horrores da guerra, aos horrores da vida, "A água, esse "continuum" dos grandes oceanos criadores de vida, que mais seduz o compositor português [e que se manifesta em obras como]: *Oceanos, Polifonias de Notre Mer, A-Mèr-Es, Pauis, Mare-A-Mare, Il Tempo dell'Acqua, Poisson-Miroir, Lendas de Neptuno, Galets, Amarissima, Autómatos da Areia, Aquiris*… A água…a memória… *Momentos - Memórias I, II e III, Vozes à Luz (à memória), Cori Memori, Memorabilis*[16]…"[17], sendo que a água, fonte de vida, também imerge - emergindo, dilui - transfigurando.

O homem, manifesto indizível da criação, apresenta-se ao outro na sua forma de ser e de pensar. Ser social, necessita do grupo, da manifestação simpática do outro, para ser, criar, desejar. Berço de sapiência e entendimento, é na tribo, no grupo, que ele mostra o seu lado individual de ser que necessita mostrar, e mostrar-se ao outro, como forma de chamar a si a atenção, de atrair a si olhares, de apelar para si toda a consideração, para se fazer notar objecto artístico de manifestação superior, dotado de inteligência e de saber artístico, capaz de criar e de trazer ao mundo objectos que, pela sua natureza, inspiram no outro sentimentos diversos.

O grupo, manifestação de conjunto, permite o intercâmbio e a transmissão de saberes, a criação justaposta ou sequencial de eventos, de frases, de períodos, enfim, de textos musicais. Sendo o grupo constituído por elementos singulares e distintos, necessários ao todo como manifesto individual do uno e indivisível, conduz quem escuta a estados de alma

---

[15] Ibid., pp. 19-20.

[16] *Oceanos* (1978-80), *A-Mèr-Es* (1978-79), *Pauis* (1967; 1971), *Mare-A-Mare* (1978-80), *Il Tempo dell'Acqua* (1991), *Poisson-Miroir* (1994), *Lendas de Neptuno* (1987), *Galets* (1982-83), *Autómatos da Areia* (1978-83-85), *Aquiris* (1993), *Momentos - Memórias I, II e III* (1964-75-85; 1994), *Cori Memori* (1985), *Memorabilis* (1998).

[17] Azevedo, S. (2002). Opus cit., p.14.

exclusivos, a transes inexplicáveis na complexidade de eventos, que, para o homem ocidental, se aventam transcendentes na sua forma e conteúdo.

A sobreposição, a colagem de elementos, o uso de novas formas de organização sonora e discursiva presentes em inúmeras criações de música do século precedente, revelam texturas, saberes únicos, trazendo ao imaginário de cada um vivências específicas de percursos que perscrutamos nas inúmeras revelações conscientes (ou inconscientes) do ser humano, criador ou não. Os diferentes sistemas de formalização e organização discursivos e musicais, as diferentes formas de organização sonora presentes desde os tempos mais antigos, e revitalizados desde o início do século precedente, servem de fonte de inspiração para o autor sendo que, e no conjunto de todos os intervalos possíveis e utilizados pelo compositor, o intervalo de 2ª M, se revela um intervalo fetiche. "Mas a 2ª M do cantochão, da música étnica, de Debussy, dos modos e escalas primitivas, essa, continua lá, arquétipo aglutinador entre os sub-arquétipos das polifonias, heterofonias, paralelismos, antifonias, e demais processos análogos."[18] O tempo, esse elemento único na sua definição e na sua percepção, elemento que nos conduz por universos desconhecidos, universos para nós indecifráveis num estádio de incomensurável ignorância face à imensidão de conhecimento para nós acessível, ou inacessível, face ao estado evolutivo em que nos encontramos, revela em nós espaços físicos, lugares, define em nós estados percepcionais da consciência que conduzem a estados hipnóticos e hipnotizantes face a lugares únicos como o continente africano.

Lugares de contrastes excepcionais, de percepções singulares, de misturas e coabitações impensáveis para o homem ocidental, trazem à memória a inocência da infância, da adolescência expectante e criadora, da maioridade plena de significado, onde a expectativa face ao outro é o encontro díspar de entidades diversas e a comunhão de desassossegos, a junção de contrários, a expectativa inebriante face a resultados. Nesta fase de incomensurável expectativa face ao outro e ao desconhecido, face ao novo mundo que se desenrola diante do criador, submisso ao destino cruel de um tempo que não retoma, que não esquece, que não se apaga das memórias que vivemos, é o compositor obrigado, de forma consciente ou inconsciente, a dar forma ao indizível, a dar forma ao pensamento latente e latejante, ao processo inerente à criação, vómito agonizante, *catarsis* expectante, resultando, por vezes, aterrador. Exaurido pelo material, pelas estruturas, pela condução do pensamento, mas feliz pelos resultados que obtém, o compositor apresenta texturas onde o corte e a continuidade, o equilíbrio e a forma são comparáveis à riqueza das texturas africanas, os timbres uma resposta à riqueza de sons e de experiências em terras de Bolama.

Pese embora a feliz coincidência dos temas a que nos propomos debater, toda esta panóplia de materiais, tem também raízes na sua infância, em terras de um Minho próximo e distante, do folclore minhoto, das experiências de infância em tarefas da lavoura, na passagem pelo Seminário Bracarense e dos estudos de filosofia, cujos conteúdos, mas principalmente o rigor de pensamento e o espirito altruísta de entrega ao outro, pela partilha de um saber inalcansável no conteúdo e na forma, produziram nele estados de inegável satisfação na entrega ao, e pelo outro. "Ainda dentro desta aproximação a músicas construídas por camadas de diferentes músicas (técnica que quase se poderia denominar de "contraponto estético" ou "contraponto cultural"), duas das obras mais curiosas de Cândido Lima pela integração que fazem das suas diversas experiências sonoras são as *Polifonias de Notre Mer - Minho I* (1997) e o *Madrigal Blue - Minho II* (1997), ambas as obras tendo sido compostas em função de orquestras semi-profissionais (como a orquestra da Escola Profissional de Música de Viana do Castelo ou a orquestra da ARTAVE), e ambas buscando inspiração na terra natal do compositor, o Minho, e no Mar (o pai de Cândido Lima era marinheiro…). A diferença básica entre o universo destas peças e as obras "collage" de Ives, Stockhausen e Berio [...] consiste, [...] fundamentalmente na recusa de Cândido Lima em usar objectos estranhos à sua própria música de maneira muito evidente. Em momento algum se houve qualquer coisa que soe a uma citação inequívoca. [...] Ecos de certas culturas populares, como o batimento surdo dos Zés-Pereiras ou certo tipo de fanfarras populares, esses sim, existem em *Polifonias de Notre-Mer*, mas não passam disso mesmo: ecos, quase oníricos, que fornecem uma dimensão de sonho, irrealista, à música. Tal como na *Sinfonia* de Berio, esses ecos ora estão escondidos por detrás da actividade orquestral (sempre muito densa) ora sobressaem por vezes apenas o suficiente para termos curiosas sensações de "déjà-vu", neste caso, de "déjà-écouté"."[19] Mas não será o conjunto da obra de arte de um mesmo autor recriações de uma mesma matéria, um outro dizer da obra primeira, uma outra determinação de um mesmo estado, enfado voluptuoso do homem, da carne.

Vemo-lo na sua ida para África, obrigação de conteúdos formais à época, como um momento de indiscutível valor e incomensurável consequência futura. A polirritmia, a poliharmonia e a utilização diferenciada e justaposta de diferentes timbres disso testemunham, nomeadamente em obras de inegável riqueza timbrica e valor composicional. São também testemunho a proliferação de realizações artísticas, proliferação essa só possível face à enorme amplitude de vivências que ocorre, caldo fervilhante de emoções onde a obra nasce e o homem se renova em cada momento. O Minho, terra recortada nas parcelas que a compõem, manta retalhada e colorida que se entende na paisagem portuguesa, colorido indiscutível revelado nos trajes e nas gentes, na música e na calorosa afectividade que detém, inaugura um Portugal pujante onde o

[18] Ibid., p. 21.
[19] Ibid., p. 30.

folclore confessa a alegria do povo, na melodia e nos ritmos, na instrumentação. E não fora o compositor originário dessas paragens e o seu olhar não se deteria nas cores e nos sabores, na metamorfose abrupta ou nos cortes pujantes da paisagem, na amálgama de elementos díspares e distantes, embora coerentes na sua essência e saber.

O homem e a natureza, confronto titânico de opostos, a luta inexorável do ser face à criação, conjunto desigual onde a natureza vence e, o homem, se retira nu face à existência, face à inutilidade do pensamento diante de um mundo adverso e cruel; esta luta, mascarada por sentimentos de pujança, em medos que o esconde face ao outro e a si mesmo na esperança inultrapassável de se superar a si mesmo, manifesta-se por, e em rituais primeiro iniciaticos, depois de apelo catarsico, face à pequenez que o assola e à indizível força da criação. O apelo ao magnifico, ao superior, ao belo inatingível da criação, leva-o a rituais onde a forma e os conteúdos se traduzem no uso de trajes e de ritmos e instrumentos indutores de transe e de hipnose, como forma de atingir o oculto, o elemento gerador de medos e interrogações. É nestes rituais que o homem se revela criador de universos e obras de natureza única e original, cada uma intentando e buscando o sagrado, apelando ao profano no que ele tem de mais carnal. Surge o apelo ao rito, ao jogo extraordinário de forças, mentais e físicas, ao jogo de influências que conduzem o homem na sua caminhada pela vida. É a revelação incessante do uno plural, da busca imperfeita da perfeição, da transposição dos limites terrenos do ser humano.

E o tempo, percepção indizível do homem como ser finito, onde o presente não existe face à demanda constante de um futuro incapaz de existir e, de um passado que não cessa jamais de se afirmar; o tempo, onde a paragem face ao presente se traduz na morte, na necrose do pensamento face ao mundo que se nos apresenta a cada momento da criação, é o elemento preponderante na arte dos sons que se diz música. Meio onde se desenrolam os eventos e se afirmam durações, onde se traduzem ritmos e se apaziguam sensações, o tempo desgasta o homem. Neste jogo, este depara-se com objectos artísticos impares e de manifestas e inegáveis consequências no desenrolar do processo de composição. Não quererá o homem a castração do único e a audição de homens livres que se traduzirá no trabalho do compositor em momentos de inexorável beleza e complexidade? É o novo face ao institucional, a libertação face aos grilhões de um sistema que, vigorando em nós, nos apela à racionalização castrante do mundo ocidental. É o homem face à criação por oposição ao compositor face à racionalização; é o ser veículo de veios imaginários e imagéticos da obra de arte, frente ao criador amarrado em noções parcas e, por vezes, falsas de belo, de proporcional.

A terra, nunca esquecida, surge dilecta na obra que nasce, na obra que sai dolorosa e saudosa do corpo e da alma de quem cria, a obra que transpira dos poros e contornos de corpos e almas sofridas, em esperas e levas constantes. Neste contexto o compositor assevera que: "De algumas recordações sonoras de infância [lembra] pequenos tubos de ervas, de arbustos, de cana, harmónicas de boca rudimentares que foram as primeiras experiências para obter sons. Os timbres do saxofone, do acordeão, do banjo, do violino "à Heifetz", das vozes e corais de vozes masculinas (cantos de marinheiros), da França ou da América dos anos 1930, o piano, das *Jazz-band* dos anos 1930/40, em discos de 78 rotações, numa grafonola à manivela, de família de emigrante francês dos anos 1940, colocada um dia de surpresa em cima da mesa de cozinha de aldeia, são das mais emocionantes memórias de adolescência. Até aí eram apenas vozes. Vozes dos campos e dos montes, de romarias, outras tantas vivências de juventude do mundo rural. Também o velho órgão de tubos da aldeia, há anos em ruínas, músicas da liturgia clássica e minhota. Ecos de canto gregoriano, de repertório litúrgico e renascentista da juventude académica, os "ecos" de Orlando di Lasso, reminiscências das clausuras colegiais urbanas vieram alargar estas vivências inesquecíveis, fundamentos últimos das músicas deste livro, irrelevantes perante o que a imaginação, a técnica e o génio dos maiores de todas as culturas nos legaram! Não sei se me maravilharam mais aquelas vivências de infância, adolescências e de juventude, se as vivências futuras das grandes salas de concertos ou dos sofisticados e hipnóticos estúdios de tecnologias nas mãos do compositor!".[20] Memórias que se transportam na vida, memórias que nos mantêm vivos lá onde o olhar se perde em áridas paisagens, significados atrozes de vidas que não queremos. Cortes, recortes, socalcos, paisagens, um Minho prenhe de cores, odores, sabores, ardores, significados e significantes contidos na mente e no imaginário do autor, um Minho onde o árduo trabalho da terra se traduz no suor de rostos frios lavrados pela terra e pelo chão que mãos hábeis, mãos ávidas e sedentas de luz, transformam em campos vibrantes de cor, sabor e vida e, na obra do autor, em elementos de som e cor flamejantes.

Valem os sons e os poemas. Os sons da música e os sons das palavras, os sons que nos embalam o pensameNto e nos conduzem a obras onde o calor das palavras se sobrepõem ao calor e sabor dos sons. Onde sabor e saber se confrontam, onde a lógica não encontra expressão a não ser na emoção de um olhar, no sentir inexprimível do coração, na saudade que de portuguesa não se explica quando longe se está. A gramática musical surge bendita na tradução das ideias e dos ideais presentes em qualquer poema e na obra de arte. Surge assim como "[...] uma gramática adequada na sua morfologia, fonética, sintaxe, semântica [na tradução que o compositor faz do texto, do poema, do dilema]. As sílabas, as palavras, os versos encadeiam-se num *continuum* rítmico, a poesia fluida confronta-se com a descontinuidade dos sentidos das palavras que se encadeiam como objectos musicais. Foi deste flutuar constante do poema ao longo de um tempo interior, provavelmente alimentado por atmosferas exteriores propícias a exprimi-lo, que um dia, saiu, ao longo do mês de Agosto, toda a música [de

[20] Lima, C. (2003). *Origens e Segredos da Música Portuguesa Contemporânea. Música em Som e Imagem*. Porto, Instituto Politécnico do Porto. s. p.

Pauis]. O próprio canto das aves e pássaros nocturnos (célula rítmica e um motivo melódico claramente a descoberto!) são evocados sem que a "Série" (uma série!) seja posta em causa. Não é música impressionista, nem programática, nem descritiva, muito menos expressionista. Talvez simbolista...".[21]

É neste e em muitos outros contextos, onde o ver e o olhar se cruzam, que as obras, por vezes, nascem envoltas em mistérios e enigmas que não são mais do que sentires diversos, pulsares e pulsações de um corpo que se movimenta em olhares sobre crepúsculos imensos onde terra e mar se cruzam, onde terra e mar se fundem em linhas de horizontes que não existem. E a interrogação surge, a inquietação aparece e a obra nasce, pois que mais não pode esperar. Ficam para depois as explicações, as justificações técnicas e gramaticais, as opções estéticas que musicologos exigem dos autores, que de inspiração se servem para justificar a transpiração exausta que a obra lhes subtrai ao corpo e mente depauperados. Assim, neste sentido, "As palavras ditas à volta destas obras, mesmo neste contexto, são o menos importante, porque nenhuma chave há-de revelar o último sopro de uma obra de arte, por mais modesta que seja. Estas palavras podem orientar, mas nunca substituirão a própria essência da criação musical, a natureza da sensibilidade, da emotividade, da "situação" e da "circunstância" do emissor e do receptor, do compositor e do ouvinte. Nenhuma ferramenta de análise o conseguirá!".[22]

Longe de um olhar atento e presciente de compositor, jorram rios de som, palavras imensas de inauditos e múltiplos significados. E do nada se inspiram, criando seres unos e originais. É o misticismo do homem, o misticismo do lugar, as atmosferas vibrantes dos lugares que se percorrem e que induzem em nós sentimentos que de outros lugares não brotariam. "Somos todos feitos de inocência, de espontaneidade, de ignorância, de ingenuidade, de curiosidade e de ânsia na procura de espaços, inquietos e curiosos na busca da surpresa e do desconhecido. O músico, o compositor, o poeta, o escultor também o são".[23] São pois os sons, a atmosfera, os sabores que inspiram. São eles que conduzem no limite à libertação do espirito e à criação da obra de arte. É o ritmo dos lugares, da vida, das palavras que condiciona por vezes o surgimento da obra. O autor se revela nela e em *Pauis*[24], obra em que o poema se anuncia longo tempo impeditivo do surgir do texto musical. "*Pauis* exigiu meses a fio de interiorização do poema na ilha (Bolama), no cais, nas tabancas, no barco (canal do rio Geba), no continente (Bissau). A música esteve latente no espírito meses a fio. A poesia dificultava a libertação por ser ela própria, música. Mas havia outra música que pairava paralela na alma do poema sem, contudo, se adivinharem os seus suportes físicos de escrita: [...]".[25] A coexistência dos dois dá lugar a uma obra de inegável beleza e coerência. Mas o som da palavra, o sentir do verbo, a expressão de uma sensibilidade, mascaram-se na definição e denominação da obra. "Acrósticos e anagramas surgem dos próprios títulos, ou como antes do Verbo do Som, temos o Som do Verbo ensaiando já uma Gesamt-*Welt* gramática: *A-Mèr-Es* esconde Mãe, Mar, Amargo, Ser, Não-Mar e Não-Mãe, *Sol-Oeils*[26], para vozes solistas ou coro, usa no texto mais de 30 das cerca de 80 traduções da palavra Sol que Cândido Lima conseguiu encontrar, mas os olhos que olham o Sol (*Nanghê*…)[27] estão também lá, no título *Mare-A-Mare*, que na sua simetria afirma e nega simultaneamente Mar, Não-Mar, Amar e Não-Amar, porque o homem não é uma verdade, mas muitas verdades, enquanto *Sang-ge-Sang*[28] aglutina Sangue e Canto. Não importa se as línguas usadas em justaposição/sobreposição são diferentes, ou se as lemos de trás para diante,"[29] pois o que importa é a obra, o sentir, o definir uma realidade que se quer transmitida, aplacada, vivida.

É a reflexão pausada e longa sobre os lugares, é a reflexão sobre o meio onde se desenrolam acontecimentos que se traduzem na obra de arte através da mão do autor, que revela linguagens únicas e criações raras. Como diz o compositor, "Gostaria que estas páginas deixassem ver que criar, para mim, é um acto puro de liberdade e de responsabilidade, onde os limites se estabelecem por códigos de ética pura e de princípios normativos impostos pelos próprios mecanismos da linguagem e do comportamento psicológico do indivíduo. Para mim, compor, não é um acto de combate público, é um acto de combate interior. Compor, como acto de competição ou de concorrência, valor tão impregnado no ser humano, está nos antípodas do caminho que foi, e será, o meu acto criativo. Se a minha natureza produz arte que pode gerar conflito, será da sua essência provocá-lo por forças de trajecto interior do indivíduo e do trajecto exterior dos que rodeiam esse trajecto interior. A expressão musical é, para mim, um acto livre que não se submete às construções e normas da sociedade, quaisquer que elas sejam: tendências, escolas, instituições, grupos, círculos, sistemas, políticas, pressões, censuras, economias, mecenas, protectores (encomendadores...): o risco da liberdade inata e das fronteiras entre a essência do indivíduo e a existência do indivíduo".[30] São os percursos de vida, percursos raros e inexplicáveis, só possíveis em contextos acessíveis na

---

[21] Ibid., p. 36.
[22] Ibid., p. 23.
[23] Ibid., p. 33.
[24] "*Começa a haver meia-noite* para voz e piano e *Pauis/impressões do crepúsculo* para voz, violino e piano, tiveram a sua primeira audição em 26 de Agosto de 1968, no Auditório da Escola Superior de Belas Artes do Porto, com Fernando Serafim (canto), Jack Glatzer (violino) e Cândido Lima (piano), num concerto organizado pela Juventude Musical do Porto. O autor tinha regressado de África (Guiné), do serviço militar, em Fevereiro desse ano."[24]
[25] Lima, C. (2003). Opus cit., p. 36.
[26] *Sol-Oeils* (1978-79).
[27] *Nanghê* (1990).
[28] *Sang-ge-Sang* (1976).
[29] Azevedo, S. (2002). Opus cit., p.14.
[30] Lima, C. (2003). Opus. Cit., s. p.

lógica do mundo global, que levam o criador a aceder a lugares onde vidas se cruzam e entrecruzam, não deixando de se influenciar. Estas vivências, africanas, nunca desaparecendo da vida do autor denotam uma liberdade plena de realizações.

Conclusão

A liberdade, presente na criação de um autor tão prolífico como Cândido Lima, permite que as diversas realidades históricas, sociais, étnicas e artísticas dos universos português e africano concorram para a realização de um universo imagético e sonoro de características únicas, e revelador de um ser que sofre as suas mais directas influências. A forma como desenvolve algumas das suas estruturas a nível rítmico e temporal, a forma como elabora e estratifica os seus conteúdos linguísticos e imagísticos, a forma como concebe, transforma e diversifica os seus coloridos sonoros e a violência de alguns dos gestos musicais e de alguma da gestualidade interpretativa que necessita para realizar os seus intentos, ou seja, o sucesso na veiculação das realidades que constrói e leva a percepcionar pelo público, revelam um ser único, um ser imbuído do saber e fazer de um mundo em contínua transformação, onde as cores, os sabores, os sentires e os contrastes presentes no viver de somente alguns anos passados, se encontrem agora diluídos por uma automatização e globalização aniquilantes da diversidade e da multiplicidade que teima em transmitir, e permitir fruir, através das suas obras.

Esta diversidade apresenta-se, não só ao nível da forma, como dos conteúdos. De incansável criatividade, Cândido Lima transmuda-se constantemente na obra de arte sendo que, e através do acto de criar, surge sempre igual, contudo, sempre diverso. Se olharmos ao conjunto da sua obra, a diversidade e multiplicidade de formas e cores apresenta-se também nas diversas formas que utiliza para disseminar o seu pensar. Não só de construção musical vive o homem. O seu lado de compositor coabita com o seu lado de comunicante e de pedagogo, servindo-se igualmente destas actividades para veicular as suas formas de pensar e sentir, viver e conviver, fruir e desvelar.

A linguagem fotográfica publicitária sobre moda e a produção de subjetividades por adolescentes

Luiz Carlos Pinheirto Ferreira Ferreira
Universidade Federal Fluminense e Secretaria Municipal de Educação do RJ
frrpin@ig.com.br

Resumo: A pesquisa reflete sobre a Educação no contexto das imagens fotográficas publicitárias. Nesta perspectiva, o objeto de pesquisa trata da produção de subjetividades mediada pela linguagem fotográfica utilizada na mídia impressa publicitária sobre moda. A Escola torna-se lócus privilegiado de sentidos e representações, permite diálogos incorporados aos gostos e atitudes presentes no contexto das práticas escolares dos adolescentes. Na construção possível de formas de ressignificação do uniforme escolar e do "vir a ser". Na busca por uma identidade, ou quem sabe, por uma "tribo descolada". Assim, torna-se relevante o estudo, que busca contribuir para uma melhor compreensão da escola de ensino fundamental e, consequentemente, de transformações sociais, culturais e ideológicas. Tomando como base a linguagem da publicidade, em que a fotografia ocupa um papel significativo como meio de operacionalizar a investigação. Buscou-se observar a relação entre o discurso oral e escrito dos adolescentes, e também suas produções plásticas, realizadas a partir da leitura das peças publicitárias presentes nas revistas: Atrevida, Capricho e Todateen, e as inovações e ressignificações que apresentam em seus modos de usar os uniformes escolares. A possibilidade metodológica contou com registros fotográficos durante a pesquisa de campo, que considerou a investigação participante com os adolescentes, voltados para a ação e a prática do olhar, através do ato fotográfico. Base teórica respaldada nos conceitos de subjetividade, dialogia, alteridade e práticas escolares que valorizem a "educação do olhar", assim como os conceitos da linguagem fotográfica. Os principais autores que subsidiam a pesquisa são: Mikhail Bakhtin e Arlindo Machado.

O texto[1] apresenta uma pesquisa sobre as imagens fotográficas publicitárias sobre moda no contexto da educação de ensino fundamental e como essas fotografias viabilizam uma concepção dialógica nas práticas escolares. Essas investigações e reflexões fazem parte da minha trajetória como professor de Artes, preocupado com a valorização das imagens, das fotografias na sua dimensão textual, como enunciadora de sentidos. Esta prerrogativa constitui parte fundamental no ensino de Artes, ou seja, uma educação do olhar mediada pela imagem/linguagem fotográfica.

No caminhar do processo da pesquisa, busquei compreender os fenômenos sociais e culturais acerca dos adolescentes, que no contexto das práticas[2] escolares ofereciam uma profusão de comportamentos e "modos de ser, agir e

[1] O texto apresentado corresponde à dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Gradução em Educação da Universidade Federal Fluminense, em junho de 2008 com o título: Reflexo e refração: da linguagem fotográfica publicitária sobre moda à produção de subjetividades nas práticas escolares.

[2] O conceito de práticas para Foucault: "representam os processos e técnicas, que são usados em diferentes contextos institucionais, para operar sobre o comportamento dos indivíduos, tomados individualmente ou em grupos – para modelar, dirigir, modificar a maneira deles se conduzirem a si próprios[...] Através das práticas disciplinares, o indivíduo é sempre confinado a uma instituição, seja ela fábrica, escola, quartel, prisão, que o irá distinguir enquanto sujeito individualizado". FOUCAULT, M. "Dois ensaios sobre o poder." In DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. Michel Foucault: un parcours philosophique. Paris: Ed. Gallimard, 1984. (tradução Lília Vale e Sílvia Aguiar, UFF, 1989, mimeo) Apud MIRANDA, L. L. Produção de subjetividade: por uma estética da existência. PUC-RJ, 1996: 9 e 12. (Dissertação de Mestrado/Departamento de Psicologia).

pensar". Esses comportamentos estavam circunscritos nos diálogos, atitudes, aspirações e, principalmente, na produção de subjetividades mediadas pela relação com as imagens fotográficas publicitárias no âmbito da escola.[3]

O objetivo da pesquisa é contribuir para uma melhor compreensão do mundo da escola e das práticas escolares voltadas para a educação do olhar, como também, das transformações sociais, culturais e ideológicas que se processam no contexto escolar, tomando como mediação a imagem/linguagem fotográfica utilizada em revistas produzidas para adolescentes. Compreender, também como os adolescentes vêem a mídia, por meio da linguagem fotográfica, produzindo sentidos e relacionando-os às suas práticas escolares e de vida.

Foto 1: Imagem fotográfica publicitária da revista "Atrevida" Nº. 5/2007

> "Eu gostei porque tem amizade, o estilo do grupo, igual na escola com minhas amigas, e fora também, nós saímos juntas. É maneiro falar da escola fora da escola." (Adolescente H) [4]

Nessa perspectiva a pesquisa em ciências humanas, e principalmente na filosofia da linguagem indica um referencial de análise que permita uma flexibilização dos métodos, "uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, uma interdependência viva entre o sujeito e o objeto, um vinculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito" (CHIZZOTTI, 1995, p.79)

A viabilização apontada por Chizzotti traz possibilidades para pensar a pesquisa sob o prisma das materialidades que a compõem, pois representam o mundo real dos sujeitos envolvidos. Assim, a linguagem compreende as dimensões da fala, do texto escrito, do texto fotográfico, da imagem como enunciações que se estabelecem no cotidiano e anunciam novos tempos.

Desse modo, uma pesquisa centrada na linguagem permite, no dizer de Amorim, "o encontro com o outro no contexto da pesquisa" (AMORIM, 2004, p.19), estabelecendo um diálogo constante e promissor. Amorim enfatiza que uma pesquisa pode ocorrer de inúmeras formas, de acordo com o lugar que o "pesquisar" ocupe, mas em todos os casos, uma ou mais relações de alteridade estão em jogo.

> "Alteridade no interior de uma diferença cultural, para o etnólogo; alteridade numa diferença de classe, para o sociólogo; alteridade numa diferença de lugar enunciativo, na situação clinica. Ou ainda, em todas essas diferenças e em outras tantas, como é o caso da pedagogia onde, muitas vezes acrescenta-se a diferença de gerações."(AMORIM, 2004, p.30)

Com esse pensamento sobre a alteridade apontado por Amorim, levei em consideração o processo primordial da pesquisa no que tange à produção de subjetividades a partir da linguagem. Consequentemente, a dimensão intersubjetiva está posta, pois na relação com o outro encontro à alteridade que completa a pesquisa.

Para a compreensão da dimensão da linguagem utilizo o referencial teórico-metodológico acerca da filosofia da linguagem instaurada por Mikhail Bakhtin. Sua teoria permite pensar na possibilidade acerca dos discursos e objetos que constituem a pesquisa em ciências humanas, como também, a interlocução com outros autores que compartilham dos pressupostos da filosofia da linguagem.

O pensamento de Bakhtin possibilita um referencial de análise, onde a sua teoria sobre linguagem remete as relações sociais. Relações que se estabelecem na e pela linguagem, tanto em sua dimensão verbal, quanto escrita, que se produz nas relações sociais e materiais.

---

[3] Os diálogos produzidos na pesquisa de campo remetem às peculiaridades que tanto me inquietavam na prática docente e que pude constatar a partir de um trabalho participante e com um grupo de adolescentes.

[4] Fragmento da fala da adolescente H referente ao primeiro momento da pesquisa de campo. Processo de desconstrução da imagem a partir do conceito de reflexo. Percepção dos elementos visuais e sua relação de significação e sentido com o contexto das práticas escolares.

Dessa forma, o objeto de estudo resulta do encontro de conceitos: da linguagem, da fotografia, da arte, da imagem e da educação. Conceitos inseridos na fronteira5 que define o campo de confluência: linguagem, subjetividade e cultura amparadas na dimensão subjetiva, dialógica e polifônica da linguagem na perspectiva bakhtiniana.

Os conceitos sobre imagem, linguagem e fotografia foram fundamentais para as investidas no campo da educação do olhar mediada pelas linguagens, valorizando as relações: imagem e discurso, imagem e linguagem e, principalmente, fotografia e linguagem.

As questões sobre fotografia e linguagem estão presentes na minha prática docente e muito instigaram minha trajetória profissional ao longo dos anos. Para explicitar claramente essa questão, trago duas "perguntas de partida", que enunciam "uma investigação, algo que se procura" (QUIVY & CAMPENHOUDT, 1992, p.29), principalmente, no percurso da pesquisa acerca da dimensão da filosofia da linguagem.

> -As imagens fotográficas constituem linguagem significativa no contexto da escola?
> -As imagens fotográficas publicitárias sobre moda presentes nos anúncios das revistas: "Atrevida", "Capricho" e "Todateen" funcionam como mediação na produção de subjetividades por adolescentes?

Perguntas que norteiam o estudo, pois entendo que a imagem fotográfica constitui uma linguagem e desse modo trago-a para a compreensão enquanto texto.

Ao pensar justamente nesta possibilidade entre a imagem, a linguagem e a sociedade, buscam o contexto da educação e da escola para aplicar o método sociológico, o contexto da linguagem fotográfica com o recorte para o campo do seu estatuo epistêmico. Bakhtin apresenta a necessidade de compreender a filosofia da linguagem numa abordagem marxista e, ao mesmo tempo, oferece a oportunidade de compreender todos os domínios das ciências humanas, como por exemplo: a pedagogia das línguas, a estilística e, principalmente, a comunicação, que representa o campo promissor para as "perguntas de partida" que propus anteriormente.

Pensar no processo de comunicação é também falar a respeito da necessidade de compreensão acerca das estruturas sociais. Compreensão que busco na reflexão sobre a linguagem para além da fala, da enunciação da imagem, da palavra. Porém, não posso deixar de lembrar sua natureza social, não individual, proposta por Bakhtin: "A fala está indissoluvelmente ligada às condições da comunicação, que, por sua vez, estão sempre ligadas às estruturas sociais". (BAKHTIN, 2004, p.14)

Definir as estruturas sociais prevê refletir sobre as relações que serão estabelecidas no contexto social da linguagem, que compreendem a fala, a enunciação da imagem e o signo, que têm vital importância para a determinação de um sistema ideológico: "Todo signo é ideológico; a ideologia é um reflexo das estruturas sociais." (*Idem*, p.16)

Pensar no sistema ideológico e na concepção de signo é justamente caracterizar o "horizonte social" (*Ibidem*, p.16) do sujeito no contexto de suas práticas cotidianas, sejam elas práticas escolares, de lazer, em casa, em família, assumidos como horizontes pelos sujeitos da pesquisa, permeadas de signos. Bakhtin adverte que:

> "o signo e a situação social estão indissoluvelmente ligados. Ora, todo signo é ideológico. Os sistemas semióticos servem para exprimir a ideologia e são, portanto, modelados por ela. A palavra é o signo ideológico por excelência; ela registra as menores variações das relações sociais, mas isso não vale somente para os sistemas ideológicos constituídos, já que a "ideologia do cotidiano", que se exprime na vida corrente, é o cadinho onde se formam e se renovam as ideologias constituídas." (*Ibidem*, p.16)

Para explicitar ainda mais a relação proposta por Bakhtin quanto ao signo e as ideologias constituídas na dimensão social da linguagem:

> "a palavra é o fenômeno ideológico por excelência. A realidade toda de palavra é absorvida por sua função de signo. A palavra não comporta nada que não esteja ligado a essa função, nada que não tenha sido gerado por ela. A palavra é o modo mais puro e sensível de relação social." (*Ibidem*, p.36)

Ao considerar a palavra como fenômeno ideológico por excelência, Bakhtin deixa claro que a formação da linguagem ocorre mediante a aquisição do signo da palavra. Essa aquisição também pode ocorrer para outros processos que envolvam a linguagem e, consequentemente a relação com as imagens que permeiam os contextos sociais e os processos de aprendizagem.

---

[5] O conceito de "fronteira" na perspectiva bakhtiniana significa o encontro entre categorias, desse modo, o Campo de Confluência em Linguagem, Subjetividade e Cultura do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense permitiu a relação entre o campo da linguagem e da imagem fotográfica.

Na dimensão da linguagem compreendida por Bakhtin, a palavra assume importância vital, no sentido de sua significação no contexto social em que está inserida. Assim, penso na palavra e sua significação como da produção de subjetividades, capaz de promover a compreensão e o entendimento das ideologias, pois:

> "Os signos são o alimento da consciência individual, a matéria de seu desenvolvimento, e ela reflete sua lógica e suas leis. A lógica da consciência é a lógica da comunicação ideológica, da interação semiótica de um grupo social. Se privarmos a consciência de seu conteúdo semiótico e ideológico, não sobra nada. A imagem, a palavra, o gesto significante, etc. constituem seu único abrigo. Fora desse material, há apenas o simples ato fisiológico, não esclarecido pela consciência, desprovido do sentido que os signos lhe conferem." (*Ibidem*, p.50)

Justamente, é nesta concepção do signo de comunicação que Bakhtin possibilita a reflexão para o signo da imagem fotográfica. A imagem fotográfica como detentora de uma linguagem, onde confere para o sujeito uma relação de significação e conhecimento.

Fica claro que essa possibilidade só ocorre se a imagem fotográfica, em sua dimensão de imagem e signo, for compreendida como linguagem no sentido de sua significação para o sujeito. Pois que a imagem fotográfica difere do signo - palavra - apreendido pela consciência individual e decifrado pelo código linguístico no sistema de práticas formadoras e alfabetizadoras que a escola oferece e confere para o sujeito.

A imagem fotográfica compreende outra leitura, outra dimensão de texto, que o sujeito ainda não está preparado para "decifrar", como signo no tocante a sua "refração subjetiva", pois, posto na corrente ideológica da comunicação, o signo fotográfico apenas "reflete objetivamente" sua imagem, como se fosse um simples espelho.

Para participar dessa questão sobre a dimensão do reflexo e da refração, que se faz presente, tanto no signo da palavra, quanto no signo fotográfico, trago a teoria de Arlindo Machado que, em sua obra "A ilusão especular" [6], flexionou o signo para o universo da imagem fotográfica. O autor sustenta, a princípio, que a fotografia é a expressão verdadeira de uma realidade e aponta para sua refração, proposta teórica presente na articulação da "ilusão especular".

Machado denuncia, justamente, que esse "reflexo" da fotografia na sua concepção não é verdadeiro. Ele busca a refração como conceito na filosofia da linguagem bakhtiniana, assim como, utiliza o marxismo para pensar o processo de inversão proposto por Marx & Engels.

> "O que Marx & Engels querem dizer com a metáfora da "inversão" é que os sistemas de representação agrupados sob o nome geral de "ideologias" não são simples "espelhos" para refletir o mundo de forma imediata: ao representar, ao construir sistemas para operacionalizar o mundo, ao articular as relações em que se acha mergulhado, o homem necessariamente "inverte", isto é, interfere, interpreta e altera o objeto representado, porque a ação do sujeito é sempre produtiva e não pode ser reduzida à atitude do espectador passivo. Se a atividade representativa – a atividade ideológica – é "inversora", os critérios dessa inversão estão dados pela estratégia operativa de cada grupo, gangue, clã, casta, raça ou, na sociedade de classes, por cada uma das classes que se enfrentam na arena social." (MACHADO, 1984, p.14)

Portanto, permito-me construir analogias entre a proposta de Machado com a filosofia da linguagem de Bakhtin, uma vez que o signo da palavra também reflete e refrata outra realidade enunciativa de acordo com as relações sociais e o horizonte social dos sujeitos envolvidos.

Trazer à tona a possibilidade de dialogar com essa arena social mostra o potencial da linguagem fotográfica no que se refere à ideologia da imagem. Pensar no adolescente como um sujeito passivo na conjuntura social, tanto na dimensão da palavra, quanto na dimensão da imagem, representa esquecer o potencial desse sujeito frente à produção do mundo através das suas práticas que se formalizam na escola, que se estruturam no processo de comunicação social, enfim, convergem para o mundo social, na articulação com as suas relações sociais, interferindo, interpretando e alterando a realidade social, no âmbito da linguagem, da imagem e da palavra.

Pensar na interação dialógica proposta por Bakhtin é poder construir associações relevantes para o universo da fotografia, da linguagem, como também, pensar em torno da relação com o signo.

> "um signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e refrata uma outra. Ele pode distorcer essa realidade, ser-lhe fiel, ou apreendê-la de um ponto de vista especifico, etc." (BAKHTIN, 2004, p.32)

O ponto de vista que Bakhtin traz para referir-se ao signo conflui com a perspectiva de Machado na dimensão da ideologia, do "reflete" e do "refrata", pois ao pensar na palavra e na imagem, ambas caminham na direção ideológica de sua

---

[6] MACHADO, Arlindo. A ilusão especular: introdução à fotografia. São Paulo: Brasiliense, 1984. Pode-se considerar que a obra de Machado representa um marco para pensar a fotografia em sua dimensão de reflexo e refração. Permite associar o conceito de inversão do marxismo ao conceito de refração.

enunciação. Tal dimensão ideológica sofre as vicissitudes do "reflete" e do "refrata", quando expostas à esfera social das relações.

Bakhtin aponta regras metodológicas indispensáveis ao processo dialético do ser no signo. Em uma das regras, enfatiza:

> "Não dissociar o signo das formas concretas da comunicação social (entendendo-se que o signo faz parte de um sistema de comunicação social organizada e que não tem existência fora deste sistema, a não ser como objeto físico). " (*Idem*, p.32)

Desse modo, pensar no sistema de comunicação social proposto por Bakhtin é pensar no contexto dialógico, que envolve a possibilidade de interlocução entre a imagem fotográfica e a linguagem.

O sujeito, ao aprender a ler, começa a decifrar todas as palavras, começa a perceber o significado daquelas estruturas como signos, que significam algo, remetem para o seu horizonte social e ideológico. "A palavra está presente em todos os atos de compreensão e em todos os atos de interpretação." (*Ibidem*, p.38). E, no caso das fotografias, a imagem possibilita uma compreensão mais abrangente da realidade, suas possíveis relações sociais.

Do mesmo modo que a palavra precisou ser decodificada, a imagem fotográfica também necessitou, posteriormente, dessa articulação. Inicialmente, a fotografia realista projetava para o observador uma definição do seu repertório, pois registrava de forma figurativa aquilo que os olhos podiam ver. Com o passar do tempo, essa enganosa facilidade do ver ganhou peculiaridades simbólicas que aos olhos não era mais suficiente.

Retomar a formação desses sujeitos na compreensão crítica dos elementos que caracterizam a linguagem da fotografia, assim como outras dimensões imagéticas no contexto da educação do olhar, representa uma formação voltada e preocupada com a relação entre texto e imagem. Para a compreensão desse universo visual na conjunção e na relação estabelecida entre texto, imagem e palavra, que é o que ocorre nos anúncios de publicidade, a decodificação torna-se mais complexa, pois os sujeitos não são educados para essa leitura de imagens e, sim para sua percepção imediata, objetiva, não a subjetivando.

O papel da educação do olhar é justamente possibilitar essa dimensão de compreensão frente à subjetividade que a objetividade da imagem camufla. Principalmente, porque estamos inseridos em uma "civilização da imagem" [7] (AUMONT, 1995, p.14), Aumont se apropria do termo para designar que essa expressão revela o sentimento generalizado de se viver em um mundo de imagens, onde as mesmas são cada vez mais numerosas, diversificadas e intercambiáveis. O objetivo da pesquisa atende, necessariamente, essa questão, ou seja, de compreender como essas imagens participam das relações sociais e, nesse sentido a filosofia da linguagem numa dimensão de entendimento da imagem fotográfica como texto, linguagem e ideologia que possibilita sua investigação.

Trata-se de abrir um leque de possibilidades para as práticas escolares, no sentido de oferecer para a formação dos adolescentes um aprendizado que atenda a uma diversidade de linguagens, uma vez que o conhecimento sobre o texto escrito, a aquisição da palavra, o aluno conquista a partir da sua alfabetização letrada. E onde estaria a alfabetização do olhar? Vale lembrar que, na perspectiva do estudo, denomino de "educação do olhar" a proposta voltada para a afirmação de um sujeito que identifica na imagem refletida, a refração ideológica que o signo simbólico instaura na imagem.

Cabe à escola e aos profissionais de educação, um olhar mais próximo e afinado para o contexto das práticas escolares, na dimensão enunciativa do texto visual, enfim, perceber a linguagem presente na imagem fotográfica como texto repleto de enunciados e sentidos.

A linguagem na dimensão da pesquisa alcançou valor epistemológico, principalmente, no sentido de alargar o seu universo para outras formas de representação, além daquelas definidas pela linguística clássica. Para Fiorin:

> "[...] chegou à hora de fazer um cuidadoso balanço do que a linguística fez, deixou de fazer ou pode fazer, pois vive ela uma crise epistemológica. A tarefa é difícil, porque implica uma reflexão ampla sobre a linguagem, que leve em conta o fato de que ela é uma instituição social, o veículo das ideologias, o instrumento de mediação entre os homens e a natureza, os homens e os outros homens[...]" (FIORIN, 2007, p.6)

---

[7] Vale destacar que o termo "civilização da imagem" foi proposto por René Huyghe, em sua obra "O poder da Imagem", justamente, em contraposição ao termo "civilização do livro" termo cunhado por Lucien Febvre para designar os tempos modernos saídos da Renascença. Huyghe afirma que o termo de Febvre estava ultrapassado e, a partir do século XX propõe a substituição, em virtude das mudanças na sociedade, afirma "[...] já não somos homens de pensamentos, homens cuja vida interior se alimenta nos textos. [...] a vida moderna assalta-nos pelos sentidos, pelos olhos, pelos ouvidos. O automobilista vai demasiadamente depressa para ler painéis e apenas obedece aos sinais vermelhos e verdes[...]" HUYGHE, René. O poder da imagem. op. cit., p. 9.

A mediação apontada por Fiorin caracteriza, justamente, a possibilidade metodológica que encontrei para estabelecer no contexto das práticas escolares a construção, possível, de formas de produção de subjetividades e de alteridade, na dimensão da imagem/linguagem fotográfica.

Foto 2: Imagem fotográfica publicitária da revista "Atrevida" Nº 139/2007.

> "o slogan chama atenção, porque você fica ligado no que está escrito. Também no caso do *All Star* ser diferente, chamou minha atenção. Todo mundo quer ser diferente, ter uma marca, uma coisa pessoal. Tem a ver com o tênis e o olho de cor diferente" (Adolescente A)[8]

Ao possibilitar o adolescente à leitura de imagens fotográficas que se presentificam no seu cotidiano, desconstruir sua estrutura signo-simbólica ressignificando-a através da construção do olhar são experiências que marcam a vida do sujeito.

Utilizando a imagem fotográfica como meio e mediação na construção de formas de percepção do espaço no encontro com o Outro, na tentativa de buscar com o Outro a sua completude, o valor de alteridade.

A relevância da pesquisa está, justamente, na necessidade de se pensar na linguagem, onde se fundamentam as imagens e que, necessariamente, coloca o adolescente em interação com a formação de um sujeito mais pleno e sensível, pautado em discursos que valorizem a construção de uma prática do olhar que se iniciou na escola. Práticas que promovam maior emancipação social, mais diálogo entre os adolescentes e o mundo, maior democracia nos espaços sociais e, principalmente, que essa linguagem favoreça o desenvolvimento do exercício da cidadania.

Nesta perspectiva a imagem começa a ter uma grandeza, um sentido de valor no contexto da escola, inserida principalmente na significação com outras formas de representação do sujeito nas práticas da escola, o que se estabelece com o discurso do uniforme, mediado por fotografias de moda.

Do mesmo modo que a imagem, "[...] a linguagem começa a ser percebida como fundadora de uma nova relação do homem consigo mesmo e com o mundo [...]" (JOBIM E SOUZA, 2005, p.33) permeada por uma variedade de elementos que permitem a identificação de uma sociedade, seus gostos, atitudes, conceitos e valores. Fatores esses, que estimulam as habilidades do "ver", "interpretar" e "compreender", principalmente, as imagens fotográficas.

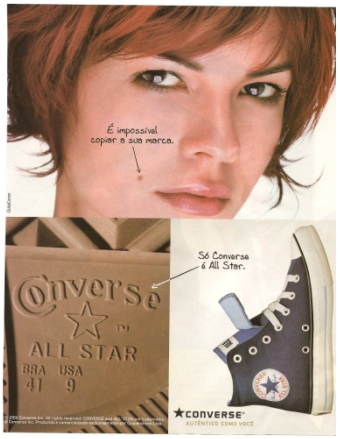


Foto 3: Imagem fotográfica publicitária da revista "Atrevida" Nº 5/2007.

[8] Fragmento da fala do adolescente A relacionado com o primeiro momento da pesquisa, onde foi constatado o processo de significação com os elementos do anúncio publicitário, onde se destaca o conceito de alteridade. A singularidade marca a mensagem/linguagem da imagem, presente no produto e na adolescente.

> "Porque tem o All Star, eu gosto muito, estou usando o meu. Todo mundo sabe que eu adoro All Star"
> "Eu pinto o meu All Star pra ficar diferente dos outros"...
> "Um toque de arte, ta vendo não dá pra copiar a minha marca." (Adolescente H)[9]

Foto 4: Registro fotográfico realizado no terceiro momento da pesquisa como forma de percepção da ressignificação do uniforme escolar, assim como da possibilidade de uma educação do olhar a partir da produção de subjetividades pelos adolescentes no contexto escolar.

A concepção de imagem perpassa uma série de formulações técnicas e teóricas que estão presentes na história, na literatura, na arte, na filosofia e, principalmente, no universo da fotografia e das novas tecnologias da comunicação e da informação.

Imagem e Linguagem

Desde os tempos mais remotos, o homem apropriou-se de imagens para estabelecer sentido para si e para o outro, numa "*relação dialógica*". O homem encontrou no sentido e no significado, um forte apelo simbólico, que se faz presente nas pinturas pré-históricas, nas máscaras africanas, nas esculturas greco-romanas, nas ordenações simétricas da arquitetura Clássica, Renascentista e nos processos de abstração da pintura Moderna. Apenas para lembrar a infinidade de exemplos que se pode associar com o manancial de imagens que correm abundantemente no cotidiano da sociedade. Desse modo, "a imagem tem por função primeira garantir, reforçar, reafirmar e explicitar nossa relação com o mundo visual: ela desempenha papel de descoberta do visual." (AUMONT, 1995, p.81).

Encontrar a possibilidade da relação entre imagem e linguagem representa questão promissora para a investigação, pois a intenção é comprovar a possibilidade de alargamento do conceito de linguagem, voltado, essencialmente, para a imagem fotográfica, como também para as práticas escolares.

Joly apresenta uma citação muito interessante no seu livro "Introdução à análise das imagens", quando, também faz uma relação entre a imagem e as palavras. "Palavra e imagem são como cadeira e mesa: se você quiser se sentar à mesa, precisa de ambas" (JOLY, 1996, p.115), ou seja, a aquisição de uma coisa, pressupõe em algum momento a outra coisa. Posso retomar a citação e trazer como referência a relação que se estabelece com a aquisição da palavra. A criança quando começa a falar, precisa da imagem, como também do som, para aprender a denominar os objetos, necessariamente, a palavra vem acompanhada da imagem, onde tudo passa a ser nomeado, a palavra ganha significação para definir as imagens e vice-versa. Assim, "as imagens engendram as palavras que engendram as imagens em um movimento sem fim". (*Idem*, p.121)

Questão muito interessante para pensar a sociedade contemporânea, pois a relação entre as imagens, as palavras, os sons ganham, diariamente, nuances que se afinam, ou que se contradizem. Joly afirma que a relação posta para a imagem e a palavra, na maioria das vezes, ocorre em termos de exclusão, ou interação e que raramente no sentido da complementaridade. A relação de complementaridade parece-me muito interessante, pois assim, há uma possibilidade de interação entre imagem e palavra, que permite uma interlocução significativa para o estudo sobre a linguagem fotográfica, onde as imagens alimentam outras imagens na trama de signos que as compõem.

> "As imagens alimentam as imagens: desse modo, encontramos filmes que contam histórias de quadros ou de fotografias. A própria publicidade está cheia de citações de outras imagens, de outras publicidades, de obras de arte, de imagens de televisão, de imagens cientificas [...]". (*Ibidem*, p.122)

Assim, a concepção sobre os conceitos da imagem permite uma visão abrangente entre as relações das diferentes linguagens, no sentido de se pensar na possibilidade de comunicação com os diferentes processos de aprendizado. Pois, a proposta do estudo está relacionada com o universo da imagem fotografia e da educação do olhar, onde estas possam ser reconhecidas no âmbito da escola e, principiante, das práticas escolares que ofereçam aos sujeitos uma dimensão de conhecimento e aprendizado.

---

[9] Fragmento da produção oral da adolescente H referente ao primeiro momento da pesquisa de campo, onde a fala refere-se ao anúncio do *All Star* e ao próprio tênis como possibilidade de singularidade.

Barros, enquanto pesquisador das "práticas do olhar" realiza estudos, onde a questão do reconhecimento da imagem como campo discursivo torna-se relevante para o contexto da educação, portanto, como um modo de estruturação do conhecimento a partir das potencialidades do uso da imagem.

> "O reconhecimento das imagens como imersas em práticas educativas ao olhar pode favorecer a alteração dos discursos presentes na escola, bem como a apropriação dos conhecimentos e poderes a elas incorporados". (BARROS, 2006, p.156)

O tema sobre a imagem oferece muitas leituras, percebe-se o quanto à imagem envolve, instiga, insinua, construindo sentidos e interações, carregados de subjetividades inerentes a sua organicidade. A capacidade de presentificação da imagem confere uma particularidade especifica nas relações com o sujeito, onde as "imagens são superfícies sobre as quais circula o olho" (FLUSSER, 2002, p.71-72)

As imagens tecem uma trama de representações, na qual, os sujeitos estão em permanente processo de interlocução, estabelecendo diálogos e necessariamente imbricados com suas relações, significações, sentidos persuasivos, simbólicos e enigmáticos, pois desvendar os mistérios da imagem requer uma prática educativa, como aponta Barros:

> "[...] o estatuto epistemológico das imagens fotográficas no contexto das práticas discursivas (educativas) ao olhar, no intento de contribuir na construção de conceitos dirigidos à fotografia, entendida como fonte ou objeto de estudo[...]". (BARROS, 2006, p.153).

Nessa perspectiva, percebo que a imagem fotográfica no contexto da sociedade e das práticas educativas (do olhar e da escola) possibilita uma significação do mundo. Como também sua ressignificação ancorada em torno da concepção que envolve e orienta a construção de valores ideológicos, pautados principalmente no repertório que contempla o universo fotográfico, sua linguagem e multiplicidade de sentidos. Assim, "[...] a imagem, seja da arte ou da cultura, é um testemunho antropológico. Por sua natureza e pelo modo como permite interações [...]" (MEIRA, 1999, p.131).

Desse modo, o caráter multidisciplinar da imagem fotográfica, que permite significações e "interações", aponta para uma conscientização do trabalho de pesquisa e investigação, onde a imagem, em sua dimensão cultural, artística, simbólica, política, e principalmente, educativa, possa significar para o sujeito um repertório discursivo repleto de sentidos.

Foto 5: Fotomontagem produzida no segundo momento da pesquisa de campo, como o objetivo de desconstrução e ressignificação dos signos publicitários, que permitiram ao adolescente o processo de co-autoria com a produção de imagens.

> "É impossível copiar a sua marca". "Foi baseado nessa frase que busquei fazer a minha montagem, pois fazer algo original com as coisas que gosto. Num local no qual eu amaria estar e tenho certeza que muita gente também adoraria estar." (Adolescente A)[10]

O estudo, nesse sentido permitiu que os adolescentes pudessem pensar um pouco mais sobre a imagem/linguagem fotográfica, não apenas como um processo que captura a imagem, mas como um mecanismo que constrói diálogo, estabelece relações entre os sujeitos, e além de tudo vende comportamentos, produtos, idéias, transformando a sociedade.

Referências bibliográficas:

Amorim, Marilia. (2004).*O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas ciências humanas*. São Paulo: Musa editora.

Aumont, J. (1995). *A imagem*. São Paulo: Papirus.

Bakhtin, M. (2004). Marxis*mo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do Método Sociológico na Ciência da linguagem*. São Paulo: Hucitec.

Barros, Armando M. (2006). "Fotografia e verbalidade frente ao (sur) real: notas heterodoxas sobre o uso de imagens em pesquisa". In: Da Ros, S. Zanatta et al (org.). *Imagem: intervenção e pesquisa.* Florianópolis: Editora da UFSC: NUP/Coleção Cadernos CED v. 9.(pp. 151-171).

Chizzotti, A. (1995). *Pesquisa em ciências humanas e sociais*. São Paulo: Cortez.

[10] Fragmento de texto produzido pelo adolescente A relacionado com a fotomontagem.

Da Ros, S. Zanatta et al (org.). (2006). *Imagem: intervenção e pesquisa*. Florianópolis: Editora da UFSC: NUP/Coleção Cadernos CED v. 9.
Dreyfus, Hubert e Rabinow, Paul. (1984). *Michel Foucault: un parcours philosophique*. Paris: Ed. Gallimard. (tradução Lília Vale e Sílvia Aguiar, UFF, 1989, mimeo).
Fiorin, José Luiz. (2007). *Linguagem e ideologia*. São Paulo: Ática.
Flusser, Vilém. (2002). *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia.* Rio de Janeiro: Relume Dumará.
Foucault, M. (1984). "*Dois ensaios sobre o poder*" In Dreyfus, Hubert e Rabinow, Paul. *Michel Foucault: un parcours philosophique.* Paris: Ed. Gallimard. (tradução Lília Vale e Sílvia Aguiar, UFF, 1989, mimeo) Apud MIRANDA, L. L.(1996). *Produção de subjetividade: por uma estética da existência.* PUC-RJ. (Dissertação de Mestrado/Departamento de Psicologia). (pp. 9-12).
Godard, Jean-Luc. (1993). "*Ainsi parlait Jean-Luc, Fragments du discours d'um amoureux des mots*", Télérama, nº 2278. Apud Joly, Martine. (1996). *Introdução à análise das imagens*. Campinas-São Paulo: Papirus.
Gombrich, E. H. (1983). "L´art et l´illusion"; "Action et expression dans l´art occidental". In *L´écologie des images.* Flammarion.
Huyghe, René. (1986). *O poder da imagem*. São Paulo: Martins Fontes.
Jobim e Souza, Solange. (2005). *Infância e Linguagem: Bakhtin, Vygotsky e Benjamin*. Campinas, São Paulo: Papirus.
Joly, Martine. (1996). *Introdução à análise das imagens*. Campinas, São Paulo: Papirus.
Machado, Arlindo. (1984). *A ilusão especular: introdução à fotografia*. São Paulo: Brasiliense.
Meira, Marly Ribeiro. (1999). "Educação estética, arte e cultura do cotidiano" In Pillar, Analice Dutra. *A educação do olhar no ensino das artes*. Porto Alegre: Mediação. (pp. 119-140).
Miranda, Luciana L. (1996). *Produção de subjetividade: por uma estética da existência*. PUC-RJ. (Dissertação de Mestrado/Departamento de Psicologia).
Pillar, Analice Dutra. (1999). *A educação do olhar no ensino das artes.* Porto Alegre: Mediação.
Quivy, R. & Van Campenhoudt, L. (1992). *Manual de investigação em ciências sociais.* Lisboa: Gradiva.

O cinema africano: cultura e identidade

Maria Salete Kern Machado
Universidade de Brasília
saletekm@uol.com.br

Resumo: A complexidade do espaço urbano tem sido objeto de estudo de diversas áreas de conhecimento, oportunizando a identificação de novas relações sociais por meio de diferentes ângulos, olhares e representações. Neste trabalho privilegia-se o olhar do cineasta sobre a cidade, analisando como o cinema africano incorpora as transformações culturais da atualidade e, ao mesmo tempo, traduz a forte herança de costumes, valores e identidades locais.

1. Apresentação

Falar do cinema africano começa com a seguinte questão: de que cinema africano estamos nos referindo? A África é um continente que reúne países que apresentam diversidades físicas, sócio-econômicas e culturais e que não podem ser agrupados dentro do mesmo bloco.

A África apresenta 5 regiões : a África Norte compreendendo países como Algéria, Egito, Marrocos e Tunísia; oeste da África com países como Cabo Verde,Burkina Faso, Senegal, Guiné Bissau; África Central com Camarões, Gabão,Congo, por exemplo;Leste da África com Sudão, Somália , entre outros e, Sul da África com a África do Sul, Angola, Moçambique, etc.

O cinema africano reflete a heterogeneidade cultural deste continente e, ao mesmo tempo, apresenta pontos em comum: a precariedade das condições de vida da grande maioria da população, vivendo em condições de miséria social depois de um longo passado de escravidão colonial portuguesa, inglesa, francesa. A independência de vários países ainda é recente, resultado de conflitos e guerras civis pela busca de autonomia e liberdade. Países que tentam se reafirmar economicamente, socialmente e culturalmente diante de um mundo dominado pela globalização excludente.

Trazendo uma enorme herança de história oral, como a forma mais usual de expressão, a reconstrução nacional caracteriza-se pela preservação e recuperação da memória coletiva de seus distintos grupos sociais, dos inúmeros dialetos e das diversidades culturais, trazendo novos significados para o presente pela evocação do passado.

A maioria dos países africanos apresenta forte aptidão para as narrativas que se manifestam por meio de contos, lendas, mitos.

"A África é um capedal enorme de contos, mitos e lendas. Temos a responsabilidade perante nós mesmos e perante o mundo de aprender como narrá-los." (Gaston Kaboré, cineasta de Burkina Faso, entrevista em 2005)

"Os africanos são ótimos contadores de histórias."(Okpako,cineasta nigeriano,entrevista 2005)

Contadores de histórias, mas não dispondo de pessoas capazes de rodar os filmes foi um dos aspectos mais enfatizados no Festival Panafricano de Cinema- FESCAPO (2004/2005), festival que se realiza de dois em dois anos em Burkina Faso, país africano que há cerca de 30 anos realiza o evento como forma de estimular a produção cinematográfica africana. A dificuldade dos diretores africanos em levarem adiante propostas de seus filmes, a falta de capacitação profissional e, principalmente, as dificuldades de financiamento junto aos poderes públicos e ao Estado, foram aspectos discutidos, levando que a maiorias das produções cinematográficas africanas receba apoio financeiro do exterior. Além do que, em vários países, não existem cidades que têm salas de cinema.

No Ciclo de Conferências do Festival Internacional de Cinema de Luanda (FICLuanda, 2008) , as dificuldades de fazer cinema nos países africanos foram reafirmadas por diversos cineastas presentes. O diretor do Instituto Angolano de Cinema, Audiovisual e Multimédia (IACAM), Miguel Hurst reconheceu que se torna caro fazer filme em Angola e que a ausência de incentivos nos últimos 20 anos desmotivou os profissionais da classe. Acredita, contudo na recuperação do cinema nacional (2008).

Venceslau Mateus (2008) comenta que grande parte das salas de cinemas em Luanda, foi derrubada, encerrada ou transformada em salas de cultos. Das 13 salas que existiam até o início da década de 90, apenas 2 delas proporcionam a agradável sensação de ver filme fora de casa.

A dificuldade de passar de uma herança da narrativa oral para uma forma de linguagem e narrativa imagética, produzida a partir da imagem em movimento, como forma de registrar memórias e acontecimentos coletivos, reconstruir as diversidades culturais entre arraigadas tradições culturais e, o crescente processo de modernização de grande parte dos países africanos, também são desafios que os diretores e produtores do cinema africano têm encontrado no processo de sua afirmação dentro e fora do continente.

Apesar dessas dificuldades o cinema africano tem buscado seu reconhecimento, principalmente a partir dos anos 60 e década de 70, como afirmação da conquista de autonomia diante da colonização conseguida em vários países e refletindo, num primeiro momento, os conflitos gerados para esta libertação: filmes de conteúdo político e militante. Durante a década de 80, o cinema africano foi bem recebido em vários países europeus, que viam no cinema africano a promessa da capacidade de dirigir cinema, propor uma narrativa singular do mundo e do cinema, recebendo apoio de instituições européias. A década de 90 representa uma crise para o cinema africano, com a diminuição de financiamento vindo do exterior, o que mostra, consequentemente, o agravamento da crise mundial decorrente do crescimento do processo de globalização excludente e do neoliberalismo, com o enfraquecimento do Estado de Bem Estar Social.

Atualmente, o cinema africano tem demonstrado que está na fase de reafirmação e referenciado em vários festivais de cinema internacionais. Especialmente no Brasil, eventos têm contribuído para obtenção de maiores informações sobre a produção cinematográfica, como é o caso dos Festivais de Cinema Internacionais, Mostras do Cinema Africano, Fórum Social Mundial e, recentemente, no início de novembro, o Festival Cultural de Moçambique, realizado em Brasília.

2. O cinema como expressão da variedade cultural dos países africanos

O cinema africano incorpora as transformações culturais da atualidade e, ao mesmo tempo, traduz a forte herança de costumes, valores e identidades locais. A partir da análise de alguns filmes realizados em países africanos, constata-se que a combinação entre passado e presente, tradicional e moderno, local e global, valorização da memória coletiva e da cultura local, são características comuns da produção cinematográfica desse continente, ainda que apresente as peculiaridades regionais e nacionais.

Nha Fala do reconhecido cineasta da Guiné-Bissau, Flora Gomes(2002) é uma produção conjunta entre Guiné-Bissau, França, Portugal, Luxemburgo.Trata da opressão da mulher africana através da história de vida de Vita, jovem africana que, embora tenha talento para cantar, está impedida de se tornar uma cantora devido a tradição dos ancestrais.O rompimento dos tabus coloca temas universais presentes em outros países, como o conflito de gerações, conflito de valores e costumes entre o antigo e o moderno, a questão de gênero expressa no papel da mulher tentando buscar a sua identidade.Filmado em Cabo Verde visto no momento da filmagem estar ocorrendo o conflito político militar em Guiné-Bissau.

O filme Ali Zaoua- As ruas de Casa Blanca de Nabil Ayouche (2000) retrata a situação de abandono e miséria social dos meninos de rua em Casablanca, capital de Marrocos, as rivalidades das gangues, seus códigos e ritos. Discute um tema comum às grandes cidades, fazendo uma reflexão criativa sobre a exclusão social e a segregação espacial/social urbana da atualidade.

Silence de la Forêt de Didier Quemanjaré e Bassak Khobi dos Camarões, em produção conjunta com a França (2003) é um filme mais dedicado ao respeito às culturas diferentes, a relação de respeito para com o " outro", ao retratar os " pigmeus" , conotação pejorativa usada pelos europeus para denominar os " bantus", grupo étnico que habita as florestas. Ironicamente, discute o racismo de um grupo mais "moderno" sobre as antigas populações.

Do Senegal, aparecem produções criativas e relevantes, reafirmando que este país já tem uma tradição de cineastas e de filmes. Ousmane Sembèn - desde a década de 60 é reconhecido internacionalmente, através da sua primeira exibição internacional. Boron Sarret (1962) e outras filmagens - , reaparece, depois de um tempo ausente, devido dificuldades de financiamento, com o filme Moolaadé, no Festival de Cannes. Considerado um dos maiores cineastas africanos, seus filmes

tem como tônica retratar as injustiças sociais, a pobreza e miséria do seu país e da capital: Dakar. Filme de conteúdo político e pedagógico.

Dyibril Diop Mambéty, diretor, ator, compositor, poeta falecido em1998 em Paris e nascido em Dakar (Senegal) , que pelo seu talento criativo e inovador, cria um cinema baseado em imagens simbólicas, onde a visão do cineasta não é apenas de registrar os fatos, mas ir além deles, contribuindo para um tipo de cinema diferente do que normalmente é realizado pelos diretores africanos. Hyénes(Senegal, França e Suíça-1992) retrata a volta de Ramatoou, uma mulher que fica rica e volta para o seu povoado.

O cineasta senegalês, Moussa Sene Absa reafirma a importância do cinema senegalês, não apenas dentro do cinema africano, como internacionalmente. Nascido no Senegal, sua primeira curta metragem data de 1988, Le Prix du mensonge. Moussa é um contador de histórias, um comunicador moderno, amante do cinema e das artes em geral, criativo na técnica de narração e, com imaginação fértil, apresenta-se com um cineasta da sua época, mostrando a arte como processo de criação: pintura, romance, cinema.

O filme Madame Brouette (2002), premiado no Festival de Cinema de Berlim, é a continuação de uma trilogia sobre a condição da mulher, que começa com Tableau Ferraile. O filme Tableau Ferraille é uma produção entre Senegal-França-1997 e ganhou a concessão da melhor fotografia no Festival Panafricano de Cinema—Fescapo em 1997, realizado em Ouagadougou, Burkina Faso. Mostra o processo de modernização da África que rompe e destrói comunidades tradicionais e demonstra dois caminhos para a atualidade africana: o da coesão social e o do caos social. Discute a condição da mulher africana, a política, a corrupção. O protagonista é um político cuja primeira mulher não pode ter filhos e que esta situação é insustentável para um africano onde a mulher tem como principal atribuição a de gerar filhos, ser fértil. Tema político, apresenta os valores e a condição humana.

Em Madame Brouette (2002) o tema central é novamente a corrupção política, a exclusão e injustiça social e, principalmente, a condição da mulher, retratada de forma criativa. Filme de conteúdo social, cinema de suspense policial, onde o passado e o presente se misturam e se confundem durante a narrativa ficcional, deixando em suspense até o último momento do filme quem matou Nakor, o policial. Foi mesmo a Madame Brouette? Quem é a Madame Bouette?

Os mecanismos discriminatórios presentes nas relações sociais são destacados, notadamente no mercado de trabalho, onde a inserção de indivíduos ocorre desigualmente e estas desigualdades estão diretamente relacionadas a valorização social atribuídas a raça, gênero, renda. A mão de obra feminina constitui-se no grupo dos excluídos. É o caso de Madame Brouette, a Mati, que procura ganhar a vida de forma digna juntamente com sua filha Nydége. Contudo, a relação amorosa com o policial Nagot, desde o início conturbada e violenta, retrata as dificuldade da mulher de se assumir sozinha diante de uma sociedade machista, onde os homens podem ter várias mulheres, onde apenas para eles é permitido a poligamia.

Troca de propinas, a corrupção como valor aceito e cotidiano nas relações sociais, o poder do dinheiro, que tudo compra, até o afeto e o sentimento, são retratados.

Madame Bouette é uma mulher forte e busca a sua autonomia. Referência fundamental para a filha NYdége, que representa a esperança de uma vida melhor para a mulher africana, num país de população jovem, onde cerca de 45% da população tem de 0 a 14 anos. As mulheres, embora força ativa no trabalho, como é o caso da Brouette, ficam expostas as relações de violência na família, de violência contra a mulher, de violência social. Moussa destaca o papel da mulher e das crianças pobres da cidade de Dakar.

As músicas e as danças estão presentes em todos os momentos do filme, reafirmando o papel da música para os senegaleses e para os africanos no geral, como a expressão fundamental de sentimentos e, como forma de narrar as histórias de vida.A dança como forma de apresentar os gestos, os movimentos corporais como forma de traduzir também os sentimentos.

Os espaços privados e públicos se misturam nas ruas do subúrbio de Dakar. A pobreza impera, as redes de solidariedade grupal são fortes e ao mesmo tempo frágeis. Tudo se sabe, tudo se fala publicamente no espaço social. As mulheres se reforçam no cotidiano como forma de sobrevivência. As experiências são compartilhadas. Ao mesmo tempo em que existe coesão social e solidariedade social, dialeticamente, Moussa mostra uma comunidade violenta, que, mesmo dentro do bairro excluído, compete e briga pelo seu próprio espaço, com o é o caso da destruição do barraco bar/ restaurante construído por Madame.Brouette para sobreviver.

Mas quem matou Nargot? Esta pergunta que fica em aberto durante todo o filme tem um desfecho absolutamente criativo e inusitado.O filme termina com um pássaro retirado da gaiola e voando livremente sobre o mar do Senegal, que simboliza não apenas a libertação da mulher africana mas de todas as situações de injustiças sociais encontradas em todos os países.

3. O cinema nos países africanos de língua portuguesa

A maioria da produção cinematográfica nos países africanos de língua portuguesa teve início no período colonial, com filmes de informação e publicitários, além de pequena produção realizada por militantes da luta pela libertação. A Independência dos países nos anos setenta deu um novo incentivo ao cinema com a preocupação de registrar politicamente os acontecimentos, recuperar a tradição oral, os aspectos culturais e reconstruir a memória da nação.

Ainda hoje a questão das lutas pela independência, a guerra civil, os conflitos políticos e sociais são temas presentes no cinema africano. É o caso do cineasta angolano Zezé Gamboa que, no filme Herói (2004) retrata, por meio do personagem principal – Vitório – o soldado que regressa a Luanda mutilado pela explosão de uma mina.Desativado do exército, vagueia nas ruas em busca de trabalho e melhores condições de vida. O drama é compartilhado com as histórias de três mulheres que vivenciam os conflitos políticos, o papel social da mulher e as diferenças sociais. Duas delas procuram entes desaparecidos na guerra. Bárbara o filho e, Manu, o pai. Joana, a terceira personagem feminina, acredita na Angola mais justa e humanitária, expressando a esperança de reconstruir o país. Este filme recebeu mais de 19 prêmios internacionais: Festival Sundance, nos E. U. (2005); Nantes e Cannes , na França; 19 Festival Panafricano de Cinema em Burkina Faso, são exemplos.

O Grande Kilapy é o novo filme de Zezé Gamboa, baseado em acontecimentos reais do período colonial, entre 1960-1970 e o personagem principal é um playboy que desvia recursos do Estado para manter vícios.

Maria João Ganga é outra cineasta angolana que conquistou prêmios em festivais de cinema com o filme A cidade vazia (2004). A questão da guerra novamente é destacada. Ndala é o personagem principal. Orfão do Bié, onde a guerra existi, consegue chegar a Luanda e torna-se um menino de rua, convivendo com o mundo do crime e sendo morto por bandidos. Este filme, ao retratar a cidade de Luanda do início dos anos noventa, aproxima-se da temática da violência urbana, tema comum em filmes de outros países e revelador da gravidade de atos violentos, principalmente entre jovens, na sociedade atual.

Outro filme angolano recente é Comboio de Canhoca (2004) de Orlando Fortunado que também centra-se na guerra ao apresentar a luta pela sobrevivência de angolanos detidos pelas autoridades coloniais portuguesas em Malange e perdidos durante a viagem de comboio para Luanda.

No que se refere a produção cinematográfica de Moçambique, existem pontos comuns com a de Angola quanto ao fato do cinema ser um meio importante de recuperar a história do país. Isabel Noronha em O Crocodilo apresenta a vida do artista plástico Malangatana, por meio de histórias contadas pelo próprio artista, trazendo para a atualidade, os costumes e as crenças antigas, pertencentes a cultura moçambicana. No filme Trilogia das Novas Famílias, a cineasta chama a atenção para um fato que está desestruturando e rompendo com o sistema familiar e social não apenas em Moçambique, como em toda a África e demais países que é a proliferação da AIDS/CIDA. Este filme recebeu prêmios pela relevância e atualidade do tema.

Licínio Azevedo, embora tenha nascido no Brasil, está em Moçambique desde a luta pela independência nos anos 70. Jornalista gaúcho participou de filmagens para recuperar os registros históricos e colaborar na reconstrução do país. Desde então tem sido responsável por documentários e filmes relevantes sobre Moçambique. O filme O Grande Bazar (2006) tem como cenário o mercado da capital de Moçambique, local onde tudo acontece, representando o cotidiano dos habitantes da cidade, principalmente das camadas populares. Tudo se vende, tudo se troca. Conta a história de um menino, Paito, que ajuda sustentar a família e é roubado. O medo de chegar sem o dinheiro em casa é o motivo para viver no mercado buscando trabalho. Vagando dia e noite no mercado sem conseguir emprego, o contato com outros meninos de rua, acostumados com o roubo e ao furto, principalmente com Xano, traz complicações para a sua vida, metendo-se em situações de risco e violência. Este filme aborda aspectos comuns de várias cidades e em diversos países: a violência urbana, os meninos de rua, crianças e jovens em situação de risco, o desemprego, a desestruturação familiar e social. Recebeu vários prêmios em Festivais como o Festival de Cinema da África em Angers, França.

Hóspedes da Noite é o mais recente filme de Licínio Azevedo. O cenário é o Grande Hotel que foi o maior hotel de Moçambique durante o período colonial e atualmente está completamente abandonado sendo local de moradia para mais de 3000 pessoas desabrigadas. Trazendo a memória do que foi o apogeu do hotel, centraliza-se no presente, mostrando a vida cotidiana dos atuais " hóspedes", famílias e pessoas que ali habitam sem condições de infra estrutura e que fazem do local, a sua moradia, o seu lar. A questão da moradia abordada pelo cineasta é universal. No Brasil o problema dos "sem teto" e a ocupação de espaços vazios sem condições de habitação é recorrente em várias cidades, demonstrando a degradação das condições de vida.

4. Considerações finais

Neste trabalho buscamos apresentar um breve mapeamento do cinema africano da atualidade no sentido de mostrar aspectos comuns e as diversidades culturais. Observa-se que em vários países está ocorrendo uma nova fase para o cinema com a produção de filmes que, ao mesmo tempo em que recuperam as particularidades da sua cultura, o modo de vida de seus habitantes e os fatos marcantes da história local , retratam as questões da atualidade, presentes em qualquer outro país e continente. O desemprego, a moradia, a desestruturação dos laços familiares, a violência contra a mulher, às crianças e os jovens, as discriminações raciais, sociais e de gênero, as desigualdades sociais, a busca de identidade e o respeito às diferenças, são temas comuns.

Destaca-se a necessidade de maior intercâmbio entre países no sentido de estimular e incentivar a produção cinematográfica africana, carente de recursos, de mão de obra especializada e de reconhecimento.

O estudo ainda está em fase de desenvolvimento buscando informações de cineastas e de filmes nos países africanos, principalmente os de língua portuguesa pela afinidade colonial e linguística com o Brasil.

A imagem na realidade cultural do pós-modernismo

João Valente Aguiar
Universidade do Porto
joaovalenteaguiar@gmail.com

Resumo: Neste ensaio tem-se como objectivo primordial procurar fornecer pistas acerca da inserção da imagem na *configuração cultural* do pós-modernismo. Ao mesmo tempo, dá-se espaço a uma breve digressão em torno da relação entre pós-modernismo e acumulação flexível, substrato matricial de onde emana o objecto de estudo em questão. O fetichismo da mercadoria – tendência intrínseca ao modo de produção capitalista – surge, paralelamente, como um outro vector essencial a partir do qual se conceptualizam as teses desenvolvidas acerca da *transmutação imagética*, do *primado da imagem* e do *efeito de desmaterialização* instilado por aquela na percepção das relações sociais. Constitui-se, assim, uma cadeia conceptual com o propósito de interligar fenómenos e processos sociais apenas aparentemente dispersos entre si, como a organização da base produtiva do capitalismo, a realidade cultural deste último e o posicionamento da imagem dentro de todo esse enquadramento mais vasto. De um ponto de vista epistemológico, sublinhe-se ainda que o trabalho teórico empreendido aponta para uma problematização da relação entre os domínios material e simbólico.
Palavras-chave: Imagem; pós-modernismo; cultura; acumulação flexível

"*Uma imagem vale mais do que mil palavras*"
Ditado popular

Introdução

Nos últimos decénios verificou-se o surgimento de novos objectos de estudo nas Ciências Sociais, particularmente na Sociologia. Uma das áreas temáticas que tem recebido mais problematizações teóricas é, sem dúvida, todo um leque de eixos concêntricos em torno da chamada «condição pós-moderna» (Lyotard, 1984). Alvo de constantes debates e recorrentes polémicas, a discussão focalizada nesta matéria tem resultado em efeitos mais ou menos apreensíveis no próprio desenvolvimento conceptual dos quadros teóricos existentes. Nesse capítulo, o marxismo não parece ter passado indiferente à vaga teórica detonada pelos debates acerca do pós-modernismo.

De facto, nas últimas duas décadas assiste-se a uma certa reavaliação da teoria marxista relativamente ao(s) fenómeno(s) do pós-modernismo. Depois de uma fase inicial marcada por um certo cepticismo ou pela rejeição pura e simples desta questão, a partir da segunda metade da década de 80 foram vários os teóricos de recorte marxista que enveredaram por uma linha de *reequacionamento* desta problemática. Nesse sentido, as obras de Fredric Jameson (1993), David Harvey (1990), Alex Callinicos (1990), Perry Anderson (1998) ou Terry Eagleton (1996), entre outras, avultaram como uma realocação global de recursos teóricos no seio do marxismo. Apesar dos avanços registados, toda a redefinição conceptual encetada por estes autores ainda se encontra num estado de incompletude. Ao mesmo tempo, persistem, se bem que de forma mais residual, concepções de absoluta marginalização do tema ou que compreendem o pós-modernismo como uma mera moda intelectual passageira. Ressalte-se o exemplo paradigmático de Ellen Meiksins Wood. Esta historiadora norte-americana diz-se inclinada a considerar o pós-modernismo «não tanto como uma condição *histórica* correspondendo a um período do capitalismo mas como uma condição psicológica correspondente a um período da biografia da *intelligentsia* de esquerda do Ocidente» (Wood, 1998, p.40). Para a autora, pós-modernismo rimaria com modismo, portanto, esta seria uma área de estudo a desprezar pelo marxismo. Tal não é a linha de abordagem enunciada neste ensaio.

Com efeito, o nosso propósito central será o de procurar conceptualizar o pós-modernismo como uma *realidade cultural* do capitalismo neoliberal a partir da contribuição de alguns dos autores supra-citados e discernir o lugar e o papel da *imagem* em todo esse domínio. Por outras palavras, a abordagem empreendida centrar-se-á explicitamente nas transformações sociais e culturais mais expressivas que ocorreram nos últimos trinta anos e como estas afectaram e foram simultaneamente afectadas pela imagem.

Cultura, pós-modernismo e capitalismo neoliberal[1]

Precedente à abordagem da especificidade do *pós-modernismo enquanto realidade cultural*, assume relevância apreciar analiticamente a inter-relação entre a mudança económica e a mudança cultural operadas nas pretéritas décadas. Dos autores elencados acima, ressalta, em primeiro lugar, o nome de David Harvey. No respeitante ao estudo do modo como as relações económicas capitalistas se têm vindo a articular com os «campos de produção cultural» (Bourdieu, 2001, p.37), este geógrafo britânico fornece pistas que importa reter. Começando por citar a renomada publicação de arquitectura sedeada na

[1] Embora o pós-modernismo seja uma realidade cultural, ou seja, onde a transformação dos modos de percepção e de atribuição de significado é mais intensa, tal não é sinónimo de uma unidimensionalidade cultural. Por outras palavras, a mudança cultural – como qualquer tipo de mudança económica ou política – nunca deriva exclusivamente de factores aleatórios ou isolados. A interacção entre modificações estruturais na economia e na política e os movimentos de aceleração/desaceleração da História, reivindicam uma causalidade a não desprezar. Daí que esta secção surja sobretudo como uma contextualização histórica e societal global prévia à abordagem do universo cultural do pós-modernismo, e com particular incidência nas suas expressões ao nível da imagem.

Universidade de Nova Iorque (a revista *Précis 6*), percebe-se um reconhecimento de que a «cultura da sociedade capitalista avançada sofreu uma mudança profunda nas *estruturas de sentido*» (apud Harvey, 1990, p.39), isto é, a produção de subjectividade humana e social sofreu uma reconfiguração apreciável no quadro de dinamismo que caracteriza as sociedades contemporâneas. Paralelamente, o próprio Harvey pronuncia-se, genericamente, na mesma direcção: «existe algum tipo de *relação necessária* entre o ascenso das formas culturais pós-modernistas e a emergência de modos mais flexíveis de acumulação de capital» (Harvey, 1990, p.vii) [itálicos nossos].

Nesse sentido, assumindo que a mudança cultural e a mudança económica se interpenetram, David Harvey desenha a trajectória histórica da evolução das economias capitalistas nos países centrais do sistema-mundo (Wallerstein, 1990). Sem sermos exaustivos saliente-se, num primeiro momento, o papel que o autor consagra, por um lado, ao corte que o regime de acumulação[2] da acumulação flexível representa relativamente ao fordismo. A falência do modelo fordista-keynesiano, perspectivado em suas dimensões económicas, políticas e culturais, inaugurou um período de rápida mudança, fluxos e incertezas ao nível da implementação de «novos sistemas de produção e de marketing», «processos de trabalho e mercados mais flexíveis», bem como uma mais marcada «mobilidade geográfica e rápidas alterações nas práticas de consumo» (Harvey, 1990, p. 124). Consumo tomado em *lato sensu*, abrangendo o consumo de bens económicos mas também a fruição cultural, portanto, acentuando a própria interpenetração entre ambos os tipos de consumo. Por outro lado, o paradigma da acumulação flexível adquire viabilidade económica apenas a partir do momento em que se desencadeia uma crise do fordismo[3] enquanto regime de acumulação. Para Harvey, o fordismo evidenciou como principais sinais de esgotamento económico, «a rigidez de longo termo e de larga escala dos investimentos de capital fixo nos sistemas de produção em massa» e as «rigidezes nos mercados, alocação e contratos de trabalho» (Harvey, 1990, p.142). Tal padrão global rigidez expressava-se, no plano macroeconómico, na elevação constante das taxas de inflação e de desemprego e na queda das taxas de crescimento económico: «o agregado global das taxas de crescimento económico fixava-se em cerca de 3,5% e nos conturbados anos 70 as taxas de crescimento caíram apenas para os 2,4%» (Harvey, 2005, p.154). Decorrente da necessidade que o capital transnacional tinha em superar esses condicionalismos, verificou-se a configuração de um novo regime de acumulação. Assim, a acumulação flexível iria assentar (e continua a assentar) na flexibilidade de «processos de trabalho, mercados de trabalho, produtos e padrões de consumo» (Harvey, 1990, p.147), podendo-se acrescentar ainda que «as estruturas do capitalismo estão a ser digitalizadas: desmaterializadas das estantes de ficheiros em bits electrónicos em redes globais de comunicação. Com isto, as operações das grandes empresas estão a ser drasticamente reorganizadas no espaço e no tempo» (Menzies, 1998, p.87).

Conquanto a acumulação flexível marque uma reorganização marcante da instância económica capitalista, o autor apresenta numa obra mais recente a tese, inspirada nos economistas franceses Gerard Dumenil e Dominique Levy (Dumenil e Levy, 2004), de que as políticas económicas neoliberais – manifestação e materialização dos pilares estruturantes da acumulação flexível na esfera política – mais do que terem sido bem sucedidos em «estimular a acumulação de capital» (Harvey, 2005, p.154), objectivaram desde o início «um projecto para atingir a *restauração do poder de classe*»[4] (Harvey, 2005, p.16) [itálicos nossos] do grande capital transnacional, em boa parte contrabalançado anteriormente pela pujante organização e capacidade de mobilização do movimento sindical europeu e por fortes movimentos de libertação nacional na periferia do sistema capitalista internacional. Por um lado, a queda das «taxas de crescimento de 1,4% e 1,1% nas décadas de 80 e 90 respectivamente» (Harvey, 2005, p.154) são um claro sintoma das dificuldades do capitalismo para relançar um novo e pujante ciclo de acumulação de capital. E por outro lado, o alargamento do fosso na distribuição da riqueza[5] fornecem dados que parecem sustentar a ideia que o neoliberalismo é mais eficaz em redefinir o sentido da apropriação do excedente

---

[2] Conceito com óbvia ressonância na teoria da regulação (Aglietta, 1979; Boyer, 1986).

[3] Um outro autor, de uma corrente teórica ligeiramente lateral à de Harvey, compartilha a mesma asserção acerca da crise do fordismo: «o fordismo como forma das relações de produção capitalistas correspondeu a uma dada fase de desenvolvimento das forças produtivas (a produção em massa, o trabalho em cadeia, o consumo de massa, o Estado-Providência). Actualmente está em crise: a produtividade do trabalho já não pode progredir nesta base, inclusive às vezes diminui. As novas tecnologias (informática e robotização, biotecnologia e espaço) impõem outras formas de organização do trabalho» (Amin, 1999, p.219). A crise do fordismo não representa, todavia, o seu desaparecimento absoluto. Certas características desse modelo continuam a persistir. As tarefas laborais em cadeias de restaurante fast-food (Ritzer, 1995) e em centrais de call-center (Nogueira, 2006, p.269-295) continuam a abarcar múltiplas propriedades típicas dos mecanismos de taylorização do trabalho, portanto, longe de romper liminarmente com o paradigma fordista de organização do trabalho.

[4] Não concordamos totalmente com o termo municiado por David Harvey. De facto, o grande capital transnacional nunca deixou de ser a classe (ou fracção de classe) dominante desde o final da Primeira Guerra Mundial nas sociedades ocidentais mais desenvolvidas economicamente. Do nosso ponto de vista, poder-se-ia afirmar que houve, de um lado, um reacerto no bloco no poder (Poulantzas, 1978, p.229-245) com a exacerbação do poder económico do capital financeiro e, de outro lado, a classe dominante como um todo, conseguiu detonar toda uma camisa-de-forças – direitos sociais, políticos e económicos conquistados pelas classes populares ao longo de décadas de mobilização e contestação social – desembocando num claro e objectivo fortalecimento do seu poder de classe. Isto é, da sua capacidade (ainda mais) hegemónica para determinar, nas suas linhas fundamentais, as orientações em termos de organização do Estado e de políticas económicas que mais correspondam ao seu interesse basilar de classe: elevar a taxa de lucro, acumular indefinidamente capital, converter o máximo possível de actividades sociais e recursos naturais em (novas) mercadorias.

[5] De acordo com Harvey, «o conjunto das 358 pessoas mais ricas é igual ao rendimento dos 45% da população mundial mais pobre, ou seja, 2,3 biliões de pessoas. As 200 pessoas mais ricas do mundo mais do que dobraram as suas posses de 1994 a 1998, para mais de um trilião de dólares. Os portfólios financeiros dos três maiores bilionários do mundo representam um volume de capital superior ao Produto Nacional Bruto (PNB) de todos os países menos desenvolvidos do mundo e dos seus 600 milhões de habitantes» (Harvey, 2005, p.35). Outros autores consideram que, «nunca o contraste das riquezas foi tão nítido como hoje: os rendimentos de 1 por cento da população mundial (menos de 50 milhões de pessoas) equivalem aos dos 2,7 mil milhões de pessoas mais pobres» (Achcar et al, 2003, p.48). Ou seja, um por cento da população mundial concentra e apropria um volume de capital semelhante ao de quase metade da humanidade. Boaventura Sousa Santos, com base em dados do Relatório do Programa para o Desenvolvimento das Nações Unidas de 2001, elenca factos que vão na mesma direcção: «mais de 1,2 biliões de pessoas (pouco menos que ¼ da população mundial) vivem na pobreza absoluta, ou seja, com um rendimento inferior a um dólar por dia e outros 2,8 biliões vivem apenas com o dobro desse rendimento» (Santos, 2001, p.39).

económico do que em incrementar vigorosamente o crescimento económico nos ramos directamente não-financeiros e em promover uma política económica inclusiva.

Harvey apresenta ainda duas proposições que diferenciam a sua perspectiva teórica da de vários outros autores não marxistas e tão diferentes como Scott Lash (Lash e Urry, 1987), Daniel Bell (Bell, 1976) ou Manuel Castells (Castells, 2005).

Em primeiro lugar, para David Harvey a «*acumulação flexível é ainda uma forma de capitalismo* pelo que se pode esperar a manutenção» e reprodução de «propriedades básicas» (Harvey, 1990, p.179-180) [itálicos nossos] desse modo de produção:

a) *a orientação do capitalismo para a expansão dos mercados*. Só a reprodução em escala alargada da acumulação e a busca incessante do lucro a partir da produção de valor, permitem a sustentação económica geral do sistema económico capitalista;
b) *o crescimento económico depende da exploração do trabalho em condições de assalariamento*. Apesar das transformações na relação salarial, da exponenciação de novas formas de regulação dos sistemas de emprego (trabalho temporário, contratos a termo certo, tele-trabalho, etc.) e da retracção do emprego industrial, o nervo central da «ordem da reprodução sociometabólica do capital (Meszaros, 2002, p.94) continua a depender do controlo do trabalho vivo no interior do processo de produção, em ordem a elevar a sua produtividade. É esta relação social que continua a orientar as várias modalidades de organização e/ou regulação do trabalho – toyotismo, democracia industrial, entre outros – que têm surgido desde a década de 70;
c) *a dinâmica tecnológica e organizacional do capitalismo mantém-se*. A introdução, aplicação e desenvolvimento de novas tecnologias da informação nos processos de produção e a contínua reconfiguração do arranjo organizacional da força de trabalho (da mais qualificada à mais desqualificada) no espaço laboral, decorre da importância e da necessidade que o modo de produção capitalista comporta em readequar constantemente a sua base sócio-técnica ao núcleo matricial da produção de mercadorias (materiais ou imateriais).

Em segundo lugar, Harvey enfatiza o papel dado ao recuo do movimento operário e sindical, bem como à ruptura institucional do "compromisso" capital-trabalho ao nível da regulação da contratação colectiva e da protecção social, como alterações facilitadoras para a introdução e difusão da acumulação flexível. As derrotas das lutas dos controladores aéreos norte-americanos em Agosto de 1981 e das greves dos mineiros ingleses em 1984/85, frente aos governos neoliberais de Ronald Reagan e de Margaret Thatcher respectivamente, constituem dois exemplos possíveis de como a perda de posições do movimento operário e sindical abriu espaço ao avanço de uma reconfiguração do regime de acumulação fordista. Consequentemente, para Harvey, a acumulação flexível está longe de corresponder a uma mera mudança sócio-económica derivada unilateralmente do desenvolvimento tecnológico[6].

Em suma, factores de ordem estrutural (económicos e tecnológicos) e da ordem das práticas colectivas (acção e movimentação das classes sociais existentes no mapa social e político) fornecem um quadro heuristicamente complexo e multifacetado acerca das mudanças económicas verificadas com a implementação da acumulação flexível.

Seguidamente, Harvey aprofunda a sua análise debruçando-se sobre a relação propriamente dita entre mudança económica e mudança cultural. Ou seja, o autor direcciona o fio condutor da sua cadeia argumentativa para a sucessão de fenómenos que se estabeleceram e estabilizaram no universo cultural. Com efeito, o pressuposto-chave enunciado por Harvey consubstancia-se na assunção de que o «pós-modernismo surgiu no meio de um clima de economia profundamente volatilizada, de construção e reposicionamento da imagem política e de uma nova formação das classes sociais» (Harvey, 1990, p.336). No fundo, interessa neste ponto do nosso trabalho, dar conta de «como dois diferentes regimes de acumulação e seus modos de regulação associados (materialização de hábitos culturais, motivações e estilos de representação) se articulam, mas em que cada um mantém um padrão distinto e relativamente coerente» (Harvey, 1990, p.338). Quer dizer, chamar a atenção para a interacção mudança económica/mudança cultural, e respectivas mutações (fordismo/acumulação flexível; modernismo/pós-modernismo) é o domínio de análise a que importa atender nesta fase. Na sequência disso, registe-se a articulação entre acumulação flexível e pós-modernismo e que se espelha na interpenetração e interligação entre tendências de diversificados matizes:

- «*Economia de larga expansão / empreendedorismo / individualismo*» (Harvey, 1990, p.340).
  A actual forma de organização capitalista das relações de produção enaltece os valores do empreendedorismo empresarial e a concorrência entre os recursos humanos (entre o factor produtivo trabalho), acabando por instigar a profusão do individualismo e de comportamentos egotistas por parte dos agentes sociais.
- «*Deslocalização de unidades produtivas / desconcentração geográfica da actividade industrial / contraurbanização e gentrificação das cidades*» (idem).

[6] Observe-se neste campo a crítica pertinente de Boaventura Sousa Santos a Castells. O sociólogo português começa por chamar a atenção para uma das fontes de enviesamento mais frequentes nas abordagens da teoria social do *mainstream*: a «falácia do determinismo» (Santos, 2001, p.56). Esta assume que a globalização neoliberal seria «um processo espontâneo, automático, inelutável e irreversível» (idem). Ora, para Castells a globalização seria, nas palavras do autor português, «o resultado inelutável da revolução nas tecnologias da informação». Boaventura Sousa Santos considera que o erro em que cai Castells tem a ver com o movimento teórico que este opera ao «transformar as causas da globalização em efeitos da globalização» (idem). A mais relevante contribuição de Sousa Santos reside na importância que o autor atribui ao factor político na dinamização dos processos económicos e sociais adstritos à acumulação flexível: «a globalização resulta, de facto, de um conjunto de decisões políticas identificadas no tempo e na autoria», chamando a atenção para o exemplo do Consenso de Washington, designação criada por John Williamson em 1989, para dar conta da agenda unânime de políticas e orientações tomadas e defendidas pelo FMI, pelo Banco Mundial e pelo Departamento do Tesouro dos EUA.

A «reestruturação produtiva» (Antunes, 2006, p.18) da base material (tecnológica e organizacional) do capitalismo, bem como a elevação da produtividade na indústria e a correlativa expansão do sector dos serviços nos Estados centrais da economia-mundo, todos estes factores induziram a deslocação de inúmeras unidades produtivas situadas nas faixas envolventes das grandes metrópoles deste segmento da economia-mundo para países da periferia, da semiperiferia ou para regiões de industrialização difusa. Por seu turno, registou-se uma desconcentração geográfica das unidades industriais. Por arrasto, o rearranjo interno do tecido urbano sofreu pressões para um tendencial processo de *gentrificação*.

- «*Poder financeiro / neoliberalização das políticas estatais / profusão do número de indivíduos sem-abrigo*» (Harvey, 1990, p.340).
  A hegemonia económica do capital financeiro acelerou o processo de desvinculação do Estado relativamente a toda uma série de serviços públicos nas áreas da saúde, educação, segurança social, entre outros. Precedentemente, o Estado-Providência perdeu, parcial ou totalmente, o tecido empresarial de que era o principal ou, mais raramente, o único detentor (telecomunicações, electricidade, transportes, indústria química, indústria automóvel, siderurgia, bancos, etc.). O Estado deixou de ser visto como um regulador económico e como vasto orientador geral de políticas públicas de combate e/ou correcção de fenómenos de pobreza e de desigualdades sociais. As visões assistencialistas do Estado tornaram-se dominantes junto da generalidade dos partidos políticos do chamado "arco governativo". Por conseguinte, esta nova reorientação das políticas sociais não tem conseguido combater novas (e velhas) formas de pobreza e exclusão social.
- «*Desindustrialização e falência da estrutura técnica fordista / tecnologias electrónica e digital / financeirização / volatilidade dos capitais / indeterminação*» (Harvey, 1990, p.341).
  A crise do fordismo e de toda a sua ossatura técnica baseada na estandardização e desqualificação absoluta das tarefas produtivas que, por sua vez, assentava na «separação entre concepção e execução» (Braverman, 1974, p.124), abriu portas à penetração de novas tecnologias. Novas tecnologias onde a digitalização da informação assume especial relevo. Ora, o desenvolvimento e aplicação massiva das novas tecnologias da informação e da comunicação permitiu um apreciável crescimento do volume de transacções nos mercados financeiros de todo o mundo. Tal circulação frenética e desordenada de capitais e títulos bolsistas cria, no cidadão comum, sentimentos de indeterminação acerca dos processos sociais e económicos que subjazem a essa lógica de financeirização da economia.
- «*Reprodução social e económica / valorização e desvalorização do capital / consumo e moda(s) / efemeridade*» (Harvey, 1990, p.341).
  Os processos de reprodução das estruturas sociais do capitalismo obedecem, entre outros aspectos, à necessidade contínua que o sistema económico tem em incrementar o volume de valor económico produzido e, posteriormente, realizado. A elevação da produtividade e a aceleração da velocidade de rotação do capital – visível na obsolescência[7] crescente das várias mercadorias – reduzem o tempo de duração dos ciclos económicos de crescimento, estagnação e recessão. A necessidade de valorizar massas crescentes de capital em períodos de tempo cada vez mais curtos torna-se cada vez mais aguda, sob pena de não se realizar um volume de valor suficiente para revigorar o investimento produtivo. Para responder a estas dificuldades, o mundo empresarial tem apostado na criação de segmentos de mercado crescentemente especializados e individualizados como forma de elevar os níveis de consumo e consequente renovação do *stock* de mercadorias. A constante replicação dos desejos de consumo fomenta a efemeridade de modas, de padrões de consumo, de produtos e, consequentemente, de estilos de vida.

Entretanto, um outro cientista social marxista, Fredric Jameson, desenvolveu um arsenal teórico sobre a mesma problemática. Dado um conjunto alargado de ponte(o)s comuns entre os dois autores, retratar-se-á apenas o que distingue um do outro, ou seja, as contribuições mais relevantes de cada um dos autores. Enquanto Harvey fixa a sua percepção científica na ponte entre as alterações económicas e a readequação das instâncias culturais, Jameson concentra esforços na especificidade cultural do pós-modernismo *no seio* das formações sociais capitalistas. Não que David Harvey omita os fundamentos culturais típicos do pós-modernismo. Na realidade, Harvey reivindica uma diferente mas não descoincidente janela de visão sobre um mesmo problema, propugnando uma postura analítica enquadrada em volta dos vasos comunicantes entre cultura (pós-modernismo) e economia (neoliberalismo). Por seu turno, Jameson, no seu universo teórico, toma tal conjunto de mediações quase como que por adquirido e assimilado – *taken for granted*, para utilizar a expressão de Garfinkel (Garfinkel, 1984) –, privilegiando um campo de indagação teórica *preferencialmente* limitado aos traços imanentes do pós-modernismo como «lógica cultural do capitalismo tardio» (Jameson, 1993). Em poucas palavras, Jameson afirmará, de um modo inequivocamente explícito, a tese do *pós-modernismo como força cultural dominante na era da acumulação flexível/capitalismo tardio*. Rejeitando que toda a vida cultural se esgote no pós-modernismo, o autor sustenta a asserção de que «o pós-moderno é o campo de forças em que os diferentes tipos de impulsos culturais fazem o seu caminho» (Jameson,

[7] Istvan Meszaros denominou este processo de taxa de utilização decrescente das mercadorias no capitalismo, enfocando o facto de neste modo de produção se ter verificado uma passagem de uma tendência de «maximização da vida útil das mercadorias» para «o triunfo da produção generalizada de desperdício» (Meszaros, 2002, p. 634, 639-642).

1993, p.6). Ao longo de toda a sua obra, Jameson irá regressar a este item, reforçando a ideia que a hegemonia cultural[8] do pós-modernismo releva para a «possibilidade de recodificar vastas quantidades de discursos pré-existentes (noutras linguagens) num novo código» (Jameson, 1993, p.395). Hegemonia cultural que não depende de dispositivos de coerção física, nem de puras e inevitáveis imposições normativas, mas onde a «conquista da hegemonia discursiva» nas diversas linguagens do espaço social – linguagem quotidiana, linguagem política, linguagem mediática, linguagem publicitária, linguagem académica e científica – é sistematicamente produto de «lutas discursivas» (Jameson, 1993, p.207) entre agentes, grupos e classes sociais. A presença de focos de conflito social no plano do discurso é evocada por Octávio Ianni:

> «A visão do mundo delineada na língua não é isenta de tenções, hiatos ou contradições, já que leva consigo algo ou muito do jogo das forças sociais, compreendendo disparidades e desigualdades. Em geral, a visão do mundo predominante em dada língua e em dada época pouco expressa do que se pode considerar a perspectiva de grupos sociais e classes sociais subalternos. Os subalternos, para se manifestarem e revelarem as suas visões alternativas ou não, precisam apropriar-se não só das formas mas também dos segredos da linguagem dominante» (Ianni, 1999, p.52).

Por conseguinte, o discurso, a palavra, o símbolo, a imagem, são alguns dos vértices do polígono social global em disputa pelos vários grupos sociais que se movimentam na paisagem social.

O pós-modernismo será, nesse âmbito, perspectivado como uma bateria ideológico-cultural que não é um derivado ou uma colagem da acumulação flexível na esfera cultural, mas é uma entidade relativamente autónoma, integrada na estrutura global do modo de produção capitalista. Nomeadamente, na forma como este se configura actualmente na sua globalidade económica, política *e* cultural. A assunção do pós-modernismo como a lógica cultural dominante na recente fase de desenvolvimento do capitalismo é particularmente bem trabalhada por Fredric Jameson aquando da sua reflexão sobre a cultura do simulacro. Esta alarga a sua expressividade a partir do momento em que na sociedade «o valor de troca se tenha generalizado a tal ponto em que a memória do valor de uso é obliterada» (Jameson, 1993, p.18), isto é, esfuma-se do horizonte de significados dos agentes sociais. Melhor dizendo, quando o valor de uso – ou seja, as utilidades e necessidades sociais – é determinado menos pela subjectividade simbólica dos agentes sociais mas mais pela inscrição de bens e serviços (culturais ou outros) no *core* da valorização do capital, a cultura do simulacro adquire vitalidade. A dialogia entre objecto e sujeito é não apenas revertida (vd. *Infra*. Secção sobre o fetichismo da mercadoria), como a percepção e a avaliação simbólica (colectiva, grupal ou individual) do objecto (no capitalismo, uma qualquer mercadoria) deixa de depender da *instrumentalidade* que este tem para aquele. O sujeito passa a consumir o objecto em ordem a rentabilizar a propriedade comum a todos os objectos-mercadoria: a reprodução incessante e desejavelmente crescente do volume de capital. O valor de uso mais do que apenas subsumido ao valor de troca é produzido por este último. A cultura do simulacro é, assim, um *desdobramento* da realidade cultural do pós-modernismo e que, como se evidenciará pela leitura da próxima secção, compartilha pontos comuns com o fetichismo da mercadoria. Por outro lado, a cultura do simulacro típica do pós-modernismo agrava a inversão entre sujeito e objecto no capitalismo, na medida em que resguarda essa inversão, não a assumindo facticamente. A este título, a imagem pós-modernista terá um papel relevante, asseverando-se como potente executor (e motor) da cultura do simulacro em toda a esfera cultural.

Deste enfoque mais genérico emerge a analogia exemplificativa introduzida por Jameson a propósito da relação entre os media e o mercado. Mediação entre estas duas instituições sociais que dão conta de uma efectivação (mais) concreta da cultura do simulacro. O grau de autonomia conferido à instância cultural encontra-se patente quando o autor reitera que a analogia entre essas duas instituições sociais não tem que ver com o facto de «os media serem ou funcionarem» *exclusivamente* «como um mercado» (Jameson, 1993, p.275). Ao inverso, os media e o mercado pontificam como a articulação inter-estrutural entre cultura e economia na medida em que ambos, de um lado, comportam características estruturais próprias e, de outro lado, partilham um princípio de acção idêntico: tanto o mercado como os media adquirem eficácia legitimadora por via da cisão entre o seu «conceito (ou ideia Platónica)» (idem) e a sua realidade efectiva. Jameson chama a atenção do leitor para o facto de os meios de comunicação social oferecerem programas que «no seu conteúdo e ordenação não têm qualquer escolha mas cuja selecção é posteriormente rebaptizada de 'livre escolha'» (idem).

Sucintamente, os media agregam um conjunto de veículos tecnológicos de transmissão de conteúdos (informativos, lúdicos, desportivos, políticos, históricos, publicitários). Segundo o argumento de Jameson, a produção e difusão desses conteúdos passa objectiva e necessariamente pelo crivo das redacções e/ou direcções dos vários meios de comunicação social antes de contactarem com os vários públicos. Ora, a secreção ideológica que os media subscrevem, fomenta um discurso em que a transparência, a absoluta imparcialidade e a busca da "verdade" dos factos, seriam os *únicos* propósitos implícitos e explícitos dos meios de comunicação social. Em consonância, este discurso convive com uma noção que defende que o receptor de conteúdos estaria numa posição de livre, racional e transparente escolha. Escolha que se transmutaria em determinação substantiva do funcionamento e da selecção de temas e formatos adoptados pelos media. Todavia, este discurso ideológico oblitera três facetas do problema: a) a "escolha" dos consumidores de produtos dos meios de comunicação social

[8] «Descrever o *pós-modernismo* em termos de hegemonia cultural não passa por sugerir uma massiva e uniforme homogeneidade cultural no campo social mas precisamente ter a noção da *sua coexistência com outras forças resistentes e heterogéneas e da sua vocação para as dominar e incorporar*» (Jameson, 1993, p.159) [itálicos nossos]. Sente-se aqui uma proximidade evidente com o conceito gramsciano de hegemonia: «a hegemonia pressupõe que se tomem em atenção os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais se exerce essa mesma hegemonia e que um certo equilíbrio e compromisso deve ser formado» (Gramsci, 1978, p.161) entre múltiplas forças em tensão recíproca. Conserve-se a lógica de que a hegemonia – cultural ou outra – não se exerce de forma unívoca e que ela é possível na exacta medida em que se baseia num sistema de compromissos e numa rede de relações que amarra as concepções não hegemónicas a determinados desígnios dominantes.

também parece ser limitada pela *oferta* que os vários media apresentam aos públicos; b) a produção dos conteúdos dos media recolhe, em variadas ocasiões, matéria-prima da vida quotidiana dos agentes sociais, sob a qual irá retrabalhar. Contudo, tal facto não implica obrigatoriamente que sejam os públicos receptores a *produzir primordialmente* os conteúdos dos media; c) a construção da(s) subjectividade(s) do(s) público(s) não espelha limpidamente os traços característicos do *homo economicus* apregoado fundamentalmente pelas teorias neoclássicas e da escolha racional. Na verdade, os públicos não são entidades construídas mas em construção. Quer dizer, as disposições subjectivas dos diferentes e diversificados públicos e agentes sociais são, em boa parte, produzidas pelo impacto que os media inscrevem no seu substrato. Assim, a fundamentação do *gosto* obedece a uma leitura sociológica que avalize o papel do universo ideológico-cultural transmitido pelos media na produção/construção das ditas escolhas dos públicos.

Por conseguinte, a uma visão que aplica mecanicamente os preceitos neoclássicos sobre o mercado à esfera dos media, contrapõe-se uma plataforma teórica (Jameson) que apresenta os media como um campo de produção balizadas por relações desiguais, hierárquicas e conflituais de poder, permeado por uma *capa ideológica* (e não como o corpo) representativa do paradigma neoclássico. Capa ideológica legitimadora, mas não produtora do campo dos media. Em suma, a cultura do simulacro, permeia a analogia entre o mercado e os media, fundamentando um arquétipo de liberdade absoluta dos indivíduos, quando, na realidade, perduram, na estruturação da vivência dos agentes sociais em relação a essas duas instituições sociais, constrangimentos decorrentes da matriz económica e cultural que os sustenta.

Estes são alguns dos eixos ilustrativos da forma como Jameson concebe e «teoriza a lógica específica da produção cultural do terceiro estádio» (Jameson, 1993, p.400) do capitalismo. O novo solo simbólico-significacional da cultura do simulacro, um dos desdobramentos da realidade cultural do pós-modernismo, relaciona-se intimamente com o fetichismo da mercadoria. A complementaridade entre ambos soldará a plataforma giratória entre as estruturas económica e cultural, tarefa teórica intermédia (e intermediária), e prévia ao aprofundamento da vertente especificamente imagética.

O fetichismo da mercadoria

Pelo que temos vindo a expor acerca do pós-modernismo e respectivos nós relacionais entre cultura e economia, parece-nos oportuno repescar algumas das mais fecundas contribuições de Karl Marx acerca do fetichismo da mercadoria. Fetichismo da mercadoria que constrói um elo de ligação a não desprezar entre as instâncias económica e cultural tanto no maior nível de abstracção – o modo de produção capitalista – como num plano de elevada concreção histórica – o actual período de desenvolvimento histórico do capitalismo que articula o regime de acumulação da *acumulação flexível* com a *realidade cultural do pós-modernismo*.

Do ponto de vista de Marx, a mercadoria é «a forma económica celular» (Marx, 1990, p.6) do metabolismo económico capitalista. Um dos factos mais "misteriosos" e intrincados da vida económica contemporânea reside na forma como as mercadorias se trocam no mercado capitalista. Ultrapassada a troca por géneros, que fundamento social e económico justifica a troca monetária como *expressão quantitativa* do intercâmbio mercantil? Segundo Marx, não são propriedades físicas (o volume, o peso, a forma) ou sequer necessidades e utilidades sociais de cada mercadoria que permitem a troca de mercadorias. Na verdade, o capital-dinheiro medeia a troca de mercadorias, na exacta medida em que estas comportam um conteúdo comum extrasensorial passível de ser quantificado a *posteriori*: a substância do valor. Segundo o economista brasileiro Reinaldo Carcanholo, o valor «é resultado da existência de certo tipo de relações sociais de produção entre os produtores, de relações mercantis de produção que se expressam nas coisas, como um qualidade social destas: como valor» (Carcanholo, 2002, p.11), com a sua *substância*. Por sua vez, esta última, nas palavras de Marx, implica que a «igualdade de trabalhos humanos diversos só pode consistir numa abstracção da sua real desigualdade, na redução do carácter comum que eles possuem como dispêndio de força de trabalho humano, de *trabalho humano em abstrato*[9]» (Marx, 1990, p. 89) [itálicos nossos]. Trabalho abstracto produtor de valor que opera como nivelador das trocas mercantis, em detrimento pelas propriedades específicas e subjectivas de cada mercadoria. Portanto, a coagulação objectiva de trabalho humano indiferenciado[10] numa mercadoria está, assim, na base da estruturação da vida económica, onde a passagem da actividade-trabalho (abstracto) para o objecto mercadoria-valor, coincide com o mecanismo de apropriação do excedente económico pelos proprietários de capital. Por conseguinte, os produtores assalariados – trabalhadores produtivos e trabalhadores

[9] Para Marx, o trabalho no capitalismo agrupa duas modalidades distintas, com poder de determinação por parte de uma delas, isto é, do trabalho abstracto sobre o trabalho concreto. Este é definido partindo do pressuposto de que «todo o trabalho *é dispêndio de força de trabalho humana de uma forma particular e com um fim determinado*, e nesta qualidade de *trabalho útil concreto* produz valores de uso» (Marx, 1990, p.58) [itálicos nossos]. Portanto, o trabalho é aqui identificado como actividade transformadora da natureza e que tem postulado as suas propriedades particulares como um ingrediente basilar na sua constituição. É uma modalidade de trabalho transversal a todos os modos de produção. Pelo contrário, o trabalho abstracto é específico do capitalismo. No fundo, é uma forma *particular* de trabalho que sobrepuja o tecido social e económico no modo de produção capitalista e se assume como um *balizador universal da dinâmica produtora de riqueza* – no capitalismo, sob a forma de mercadorias – através da redução de todo e qualquer trabalho concreto a trabalho indiferenciado e contável pela métrica "tempo socialmente necessário". Por essa razão, o trabalho abstracto – produto da cisão produtores/meios de produção – é «dispêndio da força de trabalho humano no sentido fisiológico, e nesta qualidade de trabalho humano igual ou *trabalho humano em abstracto* ele *forma o valor das mercadorias*» (idem).

[10] Trabalho indiferenciado no sentido em que as propriedades particulares e subjectivas da execução de uma actividade-trabalho não têm qualquer significado nas trocas estritamente económicas. Assim, o que comanda o modo como os homens organizam a utilização, manuseio e optimização dos recursos disponíveis não é o seu repertório diversificado de necessidades humanas. Ao inverso, a redução de tudo o que é particular, criativo, específico de um determinado tipo de trabalho concreto a uma quantificação completa de toda a actividade produtiva, é o reflexo da cisão trabalhadores/meios de produção, consequentemente, da desapropriação do trabalho e dos produtos de trabalho para a posse da burguesia, a classe que, no seu conjunto, se constituiu como economicamente dominante no modo de produção capitalista.

improdutivos[11] – só voltarão a tomar contacto com o conjunto social total de mercadorias produzidas por si em todas as unidades produtivas, no momento da troca. Tal fenómeno torna opaco o significado nuclear do trabalho assalariado: a apropriação do valor gerado pelos trabalhadores na sua actividade-trabalho por parte da classe social (e suas múltiplas fracções) detentora dos meios de produção e do poder de direcção e gestão do processo económico global. Em termos de efeitos de cognição social colectiva, as mercadorias assomam perante os seus produtores como «*figuras autónomas dotadas de vida própria e estando em relação entre si próprias e com os homens*» (Marx, 1990, p.88) [itálicos nossos]. Explicitando, a mercadoria circula no mercado, apresentando-se como que descartada das relações sociais de produção que tornaram possível a sua *essência* de objecto (material ou imaterial) portador de valor económico e, ao mesmo tempo, com um «carácter de feitiço» (idem), com uma camada ideológica envolvente.

Desse modo, o ofuscamento das raízes sociais da mercadoria através do seu fetichismo, evidencia um tópico de análise a reter. As representações mentais, as estruturas subjectivas derivadas do fetichismo da mercadoria não só demonstram, por um lado, que o universo cultural-ideológico-simbólico não é inseparável do metabolismo económico, nem uma estr(e)ita excrescência adornadora da mercadoria. Por outro lado, tais dimensões de codificação das percepções e comportamentos sociais impõem à mercadoria a sua exterioridade fenoménica, com notáveis impactos ao nível, por exemplo, da maior ou menor eficácia na indução de padrões de consumo de uma dada mercadoria. Correlativamente, inscrevem-se novos sulcos na própria teia que sustenta as interacções e os relacionamentos (macro e micro) entre os agentes sociais.

Nas palavras de Marx, o *universo relacional* na esfera económica entre produtores e apropriadores de excedente económico – e (inter)mediados pela manipulação de instrumentos de produção – é soldado por uma carapaça ideológico-simbólica que tem como predicados «relações coisais entre as pessoas» e «relações sociais entre as coisas» (Marx, 1990, p.89). Longe de se poder reduzir o raciocínio de Marx a um jogo de palavras, afigura-se teoricamente útil iluminar um pouco esta última fundamentação teórica de Marx. Em termos muito simples, o sujeito (humano) transforma-se em objecto (para a valorização do capital). Em paralelo, o objecto (capital-mercadoria) consubstancia-se em sujeito social (vd. Supra – produção do valor de uso pelo valor de troca), em função do qual a subjectividade humana se vai redefinindo e as *estruturas culturais*, apenas para mencionar estas, *vão amarrando a sua lógica interna de produção de sentido*[12] *ao nomos*[13] d*o campo económico: a acumulação de capital*. Inspirados por este conjunto de asserções de Karl Marx chegaremos a uma definição que se situa ao nível da percepção dos agentes sociais relativamente ao território específico de produção da mercadoria. Definição que levará como termo de classificação a expressão de *transmutação imagética*. *Transmutação*, no sentido em que o movimento de *inversão* dos elementos constitutivos dos pólos da relação entre os produtores assalariados e a mercadoria, não substantiva *somente* uma transformação de uma qualidade na outra – o objecto em sujeito e o sujeito em objecto. Adicionalmente, o fetichismo da mercadoria imprime dinâmicas no plano da subjectivação humana e social (portanto, cultural) que, por sua acção, induzem uma imbricação de uma realidade simbólica na realidade material propriamente dita. Ou seja, às relações de produção, portanto, à base social material da produção capitalista, acrescenta-se, de modo constitutivamente inseparável, um véu ideológico-significacional que converte no plano ideativo a mercadoria num sujeito social, no sujeito-matriz, se bem que não único, de amplos comportamentos humanos na esfera cultural e do consumo. A classificação de *imagética* a este processo procura evidenciar, como o próprio adjectivo aponta, o papel da imagem, do universo visual para a composição dos significados sociais e individuais que o fetichismo da mercadoria contribui e instila. De facto, o véu ideológico consubstanciado no e pelo fetichismo da mercadoria, redimensiona a perspectiva de apreensão simbólica dos agentes sociais acerca do metabolismo económico. Uma das vias mais potentes de efectivação do fetichismo da mercadoria passa – também – pela sua dimensão visual. No respeitante a esta, o fetichismo da mercadoria, em parelha com a cultura do simulacro, potencia o desenvolvimento de uma série de tendências sociais por parte da imagem no pós-modernismo. Defendemos, pois, que o fetichismo da mercadoria mais do que uma lógica das sensações vistas no seu geral, e um mediador entre diferentes tabuleiros sociais – como as relações de produção assentes no trabalho assalariado, o contacto dos produtores com o volume total das mercadorias produzidas no mercado, e o campo simbólico-ideológico-cultural – reportando-se, neste caso, especial e pormenorizadamente, à imagem, ao instantâneo da imagem como modo de efectivação simbólica no tecido social.

---

[11] O trabalho improdutivo diz respeito apenas à esfera da circulação do capital (fase da venda de mercadorias no mercado – passo necessário à *realização* do valor previamente criado/produzido na esfera da *produção*) e é nesse espaço que «o trabalhador não produz mais-valia, mas apesar disso é expropriado de trabalho excedente. Na verdade, o trabalhador improdutivo produz um determinado valor de uso (por exemplo, um serviço), ao mesmo tempo que vê o seu trabalho excedente ser apropriado pelo capitalista comercial. Isto significa que aquele toma parte tanto num processo de trabalho, como num processo de produção de trabalho excedente, onde este último domina o primeiro. Como regra geral, todo o trabalho empregue na circulação do capital, isto é, no campo da transformação de capital-mercadoria (M) em capital-dinheiro (D') corresponde a trabalho improdutivo» (Carchedi, 1977, p.9-10). O trabalho produtivo corresponde à actividade-trabalho que transforma um determinado objecto numa mercadoria que comporta valor económico, por intermédio da interacção trabalhador/meios de produção. Como afirmou Marx «só é produtivo o trabalhador que produz mais-valia para o capitalista ou que serve para a autovalorização do capital» (Marx, 1992b, p.578). Por conseguinte, os conceitos de produtivo e improdutivo não têm nenhuma carga de ordem moral ou axiológica, respeitando apenas a posicionamentos distintos nas esferas da produção e circulação do capital.

[12] Repita-se que tal lógica interna dos campos de produção cultural nunca desaparece mas é *subordinada* e parcelarmente submetida aos intentos de valorização do capital e de elevação da produção (e posterior realização) do valor.

[13] Conceito de Pierre Bourdieu, o *nomos* representa o «ponto de vista constitutivo de um campo», ou seja, é a «matriz de todas as questões pertinentes do campo, e que não pode produzir as questões que sejam de molde a pô-lo em questão» (Bourdieu, 1998a, p.82), portanto, é o «princípio oficial e eficiente de construção do mundo» (idem, p.165) no seio de um dado campo, de uma dada instância social.

Pós-modernismo, exacerbação da transmutação imagética e o primado da imagem

Como se pôde observar, o fetichismo da mercadoria é uma tendência incorporada na matriz "genética" da economia capitalista, manifestando-se, dessa forma, ao longo das várias fases que esta atravessou. Evidentemente, o fetichismo aponta para um grau de variabilidade quantitativa e qualitativa, de acordo com um determinado estádio de desenvolvimento do capitalismo. Sintomaticamente, o vector de recorte simbólico-ideológico imbutido no fetichismo da mercadoria – a já mencionada *transmutação imagética* – é alvo do mesmo tipo de efeitos.

No que respeita ao pós-modernismo, destaque-se um duplo movimento paralelo e dotado de reciprocidade. Na face *económica* desse movimento, a explosão dos mercados financeiros, a volatilidade dos investimentos bolsistas, o carácter quase imediato das transacções de capitais financeiros e a canalização e crescentes recursos da esfera económica produtiva para os domínios do «capital fictício» (Marx, 1991, p.525-542), tendem a acelerar a circulação de capital-dinheiro e, paulatinamente, introduzem dinâmicas de conversão de actividades humanas desligadas *a priori* do mercado (desporto, saúde, educação) e de um vasto património natural (água, terra, ar) em fundos de investimento, títulos e cotações bolsistas. Assim, o universo da mercadoria alarga-se a territórios virgens ou simplesmente abrangidos num menor grau pelos mecanismos da mercadorização e da mercantilização[14]. A cultura não foge a esta regra. Na face mais *simbólico-cultural* do duplo movimento em questão, encontram-se patentes a elevação ao máximo do fetichismo da mercadoria no pós-modernismo. Ou seja, a *transmutação imagética* vai, por um lado, reproduzir numa escala ainda mais ampla a opacidade das relações de produção de mercadorias, ao nível da troca e do consumo, como, por outro lado, a troca mercantil terá em si plasmada um forte conteúdo visual e um intercâmbio assinalável de imagens. Em poucas palavras, no pós-modernismo ocorre uma *exacerbação da transmutação imagética*. No fundo, o fenómeno da inversão entre sujeito e objecto ganha um novo vigor. Paralelamente, as suas ramificações ao nível do aproveitamento da imagem na consecução da referida inversão, leva-nos a equacionar como a dimensão visual se integra no cerne da dinâmica económica.

Nesse sentido, David Harvey problematiza a relação entre mercadoria e imagem, tendo postulado que a elevação da volatilidade das mercadorias no mercado e da rotação do capital, implica um nível mínimo de ajuste entre as expectativas da acumulação capitalista e as expectativas dos agentes sociais produtores e consumidores de mercadorias. Consequentemente, a «construção de um novo sistema de regras e imagens» é um «aspecto importante da condição pós-moderna» (Harvey, 1990, p.287). Desse modo, o autor aponta, por um lado, a publicidade e as imagens dos *media* e seu papel «integrativo das práticas culturais» (idem), enfatizando a sua crescente importância no aplainamento e criação de condições favoráveis ao consumo e à formação do consumo. Por outro lado, a imagem fornece às mercadorias e respectivos sectores de produção, distribuição, comercialização e marketing, *um revestimento visual apelativo e criador de empatia e identificação subjectiva*[15] entre o agente consumidor e a mercadoria. Portanto, dentro desta abordagem, a imagem cumpre o papel de alimentador simbólico-cognitivo de uma massa tendencialmente crescente de consumidores e, em simultâneo, opera como um *factor propulsionador de novas necessidades*. Dessa forma, defende Harvey, a «mercadorização [*commodification*] das imagens do tipo mais efémero possível assemelhar-se-ia a um enviado divino [*godsend*] do ponto de vista da acumulação do capital» (Harvey, 1990, p.288). Do mesmo modo, a competição na produção de imagens comunica directamente com a competição inter-empresarial no mercado, tornando o investimento na construção de uma marca[16], no marketing e\ou nos patrocínios na arte, no desporto ou na ciência, variáveis decisivas para o próprio sucesso económico de um grupo empresarial. Em síntese, a relação estrutural entre as instâncias económica e cultural adquire novos contornos.

Nesse sentido, avançamos com a proposta de que o acentuar do papel da imagem no quadro da realidade cultural pós-modernista fundamenta que a substância da imagem no pós-modernismo seja construída numa lógica de *espartilhamento*. Quer dizer, a imagem, contrariamente às concepções mais arreigadamente positivistas, não é transparente e não vale em si e por si mesma. De facto, ela nunca é unívoca e linear e a sua produção e recepção implicam processos de filtragem tanto da sua "arquitectura" interna bem como da(s) mensagem(ns) que transmite. Este carácter da imagem demonstra uma maior riqueza, densidade e complexidade. Por exemplo[17], os cartazes ou anúncios publicitários das últimas décadas que costumadamente agregam uma figura feminina e erotismo à exposição de um qualquer automóvel, relógio ou outro utensílio para venda, apontam para uma combinação e sobreposição de camadas de sentido isoladamente incongruentes e funcionalmente distintas entre si. Por conseguinte, a composição de imagens parece obedecer a um certo caos (quanto mais não seja, aparente) e a uma fragmentação da imagem. Contudo, o todo imagético integra as suas partes sob a égide de um princípio de valorização acrescida e aumentada do conteúdo visual a transmitir. Numa frase, o «logocentrismo» (Jameson, 1993, p.69) de que nos fala Jameson é o pano de fundo onde diversas películas se colam literalmente umas nas outras.

---

[14] A mercadorização diz respeito à transformação de um qualquer objecto – físico ou imaterial – em mercadoria. Por seu turno, a mercantilização tem a ver com a colocação de uma mercadoria – inclusive cultural – na esfera da circulação do capital, no mercado. Refere-se à comercialização *a posteriori* da mercadoria previamente produzida.

[15] Este revestimento visual apelativo e criador de empatia e identificação subjectiva entre o agente consumidor e a mercadoria, apaga ou suspende outros códigos culturais e subjectividades grupais, como a consciência de classe, em prol da difusão de um ideal-tipo de consumidor, paradoxalmente, considerado *individualmente* como um agente livre e racional no consumo, e apreendido *colectivamente* como parte de uma comunidade geral e *qualitativamente* homogénea de consumidores que partilham um mesmo ideário: consumir mercadorias. A diferenciação interna desta comunidade edificada no tabuleiro das representações simbólicas colectivas passaria apenas por questões quantitativas como o volume de recursos económicos e sociais de cada agente consumidor com os quais joga no mercado. Daí que na feliz elucubração de David Harvey «a imagem sirva para estabelecer uma identidade» daqueles «com o mercado» (Harvey, 1990, p.288).

[16] Ver a este propósito (Klein, 2002, p.25-48).

[17] Todos os exemplos concretos apresentados no ensaio funcionam como ilustrações de uma determinada tese teórica e não como um objectivo de desenvolvimento extensivo do caso retratado.

Subentenda-se, portanto, que o princípio do logocentrismo fundamenta-se como «a genealogia orgânica do projecto colectivo burguês» que interage com o neoliberalismo/acumulação flexível e o pós-modernismo. Por conseguinte, o logocentrismo «tornou-se entretanto ele mesmo numa vasta colecção de imagens, um multiplicado e numeroso simulacro fotográfico» (Jameson, 1993, p.18). A colagem e a sobreposição de imagens não é consequentemente um semear aleatório e imprevisível de texturas imagéticas e visuais, mas entronca-se num nó que interliga um eixo assente na explosão do instantâneo visual, com um outro eixo imbricado no solo sociocultural mais vasto do pós-modernismo como realidade cultural da acumulação flexível.

Recorrendo mais uma vez a uma exemplificação, atente-se nos famosos quadros de Andy Warhol com Marilyn Monroe e Mao Tsé-Tung. A inclusão de uma celebridade cinematográfica e de uma figura política de largo impacto internacional em duas telas não constitui meramente uma banalização de tais personagens históricas. Em conjunto, a "colagem" do rosto de personalidades polémicas e mediatizadas à tela, expressa igualmente uma explosão do choque. O inesperado criado pelo quadro não procura tematizar esteticamente o valor artístico de Marilyn ou a linha política de Mao, mas passa antes por inscrever duas *figuras* humanas mundialmente reconhecidas num substracto artístico que subsume o conteúdo da obra à sua expressividade cromática particular (as diferentes cores com que pinta o mesmo rosto fotocopiado de cada uma das personalidades) e que aviva enormemente o *impacto visual/imagético* do objecto-pintura. Atente-se no uso do termo "figuras" para descrever a presença de Marilyn e de Mao na obra de Warhol. Explicitando, o elemento que sobreleva desses quadros não é a *pessoa* humana, seja a sua vida privada e pessoal, sejam os princípios mais salientes que marcaram Marilyn e Mao nas suas áreas de actividade. Sintomaticamente, estes quadros de Andy Warhol captam o rosto mediático dessas personalidades, a sua fama e notoriedade no *star system* e na cena política de então. Warhol capta e difunde a marca *Marilyn* e *Mao*, como se de um logótipo de uma empresa ou de um produto se tratasse.

Este *primado da imagem* na arte (e cultura)[18] pós-modernista é argutamente descrito por Perry Anderson. Este autor britânico ilustrou a tendência que temos vindo a apresentar, oferecendo um leque de casos significativos e que auxiliam a corroborar a nossa tese. Nesse sentido, Anderson dá relevo à «crescente interpenetração» (Anderson, 1998, p.60) das artes plásticas com o design gráfico e a publicidade. A *pop art* – e seu expoente máximo, o supra-citado Andy Warhol – exprime a «superficialidade pós-moderna» no «espaço pictórico», através da aposta que esta corrente artística realizou nas suas «imagens consecutivas hipnoticamente vazias das páginas de moda, da prateleira do supermercado, do ecrã da televisão» (idem). Assim, na *pop art* (e em muitas expressões culturais pós-modernistas) a união de esforços entre a chamada arte erudita – neste caso, a pintura –, a aplicação técnica da arte-desenho à produção de objectos da vida quotidiana (o design) e a publicidade corresponderia tão-somente a uma quebra das fronteiras entre alta cultura e cultura de massas, pretenso sinónimo de mesclagem e fusão de distintas formas de produção e apreensão cultural. Tratar-se-ia de uma (pretensão teórica de) diluição da produção artística em toda a estrutura social. Logo, tornar-se-ia acessível clamar que tudo é arte ou que, pelo menos, tudo teria a marca da arte. Ora, se tudo é arte facilmente se poderá deduzir que nada é arte, dado o estado pantanoso entre o que seria específico da esfera da estética e a realidade social envolvente. Tal leitura genérica, aplicada a um mundo social onde coexistem o neoliberalismo com o pós-modernismo, reitera ainda que a cultura se mercantilizou, e que a economia se culturalizou, esbatendo as fronteiras orgânicas e sociais entre ambas as esferas. Pavimenta-se, desta forma, um caminho de elaboração teórica paralela à já referida diluição entre arte e/ou cultura e sociedade. Tal não significa que os argumentos evocados em torno da «estetização da vida quotidiana» (Featherstone, 1996) não tenham pertinência. Contudo, pensamos útil destrinçar entre a articulação entre cultura e economia como crescentemente interligada entre essas duas instâncias, da diluição e submersão de uma na outra. Do nosso ponto de vista, o pós-modernismo – a «lógica cultural do capitalismo tardio», segundo Jameson – incorpora a produção de sentido, isto é, a subjectivação humana no objecto-mercadoria. Estabelece-se uma mais enraizada interacção entre cultura e economia. Contudo, a bidireccionalidade registada não é fluida e, portanto, longe de se constituir como um *continuum* homogéneo. Se a mercadoria necessita cada vez mais da imagem – logo, de uma significação simbólica e cultural densa – para reproduzir, num ritmo e num volume mais intensos, todo o circuito económico que lhe subjaz, não nos devemos esquecer que a *sobredeterminação*[19] da instância cultural pelo

[18] Em termos muito simples, portanto muito longe de esgotar o assunto, destaque-se a ideia de que a arte consubstancia uma modalidade particular de produção cultural, de produção de sentido. A cultura é o substrato mais próximo em que a arte assenta raízes daí recolhendo nutrientes de ordem axiológica, normativa, simbólica, entre outros. Em paralelo, a cultura recebe os frutos da produção do Belo (a produção artística), abrindo espaço à sua permanente recriação de valores e representações colectivas.

[19] A inter-relação existente entre a acumulação flexível e o pós-modernismo, para recorrer à terminologia de Harvey, implica, necessariamente, repensar a articulação entre economia e cultura, duas instâncias dotadas de graus específicos de *autonomia relativa* (Althusser, 1998, 2005; Poulantzas, 1978; Saes, 1998) e onde o carácter de mútua e recíproca *causalidade* assume padrões desiguais e diferenciados. Nesse sentido, iremos tomar como ponto de partida o nível estrutural económico como *determinante* e a esfera cultural como *determinada* (Carchedi, 1987). Ancorado nas teses althusserianas, Guglielmo Carchedi vai defender que «a determinação em última instância significa que a instância determinante tem a capacidade de colocar as instâncias determinadas como *condições para a existência (reprodução) da própria instância determinante*. (…) Assim, ser determinado em última instância significa ser inscrito pelo carácter (contraditório) de classe da instância determinante e ser, ao mesmo tempo, condição para a reprodução da instância determinante» (Carchedi, 1987, p.89-90). Duas advertências. Primeiro, afirmar teoricamente o papel de *sobredeterminação* do económico exclui qualquer tipo de unilateralidade causal desta estrutura sobre as restantes que compõem o real social no seu conjunto. Segundo, a estrutura económica envolve as variegadas instâncias política, ideológica e cultural, *subordinando* (nunca destruindo ou substituindo) a rede interna de lógicas e dinâmicas inerentes a cada instância não-económica ao princípio motor das economias capitalistas: a produção de mercadorias portadoras de valor. Contudo, as várias instâncias não-económicas não são meros repositórios de matéria-prima de toda a espécie (política, artística, educacional, tecnológica, cultural) para a reprodução capitalista em escala alargada (Marx, 1992a, p.565-599). Complementarmente, as estruturas *determinadas*, incluindo o mundo cultural e simbólico-subjectivo, *são imprescindíveis para a reprodução* do circuito económico. No fundo, a economia mercantil contemporânea é uma actividade social como qualquer outra e incapaz de sobreviver sem valores, normas, rituais, representações.

económico, significa que a exacerbação da *transmutação imagética* no pós-modernismo amarra a construção e transmissão da imagem à valorização do capital.

Retomando o tópico referente ao entrelaçar profundo entre artes plásticas, design gráfico e publicidade. No que à *imagem* concerne reafirme-se o seu "estatuto" de *primado* na estruturação das dinâmicas culturais que temos analisado. Nesse sentido, estamos em crer que o tríptico enunciado por Perry Anderson não comporta uma igualdade de condição. Ou seja, a publicidade submete os restantes elos da cadeia ao desígnio de revalorização da imagem, em ordem a incrementar a venda (e consumo) de mercadorias. Esta relação estreita entre a mercadoria e a imagem, *recentra* a publicidade enquanto actividade de *promoção simbólica e ideativa* da mercadoria, colocando contribuições das artes plásticas e do design ao seu dispor. Para Perry Anderson o facto de a pintura ter uma localização privilegiada no mercado das obras estéticas – «o mercado das pinturas envolve potencialmente maiores taxas de retorno em relação ao investimento inicial do que noutras artes» – determina que esta seja a arte que melhor e mais profundamente tenha sido absorvida pelo pós-modernismo:

> «Uma pintura é barata a produzir, porque não envolve técnicas de reprodução – sem guindaste e sem ferro, sem câmara e sem estúdio, sem orquestra, sem impressão. Por esta mesma razão, por ser não-reprodutível – ou seja, única – pode tornar-se incomensuravelmente valiosa. A este paradoxo acrescenta-se um outro ligado à pintura propriamente dita. Em nenhuma outra arte a barreira à inovação formal é tão baixa. Os constrangimentos da inteligibilidade verbal, sem falar das leis de engenharia, são muito mais rígidos do que os hábitos do olho. Mesmo a música, dependente de técnicas especializadas do ouvido, é menos livre, como a infinitamente pequena audiência dos experimentalismos modernistas evidenciaram. É por isso, sem acidente, que a pintura tenha começado a romper as convenções da representação muito antes de qualquer arte, mesmo da poesia, e testemunhou o maior número de revoluções formais» (Anderson, 1998, p.94-95) nos últimos decénios.

Esta quebra com as «convenções da representação» interliga-se com a transformação que ocorreu do modernismo para o pós-modernismo, no respeitante ao seu pivot estético: a passagem de uma atenção muito focada na elaboração da forma para o *primado da imagem*.

Esta última frase onde acentuamos a passagem do modernismo para o pós-modernismo, ou seja, "de uma atenção muito focada na elaboração da forma para o *primado da imagem*", constitui-se como um bom ponto de partida acerca de mais algumas coordenadas teóricas relativas à dominância da imagética pós-modernista sobre a forma. Segundo David Harvey, a cultura modernista, nomeadamente a sua estética, patenteava um cultivo dos recursos formais. Por inerência, a obra artística obedecia a um cânone orientado para uma estruturação da forma, considerada por Harvey como «conjuntiva e fechada» (Harvey, 1990, p.43). Portanto, a noção de criação artística modernista fundou-se, como totalização e síntese formal elaborada, complexa, acabada e virada para uma interpretação um tanto ou quanto unívoca. Inversamente, a obra pós-modernista secundariza a forma em relação à imagem, sem que com esse novo passo desenhe algum tipo de ascensão do *conteúdo* sobre a *forma*[20]. Com efeito, a imagem substitui a forma como coluna vertebral do conceito estético da "art pour l'art". O paradigma estético é parcialmente o mesmo, na medida em que a arte continua a ser percepcionada pelo pós-modernismo como auto-referente – *em si* mesma e *para si* mesma – e (ainda mais) hermeticamente selada *às influências* do restante mundo social. Ao mesmo tempo, a forma reenquadra-se na obra pós-moderna tendo em mente o *primado da imagem* e seus postulados anexos (vd. Supra, espartilhamento da imagem e caos e sobreposição de camadas na composição da imagem). Dessa maneira, o poder da imagem na cultura pós-modernista espelha-se também nas consequências que induz na forma da obra de arte mais recente. Aqui, a forma é amplamente desestruturada, «disjuntiva e aberta» (Harvey, 1990, p.43). Sincronicamente, a forma subsumida à imagem dá guarida às noções anti-narrativa na produção artística (Jauss, 1978; Rorty, 1993; Eco, 1989) que defendem que a interpretação da obra de arte não tem necessariamente de se efectivar, podendo mesmo ser múltipla e multiplicada pelos sujeitos receptores.

Para rematar esta secção, importa frisar que a imagem patenteia uma natureza de produto mas igualmente de produtora social. Ou seja, a imagem pós-moderna não se consubstancia apenas como fruto da modalidade de produção de mercadorias, no regime de acumulação da *acumulação flexível*. De facto, a imagem transporta um segundo sentido societal, quer dizer, na própria constituição da sociedade no seu todo. O espaço social abarca estruturas materiais e objectivas que sustentam e alicerçam estruturas e realidades culturais e simbólicas mutuamente inseparáveis[21]. Nesse âmbito, a imagética pós-moderna enforma um substrato simbólico com uma vertente ideológica. Por outras palavras, importa adicionar aos argumentos expostos um ponto deveras capital, as consequências ideológicas da *exacerbação da transmutação imagética* e do *primado da imagem*. Uma consequência que receberá um enfoque especial na próxima secção é precisamente o que iremos designar de *efeito de desmaterialização*. Isto é, a imagem na configuração cultural pós-modernista detém uma capacidade de impor representações colectivas com uma amplitude de actuação ideológica elevada, com naturais repercussões na reprodução das estruturas materiais. Nesse sentido, aos olhos dos agentes sociais, a imagem contribui para

---

[20] Álvaro Cunhal definiu a forma e o conteúdo como dois pilares estruturantes da obra de arte: «Na criação artística e na obra de arte, têm de se considerar dois elementos ou aspectos essenciais, em geral mal compreendidos, muitas vezes postos em confronto. Um são os processos formais específicos, independentemente de qualquer intenção do artista de que na sua obra haja ou não haja qualquer outra coisa além dos processos formais. É a "forma" (…). Outro é aquilo que se tem chamado "conteúdo", compreendido, não com um estreito e sectário significado político, mas como as significações sociais da obra, a mensagem que transmite, a reacção e os sentimentos que provoca nos outros seres humanos e na sociedade em que se integra» (Cunhal, 1997, p.18).

[21] Mutuamente inseparáveis significa aqui um encaixe necessário entre estrutura e acção, entre níveis macro e micro, entre instâncias económica, política e cultural, entre o material e o simbólico, nunca se confundindo uns com os outros, entrevendo sempre as articulações e mediações existentes entre essas categorias.

retirar espessura ao tecido social e, ao mesmo tempo, descarnar as relações sociais. Produto *específico* de relações sociais *específicas*, a realidade cultural do pós-modernismo e a sua dimensão visual, funcionam como que uma manta de encobrimento dessas mesmas relações sociais. Como se observou na nota 15, a imagética pós-modernista demonstra uma forte capacidade ideológica para *dissolver* as estruturas materiais e os mecanismos mais profundos e intrincados que subjazem à constituição de uma sociedade, colaborando no seu ocultamente relativamente à subjectividade colectiva dos agentes sociais (particularmente nos pertencentes às classes e grupos sociais alvo de dominação social, económica, política e/ou cultural). No fundo, este *efeito de desmaterialização* pontifica na oclusão das condições históricas de produção do modo de produção capitalista na sua fase flexível e neoliberal, portanto, *obscurecendo*, inclusive, *os determinantes* onde a cultura pós-modernista e o correlativo *primado da imagem* radicam. Desmaterialização é, dessa maneira, analiticamente distinta do *efeito de desmaterialização*. Se à primeira corresponderia um processo de liquefacção real e concretizado (ou concretizável) das estruturas materiais, o segundo aponta para a colonização das representações sociais por parte de discursos, imagens e enunciados ideológicos que têm como semântica significacional uma pretensa e pretendida efectivação da *desmaterialização*. Na primeira está-se no plano do material, no segundo no plano do subjectivo e do simbólico. Ambos convivem interactiva e necessariamente no real, como *elementos intrínsecos* deste.

O efeito de desmaterialização: imagem e noticiário

A cadeia conceptual traçada – *imbricação da acumulação flexível com o pós-modernismo/fetichismo da mercadoria e exacerbação da transmutação imagética/ primado da imagem/efeito de desmaterialização* – não pretende situar-se num compartimento puramente teórico e especulativo. O diálogo entre teoria exposta e *real-social em equação* procurou ser contemplado independentemente do elevado nível de abstracção da citada cadeia conceptual. Com efeito, de modo a frutificar a dialogia entre processo de conhecimento e processo real apresenta-se uma exemplificação concreta do *efeito de desmaterialização* na paisagem cultural: uma breve digressão em torno do impacto da imagem na estruturação dos noticiários televisivos.

Os blocos de informação quotidiana nos canais televisivos têm sido, indubitavelmente, um campo fértil para os sociólogos da comunicação e para outros académicos das ciências da informação e da comunicação. Aqui, o nosso objectivo analítico consistirá numa tentativa de construção de um eixo teórico que permita (ajudar a) compreender a forma como a notícia televisiva é moldada pela imagética da realidade cultural pós-modernista.

O imperativo de a imagem ter de se consagrar no mercado mediático[22], implica que o seu numerário de troca, quer dizer, o seu preço de transacção simbólica não parta de um domínio quantitativo (como a expressão monetária das mercadorias) mas do maior ou menor *impacto visual* possível e induzido. Este impacto visual pode ser definido como a *soma* do grau de absorção de reverberações imagéticas formais (luz, cor, encadeamento de imagens, planos de filmagem, etc.) com o grau de absorção de reverberações imagéticas substantivas (agentes sociais filmados, *hexis* corporal (Bourdieu, 1998b, p.75-86), ambiente físico e social, etc.) pelos sujeitos receptores, num patamar cogntitivo-sensorial. Por conseguinte, seja através do insólito, do choque, do horror, ou outra sensação – repare-se que a imagética pós-modernista apela mais para o domínio dos sentimentos do que da razão e do raciocínio – provocada por si, a imagem mais do que directa e imediatamente apreensível *na sua substância*, importa que o seu consumo derive *da reacção* que venha a provocar o mais directa e imediata possível no universo simbólico-afectivo dos agentes sociais. Nesse sentido, a peça jornalística baixa o período de circulação desde o ponto em que as imagens são captadas até ao momento em que são digeridos/apreendidos pelos telespectadores. E, quanto mais curto este circuito, mais cresce a necessidade de repor freneticamente novas reportagens, por sua vez, *formalmente* decalcadas das anteriores e reprodutoras do mesmo circuito. Nesse sentido, a peça jornalística tem uma esperança média de vida reduzida. Ao mesmo tempo, a reportagem sem um impacto visual assinalável dificilmente vence a concorrência. Recuperando a referência de Jameson a propósito da relação entre os media e o mercado avançada no final da segunda secção do artigo (vd. Supra), deduz-se a existência de uma homologia entre a linguagem utilizada no campo jornalístico e o discurso neoliberal de reduzir toda a actividade social e cultural a um vasto mercado. Pelo menos é assim que os quadros de topo do campo jornalístico vêem a dinâmica da produção de reportagens televisivas. Este parece ser, aliás, o *nomos* do campo. De facto, persiste uma permeabilidade relativa e não absoluta do campo jornalístico à lógica do mercado, pois mantém-se a subordinação e não a substituição completa das leis internas do campo, contribuindo para que se atribua ainda mais importância à aposta nos efeitos sensitivos estimulado pela imagem.

No plano da construção da imagem na reportagem, atente-se no facto de que esta não busca a cobertura de um acontecimento ou fenómeno a partir de uma perspectiva de totalidade. Não se trata uma reportagem ter de oferecer uma explicação completa do seu objecto. Ao contrário, uma perspectiva de totalidade reflecte-se, ou melhor, poder-se-ia reflectir numa abordagem que, tanto ao nível textual propriamente dito como imagético procuraria enquadrar minimamente o objecto numa contextualização social e histórica. Assim, a *construção da imagem na reportagem* obedece aos princípios de:

a) Amarrar a sua forma e conteúdo ao *impacto visual* que possa despertar (vd. *Supra* reverberações imagéticas formais e substantivas).

[22] Mercado mediático que integra todas as imagens captadas.

b) Decorrente do anterior, a imagem traveja a articulação entre forma e conteúdo. Ou seja, o *leitmotiv* da reportagem – a imagem –, por um lado, organiza os elementos formais em ordem a incrementar a sua eficácia expositiva e, por outro lado, opera uma série de cortes na textualidade da reportagem. Sobre esta última, sublinhe-se que essa acção cinde o conteúdo em parcelas, perspectivado em termos de horizonte de possíveis. Isto é, o conteúdo substantivo tem como amplitude máxima de abordagem, a inclusão de uma perspectiva de *totalidade* e de *complexidade* no seu seio, facto que não ocorre na generalidade das reportagens. *Totalidade* refere-se aqui à visão holística de um fenómeno, no sentido de, através de um olhar amplo e vasto, o recobrir no máximo possível de aspectos que compõem um fenómeno. Por seu turno, *complexidade* é o termo municiado para armar vários segmentos de mediações densos do complexificado tecido social que suporta um determinado fenómeno. Assim, o corte na textualidade, ou seja, os procedimentos de separação da abordagem jornalística relativamente às perspectivas de totalidade e de complexidade, forçam um recuo do campo de possibilidades de indagação e prospecção do real por parte do jornalismo na realidade cultura pós-modernista.

Ora, a não consideração de uma perspectiva dupla de complexidade e de totalidade, resulta numa descontextualização fácil do objecto da reportagem, corolário natural do *efeito de desmaterialização*. De facto, é a imagem (a sua organização e forma de produção no pós-modernismo) que impele a reportagem neste sentido e não, em primeira mão, a organização e a orientação textual e substantiva desta última.

Convoque-se o senso comum esclarecido para um diálogo com a ciência social e verifique-se como a sua interacção – controlada teórica e empiricamente pelo quadro analítico e metodológico do cientista social – pode ser frutífera. Repare-se, brevemente, nas reportagens sobre as crises humanitárias e de escassez em África. O horror provocado pelas imagens de desnutrição profunda e pelo sofrimento de crianças famélicas, o choque emocional do visionamento de corpos moribundos e martirizados, em poucas palavras, as reacções sentimentais decorrentes de um agregado de imagens, criam numa primeira instância um solo cognitivo e mental atravessado pela compunção e por um estado de estupefacção perante tal brutalidade. Afirmações simplistas sobre as pretensas causas desse fenómeno[23] incluem referências epistolares à corrupção individual dos governantes africanos ou a uma qualquer concepção que vê o estado do continente como uma questão estritamente cultural(ista). Mesmo quando simplesmente descrevem uma situação de fome, a densa organização do sistema capitalista internacional e o sistema internacional de estados (Wallerstein, 1990) nunca surgem, por muito indelevelmente que seja, nas reportagens dos noticiários televisivos. São igualmente raras as reportagens de investigação que abordam esta questão sob um prisma multidimensional, complexo e holístico. O ponto em questão é que a abordagem realizada passa nomeadamente por criar um olhar terrificado, quando não de (ulterior) banalização, assente no descartar de uma perspectiva reflexiva sobre a complexa teia que subjaz a esses fenómenos. Resultado: explicações lineares e com um ponto de vista fixo e rígido sobre o fenómeno tornam-se mais facilmente aceites. Dessa maneira, o enunciar de raciocínios complexos – ou que pelo menos induzam uma reflexão esclarecida *a posteriori* – é preterido em favor de comentários sucintos e mono-causais e, sobretudo, dando vantagem a um encaixe visual da imagem que exacerba o grotesco. Em paralelo, esse carácter de imediatez e superficialidade ajuda a promover representações colectivas acerca da pobreza e da fome na chamada periferia do sistema capitalista internacional como fenómenos fatalistas e impossíveis de serem erradicados, quando muito, minorados. A repetição de reportagens imageticamente semelhantes sobre o mesmo tema – e com o mesmo ângulo de perspectivação – reforçam ainda mais um sentimento de "inevitabilidade" desses fenómenos. Aqui, a banalização do visionamento de tais reportagens pode, em termos probabilísticos, caminhar de par em par com uma crescente insensibilidade em relação a esse tema. Correlativamente, é possível assistir-se a uma maior fragilidade dos laços de solidariedade com as populações que vivem em situações de pobreza extrema.

Gostaríamos ainda de frisar que a imagética desta modalidade de reportagens – no fundamental, aplicável a peças jornalísticas da mesma tipologia sobre guerras ou catástrofes naturais – cumpre o requisito do *espartilhamento* típico do pós-modernismo. Quer dizer, a orientação do olhar jornalístico quase exclusivamente para a captação de imagens de massas de excluídos e de corpos vilipendiados pela fome parece confirmar esta hipótese. A recolha de uma face – precisamente a mais visível, ou seja, com um impacto visual mais destacado e mais imediato – de um fenómeno que comporta variadas camadas de mediações e de processos sociais, fundamenta uma objectiva fragmentação do mapa geral do objecto da reportagem. A imagética pós-modernista[24] espelhada nas reportagens televisivas, ao elidir a superfície externa de um fenómeno social da sua complexidade interna, embacia as lentes de percepção dos agentes sociais relativamente a múltiplos aspectos da realidade que não são equacionados. Nesse seguimento, parece-nos pertinente enunciar uma série de problemas sociológicos que frequentemente não são equacionados na construção da reportagem televisiva sobre fenómenos de pobreza absoluta: a) subdesenvolvimento crónico de largos sectores da periferia do sistema-mundo; b) a arrumação internacional dos padrões de especialização produtiva; c) arranjo institucional do Estado nesses países; d) ligação das grandes multinacionais e de organizações como o FMI, o Banco Mundial ou a OMC às elites locais e à defesa de modelos económicos incapazes de induzir e multiplicar os índices de desenvolvimento social e humano das suas populações; e) a destruição de modos de

[23] Obviamente, o facto de os agentes receptores vivenciarem sentimentos de horror relativamente a este tipo de fenómenos não constitui necessariamente uma questão moralmente negativa ou condenável, se é que é possível colocar problemas sociológicos nestes termos de base axiológica e normativa.

[24] Não queremos com isto afirmar que a imagética pós-modernista é a única "responsável" pela construção das reportagens televisivas. O seu papel de causalidade é determinante mas, obviamente, nunca exclusivo.

produção não-capitalistas[25] e que, apesar das suas limitações, demonstra(ra)m uma maior eficiência económica e melhores resultados no que toca à sobrevivência de populações camponesas.

Por conseguinte, o *efeito de desmaterialização* encontra-se presente no exemplo retratado, na medida em que a imagética subjacente ao ciclo metabólico das reportagens televisivas nesta área é atravessada por um vector de cariz ideológico que concretiza um corte entre a rede de múltiplos e complexamente articulados processos sociais de onde germinam os fenómenos considerados e a sua face exterior, portanto, mais apreensível a uma primeira observação. A separação dos dois universos focados, cortando a comunicação entre ambos, mais do que uma simples interrupção do fluxo bidireccional, é factor e fundamento de uma identificação da totalidade de um processo ou lógicas sociais com uma das suas componentes: a componente fenoménica. O produto desta operação focaliza-se na retracção da organicidade e densidade dos fenómenos sociais. No limite, atinge-se uma situação em que se desenrola uma equiparação entre causalidade e a componente fenoménica e facial do fenómeno. Assim, efectiva-se um desvanecimento do solo material (e sua problematização teórica ou simplesmente de senso comum) em que radicam os fenómenos sociais, ao nível da reflexividade humana quotidiana. Desse modo, as já supramencionadas dimensões de *totalidade* e de *complexidade* de um fenómeno são subtraídas à intelecção dos agentes sociais. Nesse sentido, o fenómeno social em causa ao se ver reduzido à sua película epidérmica, acaba por esconder o seu esqueleto estrutural e material, alimentando noções travejadas numa reiterada e ambicionada desmaterialização do real social (vd. Supra – diferenças entre desmaterialização e efeito de desmaterialização). Em suma, não haveria diferenças significativas entre o real imediatamente observável pelos agentes sociais e o real institucionalmente constituído. Em paralelo, esta sobreposição de planos ao nível simbólico-ideativo, proporcionada pelo *efeito de desmaterialização*, repercute-se numa acentuada exacerbação do papel do elemento visual no pós-modernismo, portanto, revalorizando ainda mais o *primado da imagem* que é imputável à realidade cultural pós-modernista. Cumulativamente, os elementos de ordem imaterial adicionam mais um aspecto ao processo global ideológico que dá pelo nome de *efeito de desmaterialização*. Isto é, a materialidade do real social vê-se ainda mais ocultada e afastada da compreensão subjectiva da generalidade dos sujeitos sociais – individuais e colectivos.

Para finalizar esta secção, importa referir que o *efeito de desmaterialização* não é o resultado de uma perversão ou de uma conspiração planeada por entidades inacessíveis e orientado por planos maquiavélicos de manipulação das consciências dos indivíduos. O *efeito* ***ideológico*** *de desmaterialização* concorda o fetichismo da mercadoria na esfera simbólico-cultural. Recusando uma determinação unidireccional, o *efeito de desmaterialização* convoca a relação entre cultura e economia como recíproca, desigualmente articulada (expressa na dominância/hegemonia do económico sobre o cultural) e onde o cultural – caso aqui do referido *efeito de desmaterialização* – detém um grau de *funcionalidade* (não de instrumentalidade) face ao económico, ao mesmo tempo que resguarda um território relativamente autónomo e com capacidade de diferenciação interna. Assim, a sua *funcionalidade* (ou função, para dar voz a um conceito em desuso no vocabulário sociológico mas que teve uma importância histórica inapagável na história da disciplina) coaduna-se com a transmissão de objectos ideológicos que, por intermédio da sua capacidade de ocultamento de estruturantes pilares da organização social e societal vigente, contribui decisivamente para a reprodução do sistema económico capitalista. Contudo, o nível estrutural da cultura (e o *efeito de desmaterialização*) está muito longe de ser redutível a formas de fetichização da base material de uma sociedade. Na realidade, a instância cultural é igualmente detentora de lógicas internas relativas à produção e atribuição de sentido. Em sintonia, e aproveitando para interligar os dois tabuleiros da autonomia e da função, o facto de o *efeito de desmaterialização* fecundar a constante recriação de texturas ideológicas espessas de obnubilação da materialidade económica do real, é um elemento demonstrativo de que a dimensão de funcionalidade só é possível de se concretizar, na exacta medida em que comporta um arcaboiço ideativo e figuracional amplo e multifacetado e que, simetricamente, não havendo antítese entre ambos os planos, subjuga essa mesma lógica interna ao fetichismo da mercadoria, logo, à acumulação de capital.

Conclusão

A exposição do enquadramento da imagem no pós-modernismo ao longo de todo o texto procurou evidenciar a cadeia de elos teóricos que interligam a actual configuração das estruturas culturais com o papel que a imagem desempenha no seu seio. Dessa forma, deu-se atenção a uma perspectiva que pudesse permitir a problematização de um dos traços mais significativos da realidade cultural pós-moderna. Assim, a gama de enunciados e teses desenvolvidas como o *primado da imagem*, a exacerbação da *transmutação imagética* ou o *efeito de desmaterialização*, constituem tentativas para iluminar algumas propriedades da imagem no actual contexto societal e cultural.

Em consonância, a abordagem do objecto em estudo – a relação da imagem com o pós-modernismo que, por sua vez, se relaciona com a acumulação flexível – revelou que a dominância da imagem sobre a forma e o conteúdo na obra de arte contemporânea, ou, para citar outro caso, a supremacia da imagética visual na estruturação de extensas camadas de

[25] Ver neste âmbito temático os interessantes textos de Michel Chossudovsky em jeito de balanço das transformações ocorridas da passagem de modos de produção não-capitalistas para modelos económicos introduzidos por via dos programas de ajustamento estrutural do FMI. O economista canadiano debruçou-se sobre esta problemática partindo dos exemplos históricos da Somália e da Etiópia (Chossudovsky, 2003, p.147-158; p.207-219). O volume *Produzir para viver: os caminhos da produção não-capitalista*, organizado por Boaventura Sousa Santos (Santos, 2003), ilustra exemplos de formas de organização económica e social não-capitalistas na América Latina e na Índia, e sua evolução recente como factores de resistência ao monolitismo do paradigma económico neoliberal.

produção cultural, são um sintoma de como a esfera do simbólico e do imaterial ocupam um lugar de grande relevância nas nossas sociedades. Todavia, pela leitura da análise aqui empreendida não se afigura linear avançar com o pressuposto de que as sociedades contemporâneas vivem sob a égide do «reino do signo» (Baudrillard, 1983) e onde as estruturas materiais teriam deixado de assumir qualquer condição de causalidade social. De facto, a superação de dualismos cristalizadores que tendem a conceptualizar o material e o simbólico como dois pólos irreconciliavelmente opostos, é uma tarefa a continuamente renovar e afinar nas Ciências Sociais. O material e o simbólico interagem dialecticamente entre si, sempre de uma forma entrelaçada mas que invariavelmente comporta ambiguidades, pontos mais ou menos obscuros e mesmo contradições que um olhar apressado pode não captar. Assim, e redireccionando a relação entre o material e o imaterial para o objecto teórico do ensaio, importa vincar que a centralidade da imagem em múltiplas manifestações culturais, ou que o efeito ideológico que a imagem no pós-modernismo inscreve ao nível do obscurecimento das instâncias materiais do modo de produção capitalista na actualidade, não significam necessariamente, tanto num caso como no outro, que o simbólico tenha desalojado as estruturas sociais da sua materialidade específica. Pelo contrário, uma das conclusões mais perceptíveis e manifestas a retirar deste ensaio tem a ver com o facto de que a própria exponenciação do simbólico (no caso, a imagem) nas ambiências culturais das últimas décadas, deriva precisamente da interacção e do impacto da mudança económica e da mudança cultural sobre o universo do simbólico. Por conseguinte, a imagem comunica *molecularmente* com a realidade material, estabelecendo nexos de causalidade recíproca, apesar de desigual e variável.

Nesse sentido, o tríptico imagem/pós-modernismo/acumulação flexível parece demonstrar, por um lado, que as mercadorias portadoras de valor não foram substituídas mas imbuídas e revestidas por códigos simbólico-ideativos e por representações discursivas e imagéticas que se lhes tornaram intrínsecas. Por outro lado, esse tríptico avança com uma postura que integra os níveis material e simbólico e que funda uma cadeia de mediações entre o plano material da economia capitalista, o plano significacional da cultura – que, relembre-se, também comporta uma materialidade constitutiva própria – e uma das expressões directas e mais salientes desta última.

Bibliografia

ACHCAR, Gilbert et al. (2003) – *Atlas da globalização*. Lisboa: Campo da Comunicação.
AGLIETTA, Michel (1979) – *A theory of capitalist regulation*. London: New Left Books.
ALTHUSSER, Louis (1998 [1969]) – *Para Leer El Capital*. 23ªed. México: Siglo XXI.
ALTHUSSER, Louis (2005 [1965]) – *For Marx.* London: Verso.
AMIN, Samir (1999) – *O eurocentrismo: crítica de uma ideologia*. Lisboa: Edições Dinossauro.
ANDERSON, Perry (1998) – *The origins of postmodernity*. London: Verso.
ANTUNES, Ricardo (2006) – A era da informatização e a época da informalização – riqueza e miséria do trabalho no Brasil. In ANTUNES, Ricardo (org.) – *Riqueza e miséria do trabalho no Brasil*. São Paulo: Boitempo. P.15-25.
BAUDRILLARD, Jean (1983) – *For a critique of the political economy of the sign*. New York: Telos Press.
BELL, Daniel (1976) – *The coming of post-industrial society.* New York: Basic Books
BOURDIEU, Pierre (1998a) – *Meditações Pascalianas*. Oeiras: Celta.
BOURDIEU, Pierre (1998b [1982]) – *O que falar quer dizer: a economia das trocas linguísticas*. Lisboa: Difel.
BOURDIEU, Pierre (2001) – *Razões Práticas: Sobre a Teoria da Acção*. Oeiras: Celta.
BOYER, Robert (org.) (1986) – *La flexibilité du travail en Europe.* Paris: La Découverte.
BRAVERMAN, Harry (1974) – *Labor and monopoly capital: the degradation of work in the twentieth century.* New York: Monthly Review Press.
CALLINICOS, Alex (1990) – *Against Post-modernism: a Marxist Critique*. London: Polity Press.
CARCANHOLO, Reinaldo (2002) – *Dialéctica da mercadoria*. In http://rcarcanholo.sites.uol.com.br/Textos/0Dialetica1.pdf
CARCHEDI, Guglielmo (1977) – *On the economic identification of social classes*. London: Routledge and Kegan Paul.
CARCHEDI, Guglielmo (1987) – *Class analysis and social research.* London: Blackwell.
CASTELLS, Manuel (2005) – *La era de la información, volume 1: la sociedad red*. 3ªed. Madrid: Alianza Editorial
CHOSSUDOVSKY, Michel (2003) – *A globalização da pobreza e a nova ordem mundial*. Lisboa: Editorial Caminho.
CUNHAL, Álvaro (1997) – *A arte, o artista e a sociedade*. Lisboa: Caminho.
DUMENIL, Gerard; LEVY, Dominique (2004) – O imperialismo na era neoliberal. In *Crítica Marxista* nº18. ISSN 0104-9321. p.11-36.
EAGLETON, Terry (1996) – *The illusions of postmodernism*. Oxford: Blackwell Publishing.
ECO, Umberto (1989) – *Obra aberta*. Lisboa: Difel.
FEATHERSTONE, Mike (1996) – *Consumer culture and Postmodernism*. London: Sage.
GARFINKEL, Harold (1984) – *Studies in Ethnomethodology (Social & Political Theory).* London: Polity Press.
GRAMSCI, Antonio (1978) – The Modern Prince. In GRAMSCI, Antonio – *Selections from Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart.
HARVEY, David (1990) – *The condition of postmodernity*. 3ª reimpressão. Oxford and Cambridge: Basil Blackwell.
HARVEY, David (2005) – *The origins of neoliberalism.* Oxford: Oxford University Press.
IANNI, Octavio (1999) – Língua e Sociedade. *Primeira Versão* 84. Campinas: IFCH/Unicamp.
JAMESON, Fredric (1993) – *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*. London: Verso.

JAUSS, Robert Hans (1978) – *Pour une esthétique de la recéption*. Paris: Gallimard.
KLEIN, Naomi (2002) – *No Logo: o poder das marcas*. Lisboa: Relógio d'água.
LASH, Scott; URRY, John (1987) – *The End of Organised Capitalism*. Oxford: Polity Press
LYOTARD, Jean-François (1984) – *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
MARX, Karl (1990) – *O Capital Livro Primeiro, Tomo I*. Lisboa: Edições Avante.
MARX, Karl (1991) – *Capital, Book III: the process of capitalist production as a whole.* London: Penguin Books
MARX, Karl (1992a [1884]) – *Capital, Book II: the process of circulation of capital.* London: Penguin Books.
MARX, Karl (1992b) – *O Capital, Livro I: o processo de produção do capital, tomo II*. Lisboa: Edições Avante.
MENZIES, Heather (1998) – Challenging capitalism in cyberspace: the information highway, the postindustrial economy and people. In McCHESNEY, Robert; WOOD, Ellen Meiksins; FOSTER, John Bellamy (org.) – *Capitalism and the Information Age: the political economy of the global communication revolution.* New York: Monthly Review Press. P.87-98.
MESZAROS, Istvan (2002) – *Para além do capital.* São Paulo: Boitempo.
NOGUEIRA, Claudia Mazzei (2006) – A feminização do trabalho no mundo do telemarketing. In ANTUNES, Ricardo (org.) – *Riqueza e miséria do trabalho no Brasil.* São Paulo: Boitempo. P.269-295.
POULANTZAS, Nicos (1978 [1968]) – *Political power and social classes.* London: Verso.
RITZER, George (1995) – *The MacDonaldization of Society*. Thousand Oaks: Pine Forge.
RORTY, Richard (1993) – "O progresso do pragmatista". In: COLLINI, Stefan (dir.) – *Interpretação e sobreinterpretação*. Lisboa: Presença.
SAES, Décio (1998) – A questão da autonomia relativa do Estado em Poulantzas. In *Crítica Marxista* nº8. p.46-66
SANTOS, Boaventura Sousa (2001) – Os processos da globalização. In SANTOS, Boaventura Sousa (org.) – *Globalização: fatalidade ou utopia?*. Porto: Edições Afrontamento. P.31-106.
SANTOS, Boaventura Sousa (org.) (2003) – *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Porto: Edições Afrontamento.
WALLERSTEIN, Immanuel (1990) – *O sistema mundial moderno: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI.* Porto: Edições Afrontamento.
WOOD, Ellen Meiksins (1998) – Modernity, Postmodernity or Capitalism?. In McCHESNEY, Robert; WOOD, Ellen Meiksins; FOSTER, John Bellamy (org.) – *Capitalism and the Information Age: the political economy of the global communication revolution.* New York: Monthly Review Press. P.27-49.

A Visão dos Poetas sobre Brasília

Gina Meleiro
Universidade do Porto
ginameleiro@gmail.com

Resumo: O presente trabalho tem por base um corpus de 52 poemas referentes a Brasília, cidade que quisemos conhecer ou entender melhor através dos modos como a viram vários poetas de diversas idades e origens, mas entre os quais se contam alguns que lá nasceram ou viveram ou por lá passaram, simplesmente. Os poemas têm desigual valor estético ou expressivo, mas são suficientes para nos proporcionarem uma imagem polifacetada, sugestiva e complexa de uma cidade emblemática, não só por ser a capital oficial do Brasil, mas por ser uma espécie de paradigma da cidade moderna. Inaugurada em 1960, inspirou textos de várias espécies, e não só de natureza poética. Uns e outros contribuíram para nos permitir a visão de uma Brasília que por vezes nos aparece una e única e outras vezes se multiplica em facetas distintas, senão mesmo opostas. Apenas nos interessará averiguar os modos como esses poemas mostram, apresentam ou representam a realidade que se chama Brasília. Os poemas de que nos servimos foram publicados entre 1960 e 1998: "A Literatura de Brasília" (s/d) de Almeida Fischer, "Antologia dos Poetas de Brasília" (1971) e "Poesia de Brasília" (1988) de Joanyr de Oliveira. Tomamos em consideração poemas que figuram em "Marca Registada" (1963) de Armando Freitas Filho, "A Educação Pela Pedra" (1967) de João Cabral de Melo Neto, "Distraídos Venceremos" (1987) de Paulo Leminski, assim como dois poemas dos portugueses Sophia Andresen e Arnaldo Saraiva, publicados respectivamente em "Geografia" e "æ" de 1967.

Introdução

O presente trabalho tem por base poemas referentes a Brasília, cidade que quisemos conhecer ou entender melhor através dos modos como a viram vários poetas de diversas idades e origens, mas entre os quais se contam alguns que lá nasceram ou viveram.

Os poemas têm desigual valor estético ou expressivo, mas dado o cuidado que tivemos na sua selecção, supomos que serão suficientes para nos proporcionarem uma imagem polifacetada, sugestiva e complexa de uma cidade emblemática, não só por ser a capital oficial do Brasil, mas por ser uma espécie de paradigma da cidade moderna. Inaugurada em 1960, já antes começara a inspirar textos de várias espécies, e não só de natureza poética. Uns e outros contribuíram para nos permitir a visão de uma Brasília que por vezes se nos aparece como una e única e, outras vezes, se multiplica em facetas distintas, senão mesmo opostas. Claro que não nos interessará medir o grau de referencialidade dos poemas em relação à Brasília real;

apenas nos interessará averiguar os modos como estes poemas mostram, apresentam ou representam a realidade que se chama Brasília.

Enfim, uma capital que se nos apresenta com uma pluralidade de microcosmos com tanto de harmonioso como de contrastante e que pela sua modernidade suscita sentimentos antagónicos de atracção e de repulsa, de amor e de ódio, convergindo para formar um mesmo macrocosmos, Brasília.

1. Brasília

A edificação da cidade no Novo Mundo fez-se à imagem e semelhança da cidade da pátria dos seus colonizadores. Assim, a primeira cidade no Brasil, simultaneamente capital, foi Salvador da Baía. Em 1763, é a cidade do Rio de Janeiro que reclama a si o estatuto de capital. Foi necessário esperar até 1955 para que, sob a presidência de Juscelino Kubitscheck de Oliveira, se concretizasse um velho sonho e se desse início à construção da nova capital federal do Brasil "por um imperativo nacional" (Leão, 1960: 22), no Planalto Central de Goiás.

Nessa altura, o conjunto de projectos e experiências permitiu a afirmação do urbanismo brasileiro em sintonia com o pensamento internacional. O movimento modernista propicia o estabelecimento da liderança de Lúcio Costa e Óscar Niemeyer que realizam trabalhos em conjunto de que se destaca a construção de Brasília de 1956 a 1960. O projecto foi concebido sob os princípios urbanísticos elaborados pelo Congresso Internacional de Arquitectura Moderna e documentado na Carta de Atenas (Le Corbusier, 1975), de 1942. Brasília obedeceu à divisão funcional por zonas defendidas nessa Carta e que previa uma área para o comércio e diversão, outra para residência e uma terceira para trabalho que diz respeito à Praça dos Três poderes e à esplanada dos Ministérios.

Tratou-se de fazer uma adaptação à topografia local, aplicando ao urbanismo os princípios mais avançados da técnica rodoviária de modo a atravessar a cidade por dois eixos: norte-sul com uma função circulatória que conduz ao sector residencial; leste-oeste designado de monumental por se encontrarem os principais edifícios culturais, administrativos e civis (Júnior, s/d : 2).

Com nítidas influências de La ville Radieuse de Le Corbusier (Hall, 1995: 254), esta concepção de cidade com edifícios residenciais conhecidos como super-quadras, encontra-se equipada dos serviços essenciais que permitem às famílias residentes usufruírem de uma série de comodidades como supermercado, oficinas, cabeleireiros, etc.

Ao nível rodoviário, as inovações ocorrem com a ausência de cruzamentos e os semáforos, numa fase inicial, supridos pelos trevos e passagens inferiores (Vieira, 1958: 5). Privilegia-se as grandes extensões de espaços verdes e o traçado das ruas é bastante amplo.

Ao longo de três anos e oito meses, erige-se a capital num árduo, intenso, penoso e ininterrupto trabalho, de vinte quatro horas sobre vinte e quatro no último ano, protagonizado pelos 60 mil trabalhadores, conhecidos por Candangos da NOVACAP (Companhia Urbanizadora da Nova Capital (Couto, 2001: 87).

A 21 de Abril de 1960, é inaugurada Brasília. Cidade projectada para o futuro encontra-se à altura das capitais dos países mais desenvolvidos, pela sua arquitectura e urbanismo inovadores.

Com a inauguração de Brasília, abriram-se as portas de uma nova era em que Juscelino Kubitscheck desejava catapultar todo o Brasil para o progresso: "Deste Planalto Central, desta solidão que em breve se transformará em cérebro das altas decisões nacionais, lanço os olhos mais uma vez sobre o amanhã e antevejo esta alvorada, com fé inquebrantável e uma confiança sem limites no seu grande destino" (Filho, 2001: 52). Noutro discurso pronunciado na universidade de Cornell em Nova Iorque, em 68, realçou que os motivos que levaram à criação de Brasília se assemelhavam aos dos americanos na construção de "uma estrada para a lua" (Filho, 2001: 19).

Apesar de todo o optimismo e euforia que rodeou a projecção e a construção da capital federal, Brasília revelou desde logo imprevisíveis deficiências devido à sua acelerada edificação e crescimento que ultrapassou largamente as previsões.

Resultaram, igualmente, consequências positivas pois permitiu que se desenvolvesse a região central.

Em 1987, Brasília é declarada Património da Humanidade, reconhecendo-lhe o seu valor universal inscrito na Praça dos Três Poderes que "consagra o valor excepcional e universal de Brasília, a fim de que seja protegida em benefício da Humanidade" (Mayor, 2002: 199).

2. A Brasília dos Poetas

Brasília compareceu na literatura já antes da sua inauguração pelo que não admira que antes de completar meio século seja tema de obras literárias de diversa natureza e espécie, de pendor histórico, ensaístico, fictivo, poético e cronístico. Ainda que haja esta profusão de textos, ficar-nos-emos pela análise da visão dos poetas e, devemos lembrar que há anos que circulam antologias com poemas dedicados a Brasília. A primeira dessas publicações foi *Poetas de Brasília* em 1962 (Oliveira, 1998: 15).

Em 1971, publica-se *Antologia dos Poetas de Brasília* de Joanyr de Oliveira onde são reunidos textos poéticos de mais de 33 autores. Numa obra mais sucinta, A *Literatura de Brasília* de Almeida Fischer (s/d) publica alguns textos poéticos de diversos autores e procura explicar o contexto de criação de cada texto poético.

Em 1989 publicou-se *Capital Poems* uma colectânea cujos textos apresentados em várias línguas, não contemplam unicamente Brasília.

Salienta-se a lista excepcional de mais de mil autores de Brasília, reunidas na obra de Joanyr de Oliveira, *Poesia de Brasília* (Oliveira, 1998: 20).

Sucedem-se várias publicações como *Poesia de Brasília: Duas Tendências* de José Roberto de Almeida Pinto (2002) em que se estabelece uma comparação entre a chamada poesia culta e a marginal.

Recentemente publicado, destaca-se Sob o *Signo da Poesia: Literatura em Brasília* de Anderson Braga Horta (2002) onde é traçado um panorama de temas literários brasilienses e de escritores, ao longe de 34 anos, de 1970 a 2003.

Em simultâneo com as antologias poéticas surgem obras e textos de outra natureza, por exemplo, as obras de ficção, *Brasília 2030: A Reconstrução* de Paulo Castelo Branco (1994), *Contos Populares de Brasília* com Altimar de Alencar Pimentel (1998), obra que reúne num *corpus* de 50 contos uma ampla diversidade popular.

Várias crónicas de Clemente Luz foram também publicadas em jornais de Brasília e, mais tarde, reunidas em livro com o título de *Invenção da Cidade* (1968) e *Minivida* (1972).

A capital suscitou interesse por tudo o que rodeou a sua edificação, pelo que surgiram vários outros textos em prosa, de Óscar Niemeyer *Minha Experiência em Brasília* (1961) e *Brasília Kubitscheck de Oliveira* de Ronaldo Costa Couto (2001), entre muitos outros.

3. A Nomeação

As referências explícitas ao topónimo nobre *Brasília* são frequentes nos títulos dos poemas, mais concretamente em 25 dos 52 poemas, sendo eles "Uma Mineira em Brasília" e "Mesma Mineira em Brasília" de João Cabral de Melo Neto (1996: 30), "Volta ao Lar em Brasília" de Afonso Félix de Sousa (Oliveira, 1998: 38-39), "Uma Cidade: Brasília" de Danilo Lobo (Oliveira, 1998: 119 -120), "Em Brasília Há Uma Lei que Proíbe Buzinar" de Hermenegildo Bastos (Oliveira, 1998: 175-176), "Rapsodo Goiano de Volta em Brasília" de Jesus Barros Boquadi (Oliveira, 1998: 190-191), "Universidade de Brasília" de Maria da Glória Lima Barbosa (Oliveira, 1998: 1998: 274), "Toada de Morador em Brasília" de Afonso Félix de Souza (Oliveira, 1971: 7-9), "Hino a Brasília" de José Santiago Naud (Oliveira, 1971: 91-93), "Urbs Nascens (Brasília)" de Joanyr de Oliveira (Oliveira, 1971: 141-142), "Toada pra se ir a Brasília" de Cassiano Ricardo (Fischer, s/d: 15-18), "Prece Natalícia a Brasília" de Guilherme de Almeida (Fischer, s/d: 18-21), "Lua de Brasília" de Alphonsus de Guimaraens Filho (Fischer, s/d: 23-25), "Um Violeiro em Brasília" de Domingos de Carvalho da Silva (Fischer, s/d: 32-35) e "Brasiliatown" de Augusto Lins (Oliveira, 1998: 72-73).

Salientam-se 9 poemas de 9 autores diferentes tendo por título exactamente o mesmo lexema, "Brasília", de Sophia Andresen (1967: 83-84), Hermenegildo Bastos (Oliveira, 1998: 173-174), Maria de Lourdes Teodoro (Oliveira, 1998: 277), Maria Tereza Coelho Rezende (Oliveira, 1998: 283), Rumen Stoyanov (Oliveira, 1998: 347), Sofia Vivo (Oliveira, 1998: 359-360), João Viana de Oliveira (Oliveira, 1971: 80-81), Joanyr de Oliveira (Fischer, s/d: 31-32) e Arnaldo Saraiva (1967: 55).

Noutros há que é usada toponímia e genéricos ou ainda que usam qualificativos e fazem referências indirectas à cidade. Veja-se "Candanga" de Amargedom (Oliveira, 1998: 47), "Planalto" de Anderson Braga Horta (Oliveira,

1998: 55) e de Rumen Stoyanov (Oliveira, 1998: 347-348), "No Palácio Conde dos Arcos" de Jesus Barros Boquadi (Oliveira, 1971: 74-75), entre outros.

4. A Visão Global

Nalguns poemas, o plano da cidade revela-se semelhante a uma flor ou a uma ilha. Noutros assemelha-se ao traçado de uma cruz, de um pássaro, de um avião ou mesmo de um óvni, ou ainda de uma borboleta, tal como Lúcio Costa concebera (Buchmann, 2000: 113), sendo porém mais usualmente comparado a uma ave cujas longas asas seguem as linhas harmoniosas, ousadas e originais do projecto.

A imagem da ilha é evocada nos poemas "Fugindo de Mim" de Ézio Pires (Oliveira, 1998: 141-142), "Capital Federal" de Guido Heleno (Oliveira, 1998: 161), "Toada Pra se ir a Brasília" de Cassiano Ricardo (Fischer, s/d: 15-18) e "Lua de Brasília" de Alphonsus de Guimarães Filho (Fischer, s/d: 23-25).

Em "Toada Pra se ir a Brasília", Cassiano Ricardo (Fischer, s/d: 15-18) invoca Brasília como sendo um local onde se pretende refugiar porque a imagina uma ilha, imagem que também remete para o Paraíso Perdido, adquirindo a função de refúgio. Esta conotação paradisíaca nasce do desejo de alcançar a felicidade: "Vou-me embora pra Brasília, / sol nascido em chão agreste. / Como quem vai para uma ilha. / A esperança mora a oeste / […] / Tenho a chave do futuro; / Não quero outra maravilha".

Anderson Braga Horta em "Altiplano" (Fischer, s/d: 28-31) relaciona a imagem da cidade com o sofrimento da cruz, mas que perspectiva a esperança, numa religação entre passado e presente "Cruz resumindo sacrifícios, / avião demandando o futuro. / Símbolos".

Noutros poemas, a capital federal apresenta a forma externa de um pássaro com as asas estendidas, cuja imagem evoca a figura mitológica de Ícaro, na demanda incessante de uma realização, tal como Brasília se oferece ao mundo de asas abertas. Em "Prece Natalícia a Brasília", Guilherme de Almeida (Fischer, s/d: 18-21) num tom exclamativo deixa

transparecer a convicção de um futuro promissor "Aí estás BRASÍLIA! E como estás, pareces / ave de asas abertas sobre a terra: voo pousado para alçar-se altivo!".

Em "Hino a Brasília " de José Santiago Naud (Fischer, s/d: 25-27) usa-se a metáfora da borboleta, indo ao encontro da imagem idealizada pelo urbanista e autor do plano da capital "É quando levantas, mariposa dourada, / no meio das sombras iluminas o tempo".

Outra percepção recorrente da cidade é a cruz. Em "Brasília" Rumen Stoyanov (Oliveira, 1998: 347) vê os primórdios da capital, no tempo e no lugar em que foi delineado o esboço da cidade. Refere as várias imagens que a configuração de Brasília sugere "Contam que Lúcio Costa, há tempo, / riscou duas linhas no guardanapo enquanto bebia sua cerveja. / Agora, dizem alguns que tens a forma de uma cruz. / Talvez sejam religiosos e precisem de ti para apoiar sua fé. / A maioria te assemelha a um avião. / Talvez porque de crianças sonhavam ter asas." Constitui-se, assim, uma aliança entre o telúrico e o celestial, como força centrípeta e centrífuga (Gheerbrant, 1982: 318-326).

Por fim, Berecil Garay em "A Iluminada" (Oliveira, 1998: 79) compara a cidade a um objecto voador que vem dar a conhecer o planalto.

5. Os Espaços Particulares

5.1. As Ruas

Brasília tem nas ruas um museu a céu aberto. As linhas do traçado que a compõem e a ordem que a regem são detentoras de um cunho distintivo. Contrariamente às anteriores capitais do Brasil, esta obedece a um lógica matemática.

As ruas de Brasília apresentam uma série de designações. Em "Candanga" de Amargedom (Oliveira, 1998: 47) as grandes ruas são designadas de eixo, referindo as linhas do traçado e a ausência de pessoas e automóveis "Viajo em teus eixos vazios". Nos dois poemas de Joanyr de Oliveira "Urbas Nascens (Brasília)" (Oliveira, 1971: 141-142) e "Brasília" (Fischer, s/d: 21-32) comparece a designação de "veias de eixos" no primeiro poema e "eixos geram esperanças" no segundo. As ruas são também nomeadas de éden rodoviário, rectas, asfalto, caminho, via, artéria e trevos.

Em "Toada de Morador em Brasília", Afonso Félix de Sousa (Oliveira, 1971: 141-142) personifica as ruas, enlevando-as "princesas / do Império das Linhas Exactas".

Para além de todas estas alusões, a mais frequente é a do lexema "rua", referido nove vezes nos poemas "Rapsodo Goiano de Volta de Brasília" de Jesus Barros Boquadi (Oliveira, 1998: 190-191), "Mensagem" de José roberto de Almeida Pinto (Oliveira, 1998: 229-231), "XXVIII" de Romário Schettino (Oliveira, 1998: 330), "Toada de Morador" em Brasília de Afonso Félix de Souza (Oliveira, 1971: 7-9), "Capital Federal" de Armando Freitas Filho (1970: 69-70) e "Lua de Brasília" de Alphonsus de Guimarães Filho (Fischer, s/d: 23-25).

Noutros poemas, porém, as ruas tomam por referencialidade a Brasília real onde as ruas e as quadras estão identificadas com números e letras em vez dos habituais topónimos. Exemplos disso são estes versos de "O flautista e o Mundo sol Verde e Vermelho" de José Godoy Garcia (Oliveira, 1998: 219-220) "Eu passo pela W3, / venho de minha doida e doce quadra 706". A mesma referência à W3 é feita por Ézio Pires em "Fugindo de Mim" (Oliveira, 1998: 141-142).

A geometria das ruas merece, por parte dos poetas, alguma atenção como acontece através de perífrases em "Toada de morador em Brasília" de Afonso Félix Souza (Oliveira, 1971: 7-9) "Da cartola da geometria / […] / cidade feita a régua / […] / Como dobrar-vos ó princesas / do império das Linhas Exatas?". Em "Brasília" de Sophia Andresen (1967: 83-84) é à Deusa Atena, padroeira de Atenas, que Brasília é associada "Atena ergueu sua cidade ordenada e claro como um pensamento". Em "Capital Federal" de Armando Freitas Filho (1970: 69-70) há novamente a referência directa ao traçado geométrico "trajectos traçados / sem trégua: a régua".

5.2. As Praças

Tal como o *agora* da antiguidade grega, onde os assuntos de maior importância eram discutidos, também Brasília tem a Praça dos Três Poderes que se destaca por abrigar os edifícios que representam os poderes Legislativo, Executivo e Judicial.

Deste modo, a Praça assume em dois poemas um papel de relevo, tornando-se uma força centrípeta em "Mirante" de Anand Rao (Oliveira, 1998: 49) "Nas asas do plano / o voo do planalto / centralizado nas mãos / de quem olha e aos poucos / percebe que só vê / o mais que nada / dos três poderes". A disposição dos edifícios forma um triângulo equilátero que simbolizaria a harmonia e a proporção, o que neste caso não se verifica "choro de pena / por saber que tantas luzes / não iluminam esta escuridão". Toda a esperança projectada neste novo espaço se transforma em desilusão, e a euforia inicial cedeu lugar à disforia.

5.3. As Casas

Ao contrário dos edifícios que se encontram referidos em apenas dois poemas, a casa aufere de uma visibilidade maior, assumindo um valor preponderante dentro dos espaços interiores, não se resumindo a um simples objecto. Tratando-se das imagens mais significativas da existência humana, toda ela é, segundo Bachelard, um cosmos (2000: 24).

Assim nos é retratada a casa em "Uma Mineira em Brasília" e "Mesma Mineira em Brasília", ambos os textos de João Cabral de Melo Neto (1996: 30, 40):

> "No cimento de Brasília se resguarda
> maneiras de casa antiga de fazenda,
> de copiar, de casa-grande de engenho,
> enfim, das casaronas de alma fêmea.
> Com os palácios daqui (casas-grandes)
> por isso a presença dela combina:
> dela, que guarda o jeito feminino
> e o envolvimento de alpendre de Minas."

E, agora, atente-se no segundo:

> "No cimento duro, de aço e de cimento,
> Brasília enxertou-se, e guarda vivo,
> esse poroso quase carnal de alvenaria
> de casa de fazenda do Brasil antigo.
> Com os palácios daqui (casa-grandes)
> por isso a presença dela assim combina:
> dela, que guarda no corpo o receptivo
> e o absorvimento de alpendre de Minas."

Nos dois poemas é estabelecida uma associação entre Brasília e Minas. A residência de Brasília designada de "palácios" é comparada à "casa antiga de fazenda" no primeiro poema, já no segundo é à "casa de fazenda do Brasil". Ainda que as casas sejam de diferentes estilos arquitectónicos, há detalhes que se mantêm. Uma característica apontada é o alpendre que oferece acolhimento e que é simultaneamente lugar de partida, opondo a esfera privada à pública.

Opõem-se os materiais das casas, realçando o contraste entre o antigo de Minas e o Moderno de Brasília.

5.4. O Café

O café é outro espaço que funciona como *habitat*. Nos vários poemas em que este espaço interior é mencionado, surge como lugar de bem-estar e de resguardo que adquire um valor positivo de protecção, operando como abrigo e refúgio. Veja-se o poema "Mensagem" de José Roberto Pinto (Oliveira, 1998: 229-230) que alude ao café com uma visibilidade e funcionalidade semelhante à da casa. Nestes versos, o estabelecimento comercial assume-se como lugar de encontros e de partilhas, onde se come e se bebe, para além de se tocar música, dançar e ter relações sexuais. Estas inúmeras funções conviviais são evocadas no poema: "E olhaí, ô seu garção, uma rodada, / e tome samba, / e come solta a batucada, / e tem José e tem João já nas paradas, / e qualquer transa que chegar é bem chegada."

Dirigindo-se de forma enfática ao empregado, solicitam-se bebidas para facilitar o encontro com o seu semelhante. Interpelam ao diálogo de forma mais desinibida, e as relações surgem com mais espontaneidade, havendo uma progressiva perda do anonimato. As pessoas são designadas pelos seus nomes, individualizando-se relativamente às massas anónimas.

5.5. Os Monumentos

Numa entrevista, Lúcio Costa explica a razão pela qual Brasília merece a designação de monumental "não no sentido de ostentação, mas no sentido de expressão palpável, por assim dizer, consciente daquilo que vale e significa" (2002: 61).

Na capital Federal, são palpáveis a Catedral, o Seminário Dom Bosco, o Palácio Conde dos Arcos, também conhecido por Palácio Itamaraty, os edifícios dos Ministérios, o palácio da Alvorada e a Praça dos Três Poderes onde se situam o Congresso Nacional, o Palácio do Planalto e o Supremo Tribunal de Justiça.

A Maioria destes Monumentos comparece nos poemas, alguns de forma continuada.

Deste modo, a Catedral é nomeada no poema de Ronaldo Costa Fernandes, dando título ao poema "A Catedral" (Oliveira, 1998: 343-344) e surge também no poema de Augusto Estellita Lins "Cântico para uma Cidade Moça" (Oliveira, 1998: 69-70).

No primeiro poema situa-se o edifício religioso no plano da cidade "na Esplanada dos Ministérios". Desvaloriza-se o valor arquitectónico do edifício e nega-se-lhe a sua função de espaço sagrado "a catedral não é obra de arquitectura / nem templo / nem casa de oração". Ao personificá-la, a catedral assume características idênticas à do sacerdote no confessionário "Muda […] a Catedral é outra […] furtiva, confessionária, passante e pia". Explica a luz emanada pela catedral como sendo fruto do pecado de cada pessoa "o pequeno inferno / dos pecadores que ilumina cada igreja".

Expressão de complementaridade na referência à Catedral é o segundo poema, pois alude à geometria cónica que nada pode ocultar e que simboliza a "evolução da matéria em direcção ao espírito (…) do retorno à unidade, da personalização" (Gheerbrant, 1982: 217) e valoriza-se a transparência e clareza da catedral, veja-se neste versos: "se nesta catedral cônica sem esconderijos / as paredes tudo denunciam transparentes / de corpo e alma, em reflexos azuis."

Espaço religioso distinto da catedral é o seminário Dom Bosco tratado no poema "O Flautista e o Mundo Sol Verde e Vermelho" de José Godoy Garcia (Oliveira, 1998: 219-220) onde as aves que circundam este edifício protagonizam o advento da paz ".

No poema "No Palácio Conde dos Arcos" de Jesus Barros Boquadi (Oliveira, 1971: 74-75), o espaço real e imaginário confundem-se. A referência a este palácio (do Ministério dos Negócios Estrangeiros) é acompanhada de uma alusão a uma figura histórica, o último vice-rei da Colónia e, simultaneamente, 8º Conde dos Arcos "Dom Marcos de Noronha e Brito" que regressado de um tempo passado, vem visitar os seus actuais aposentos:

> "No Palácio do Conde dos Arcos,
> muitos decretos foram assinados.
>
> O Conde dos Arcos tinha outro nome
> Dom Marcos de Noronha e Brito.
>
> Mas pouca gente sabia disso.
>
> De vez em quando ele visita
> a cidade de Goiás, a capital.
>
> Vem montado num belo cavalo
> Castanho e branco, em trote.
>
> Mas pouca gente sabe disso.
>
> A sentinela lhe apresenta armas,
> êle entra no Palácio e encontra
> a casa irremediavelmente vazia.
>
> Dom Marcos de Noronha e Brito
> Sorri o sorriso dos bons fantasmas: a sentinela sorri com ele".

Na linha de referência a palácios, surge configurado o Palácio da Alvorada (residência oficial do Presidente da República). Cassiano Ricardo em "Toada pra se ir a Brasília" (Fischer, s/d: 15-18) fala especificamente num dos responsáveis pelas linhas arquitectadas em Brasília, associando a Óscar Niemeyer a concepção deste Palácio. Ao edifício refere-se através da metáfora da flor, pelas linhas arredondadas dos arcos exteriores que se assemelham às pétalas de uma rosa: "Brasília onde Oscar Niemeyer, / arquitetou - rosa em arco - / […] / o palácio da Alvorada".

6. As Figuras Sociais

Nos poemas encontramos uma expressão da morfologia social, que segundo Ferrier (1979: 22): "la ville comme un ensemble d'interrelations et d'interactions entre les sujets et les objets". Configura-se-nos um *croquis* de figuras sociais, através do seu quotidiano e das suas relações. Os bêbedos, os operários, os engenheiros, o urbanista, o arquitecto, os párias, as prostitutas, a bandida, a transviada, a lésbica, o "garçon", gente condenada, o homem sem tecto, os candangos, os migrantes, enfim, o ser humano na sua pluralidade é aqui conjugada para formar uma Brasília humana.

6.1. O arquitecto e o urbanista

Muitos são os poemas que nomeiam o arquitecto e o urbanista de Brasília ou que a eles se referem indirectamente. Em "Rapsodo Goiano de Volta em Brasília", Jesus Barros Boquadi (Oliveira, 1998: 190-191) distingue a função do urbanista da função de arquitecto: "É agora que principia / a lida dos urbanistas, / o braço que afasta a sombra / projectada no papel / e cria espaços felizes, / segundo Raymond Lopez, / por onde a vida se lance / nos espaços conquistados, até que venha o arquitecto / aproveitar os espaços".

Cusriosamente, cita-se um arquitecto de renome internacional "Raymond Lopez" pelo seu contributo.

Sophia Andresen em "Brasília" (1967: 83-84) sobrepõe elementos da cultura grega e brasileira e valoriza o trabalho matemático, lógico e arquitectónico. Os dois mentores de Brasília aparecem associados a Pitágoras:

> "Brasília
> Desenhada por Lúcio Costa Niemeyer e Pitágoras
> Lógica e lírica
> Grega e brasileira
> Ecuménica
> Propondo aos homens de todas as raças
> A essência universal das formas justas
> […]
> Nítida como Babilónia
> […]
> A arquitectura escreveu sua própria paisagem".

Aludindo a Lúcio Costa, sem deixar de referir-se ao sonho de Dom Bosco subjacente à concepção do plano piloto, o sujeito poético em "O jogo inocente" de Waldemar Lopes (Fischer, s/d: 35-36) faz uma constatação quanto à edificação da cidade, à sua beleza e quanto ao facto de pertencer ao futuro: "[…]e à cobiça forânea / - flor de cimento e sol, ou mais: contemporânea / do futuro - se opôs a Cidade Sonhada // Como Lúcio a compôs e a previra o profeta."

Em "Hino a Brasília" de José Santiago Naud (Fischer, s/d: 26) alude-se ao traçado geométrico do plano da capital, fruto do trabalho do urbanista e do arquitecto, conferindo particular destaque à finalidade do trabalho humano na construção da cidade: "até que o homem inseriu-se naquela árdua consciência, / e a cidade existiu, transparência ordenada".

Numa visão disfórica, no que ao arquitecto diz respeito, comparece "Claro calar e sobre uma Cidade sem Ruínas (Ruinogramas)" de Paulo Leminski (1987: 39) que aprecia outros aspectos da cidade "Em Brasília, admirei. / Não a niemeyer lei".

Em "Alvorada" de Nuno Bermudes (Fischer, s/d: 35-36) é à genialidade da pessoa que está por detrás da bela concepção do plano da cidade, que se refere, tecendo-lhe encómios "E de beleza hoje te reveste / o génio humano que te concebeu".

6.2. Os Trabalhadores

A construção de Brasília exigiu o trabalho de milhares de pessoas que por lá ficaram e que acabaram por povoá-la em embrionárias cidades-satélites. Este conjunto de pessoas forma parte do que Pierre Sansot designa de "paysage urbain" (1988: 66) com características de sensibilidade que enriquece o todo humano.

Os trabalhadores acorreram de todo o país e foram designados de candangos.

Em "Urbs Nascens (Brasília)", Joanyr de Oliveira (1971: 141) põe em evidência o esforço e sacrifício mastodôntico dos candangos: "A cidade que se nasce / constrói-se no útero da aragem, / placenta músculos candangos / a conceber blocos".

O árduo e sincronizado trabalho dos candangos é comparado à organização das abelhas no cortiço, em "Jogo Inocente" de Waldemar Lopes «[...] Mas um dia a afanosa colmeia / de candangos por fim daria o grande salto.». Do resultado de toda a união dos trabalhadores é visível o surgimento da cidade.

Em "Toada de Morador em Brasília", Afonso Félix de Souza (Oliveira, 1971: 7-9) descreve, pormenorizadamente, a chegada massiva dos candangos a Brasília que formaram mutirões para edificar a capital:

> "Eles vieram como ao sopro
> de um vento de febre e cansaço
> Suas lembranças escorriam
> na água dos rios da Amazônia
> [...]
> Em seu ouvido ressoavam
> seduções das praias do Leste
>
> Eles vieram
> [...]
> Vieram e ali se encontraram
> num sonho de pedra e argamassa
>
> Juntaram-se enquanto juntavam
> os tijolos sobre os tijolos
>
> E eis que do mutirão ergueram-se
> Paredes num passe de mágica".

A alusão aos trabalhadores é também feita através de metáforas, como acontece em "Altiplano" de Anderson Braga Horta (Fischer, s/d: 28-31) ao designá-los de peões, numa clara alusão ao jogo de xadrez, utilizando o campo semântico relativo a este jogo para se referir à edificação da cidade: tabuleiro, peões, peças. "Todas as peças no tabuleiro. // [...] À frente - os peões. // [...] salta / e atropela peões em marcha".

6.3. O Marginalizado

Para além dos trabalhadores que se fixaram em Brasília, há ainda todos aqueles que vieram para habitar a nova capital e que representam toda a hierarquia humana e social das sociedades urbanas, e, em particular, as pessoas que de dia se sentem ostracizadas pelas opções sexuais, sociais e de outra ordem por que optaram e que acabam por encontrar refúgio na noite, formando quase que uma comunidade à parte, onde podem deixar vir ao de cima aquilo que realmente são e que muitos escondem de dia. O determinado espaço físico que buscam permiti-lhes encontrarem o seu espaço psicológico, numa interacção em que se pretende uma libertação. Assim, outras figuras também retratadas em articulação com os espaços em que se movem e em função da profissão ou actividade que exercem, de acordo com o seu modo de vida e de subsistência, surgem aqui referidas.

"Mensagem" de José Roberto de Almeida Pinto (Oliveira, 1998: 229-231) reflecte acerca destes seres humanos, da sua dor e da sua loucura, forçados a refugiarem-se na noite porque foram expulsos de dia. São eles os bêbados, os párias, as

prostitutas, os dementes, os miseráveis, os revoltados e os inconformados que retratam a miséria do drama humano. Testemunha-se a precariedade das existências individuais entregues apenas a si mesmas:

> "[…]E varas a noite e penetras a
> [loucura
> dos bêbados, dos párias, das putas. Gente
> que o dia expeliu e teu coração recolhe. Choras,
> irmão não só meu, irmão
> de tudo que na noite é demência e desgraça,
> de tudo que na raça é revolta e anarquia.
> A tua lágrima
> ninguém verá, irmão que todos dormem
> (infelizmente, todos dormem muito pouco). A tua lágrima
> é o último orgasmo dos aflitos, última
> terra dos apátridas, último
> orvalho sobre a sina dos malditos. Ah, irmão
> não só meu, irmão
> não só da angústia, irmão,
> quem te diria
> o sobretudo irmão da alegria?"

A noite é, neste poema, o quadro do sofrimento e da desilusão numa atmosfera de dor emocional, levada às lágrimas face à dura realidade humana, forma última de demonstrar o desespero que os subjuga, caracterizado através de "último orgasmo dos aflitos, última / terra dos apátridas, último / orvalho sobre a sina dos malditos". O derradeiro sofrimento é destacado pelo procedimento poético do *enjambement* e pela repetição do adjectivo "último". Perante a afinidade no sofrimento dirige-se e intitula repetida e fraternamente de "irmão" porque este partilha a angústia, mas principalmente, porque representa a união solidária. A noite é, igualmente, propícia a que estas pessoas que de dia são rejeitadas se camuflem ou se soltem e se revelem sem medo de serem julgadas, buscando a alegria na noite, que o disfórico dia não lhes proporciona. A desilusão propicia o aparecimento de vícios para a consolação de mágoas. No passado, o homem em desarmonia com a pequena cidade regressava às suas origens para um espaço mais campestre (Sansot, 1988: 135). Agora, é na própria cidade onde vive que se refugia. Assim, retrata-se a ebulição nocturna característica dos grandes centros urbanos, onde, neste caso particular, o homem não integrado, inicia uma deambulação nocturna e aí se apercebe de todo o tipo de pessoas que procuram libertar-se, uns porque são infelizes, outros pela sua opção sexual e vida, outros ainda pela forma pouco comum de ganhar a vida. A disforia dá lugar à euforia, recorrendo-se a uma metáfora sobre o riso: "A moça da noite, / a mal-amada, / a lésbica, a bandida, a transviada, / libertas todas, arma branca da risada".

Em "Remorso", José Roberto de Almeida Pinto (Oliveira, 1998: 277), aborda um outro tipo de marginalizado; aquele que perante um erro que cometeu se afasta das outras pessoas, auto-marginalizando-se. O homem entregue à sua consciência e que, como o próprio título indica, se encontra roído pelo arrependimento, repetindo-o em variados versos: " Eu sou somente remorso. / […] / Eu não mais que remorso. / […] / remorso". Encontra-se desiludido porque não é a pessoa que desejou ser e apenas pretende o perdão: "O homem / que um dia sonhou ser bom, a besta / que quer fugir e não pode / que quer berrar e não pode / que quer, meu Deus, ser perdoado". Resignado, conclui que, pese embora esta situação, a vida segue: " Há somente o homem em face de si mesmo e náusea / o homem finalmente em face de si mesmo / o atónito covarde".

7. A Cidade Colorida

Nos poemas que estudámos predominam as alusões às cores da natureza, fauna, flora, céu, e água, mas também, a monumentos, edifícios e materiais empregues na construção da capital federal. O espaço rural deu lugar ao espaço urbano onde as cores já não pertencem ao campo, mas caracterizam o universo urbano.

A gama de cores referentes à natureza faculta-nos uma percepção sensorial mais esplêndida do espaço urbano exterior, onde abundam as designadas cores primárias, o verde, o vermelho e o azul, embora a maioria das cores existentes na natureza resultem da mistura de uma cor primária com uma ou mais cores secundárias em porções variáveis, ou seja, pertencem à categoria terciária, permitindo criar o verde-azulado, o azul-esverdeado, o vermelho-arroxeado, entre outras.

O verde, cor do reino vegetal encontra-se patente em muitos dos poemas. Veja-se "Brasília" de Hermenegildo Bastos (Oliveira, 1971: 59), em que o sujeito poético alude à relva "ficou um denso mais verde / o chão", assim como em "Uma cidade: Brasília" de Danilo Lobo (Oliveira, 1998: 119 -120) onde a cidade assume de vontade própria "cobrir-se de verde" porque se encontra "escalvada". A construção de zonas verdes foi uma das preocupações em Brasília, daí ter extensos relvados em parques e à volta das quadras, assemelhando-se assim a outras cidades onde os espaços verdes foram contemplados, numa tentativa de aproximação ou de recriação do espaço campestre.

Recorde-se que para construir Brasília houve a necessidade de desbastar a caatinga, vegetação que cobria o planalto. Em "Rapsodo Goiano de Volta de Brasília", de Jesus Barros Boquadi (Oliveira, 1998: 190 -191), é referido o desbravamento que oferece uma certa resistência, mas que acaba por acontecer, para mais tarde voltar a ser plantado usando metonimicamente o verde para se referir à relva: "o verde fugindo ao corte, / a faca roçando o verde".

A sugestão da cor verde como caracterizadora de elementos naturais não é absoluta de todo, como se observa em "Toada de Morador em Brasília" de Afonso Félix de Souza (Oliveira, 1971: 7-9) em que, pelo contrário e neste contexto, a cor está ligada à intervenção do homem, indício de progresso, numa metáfora que indica abertura e incentivo para se acorrer à nova cidade que muito pode oferecer: "Vamos que é sempre sinal verde/ às sêdes do nosso destino", porque o verde simboliza a esperança. Esta cor funciona numa componente dicotómica que opõe o natural ao progresso, contrariamente ao que ocorre noutras referências ao verde em que esta cor é designativa da flora.

Mais do que surgir de modo fragmentário, o verde aparece num processo de sucessivas associações mentais que se vão estabelecendo em relação ao azul. Se o verde remete para a relva, plantas e árvores, o azul remete por um lado para a água e por outro para o céu.

Em "Brasília" de João Viana de Oliveira (Oliveira, 1971: 80 - 81) surge esta dicotomia não por oposição mas quase por (con)fusão, espelhando-se o céu na água: «o lago / reflexo verde / do desenganado azul» em que o primeiro elemento influencia o segundo involuntariamente.

Por este percurso de associações, o azul liga-se a um estado líquido, mas também a um estado aéreo. Tendo em conta este último, atente-se no poema "Brasília" de Hermenegildo Bastos (Oliveira, 1971: 59), onde o sujeito poético se refere ao azul do céu, metaforizando-o: "um teto maior o azul" e nos versos imediatamente anteriores alude à natureza "ficou um denso mais verde / o chão". Em "Cântico para uma Cidade-Moça" de Augusto Estellita Lins (Oliveira, 1998: 69 - 70) são referidos "reflexos azuis", não relativos ao céu mas aos vitrais da catedral em que se reflecte implicitamente o azul divino, do céu. Curiosamente, em "Toada pra se ir a Brasília" de Cassiano Ricardo (Fischer, s/d: 15 -18), a extensão de azul do mar provoca um mal-estar no sujeito poético, razão pela qual o enunciador pretende mudar-se para Brasília, passando do excesso à inexistência: "vou-me embora pra Brasília / porque neste azul marítimo / a paisagem me faz mal / por excesso de azul […]". Cassiano Ricardo retoma um verso de Manuel Bandeira "Vou-me embora para Pasárgada" em que deseja ir par uma cidade antiga do médio Oriente, lugar utópico, num apelo de libertação porque não é feliz "aqui" pensando sê-lo no "lá", numa clara esperança de regresso à idade da infância, edénica e originária. O momento presente apesar de frustrante e carregado de decepção será compensado pela mudança. Em "Memória Futura" de Lupe Cotrim Garaude (Fischer, s/d: 21 - 23) é também mencionada a admiração pela extensão visível de azul, numa pergunta retórica "Em que cidade os vãos / se mostram com tanto azul, e ventos e vertentes?".

Reportando-se ao passado em que predominava o azul do céu e em contraste com esse tempo aparece a marca discursiva do pretérito imperfeito do indicativo do verbo "ser", configurada neste verso do poema "Hino a Brasília" de José Santiago Naud (Fischer, s/d: 25 - 27): "O azul era seu domínio". Aparentemente e pela sugestão deste verso, Brasília já não se caracteriza pela cor azul. A cidade que retrata parece ser, então, a de um tempo anterior, o tempo original, impossível de ser recriado.

Uma outra cor que predomina em Brasília é o vermelho característico da terra da região de Goiás, e cuja cor, por coincidência, é "Universalmente considerado como um símbolo fundamental do princípio de vida, com a sua força, o seu poder e o seu brilho, o vermelho cor de fogo e de sangue possui, entretanto, a mesma ambivalência simbólica destes últimos" (Gheebrant, 1982: 686). Em "Uma Cidade: Brasília" de Danilo Lôbo (Oliveira, 1998: 119 -120) refere-se a cor da terra barrenta e solta em pó que, levada pelo vento, é um disfarce usado por Brasília: "maquila com talco de terra vermelha". Esta característica é, por excelência, referida no poema "Planalto" de Rumen Stoyanov (Oliveira, 1998: 347 – 348) em que se procede à explicação dessa característica da terra, feita pó, que se espalha, acabando por tingir literalmente, mas também em sentido figurado, muitos outros elementos naturais, animais e climáticos: "Tua poeira vermelha"; "Teus formigueiros vermelhos"; "Teu vento vermelho"; "Teus caminhos de terra vermelha".

Com menor frequência comparece o branco. Em "Capital Federal" de Armando Freitas Filho (Filho, 1970: 69-70) opõe-se a cor da terra vermelha ao branco que por ela irá ser toldada: "borrão de barro / no branco-mancha", sobrepondo-se a primeira cor à segunda.

No espaço de Brasília a cor preta aparece em alusão à fauna como em "Um Violeiro em Brasília" de Domingos Carvalho da Silva (Fischer, s/d: 32-35) "negra pantera" e em "O Flautista e o Mundo Sol Verde e Vermelho" de José Godoy Garcia (Oliveira, 1998: 219 – 220) "pássaro-preto", animais que coloriam com tonalidades escuras Brasília.

Outra cor menos recorrente configura-se no amarelo que surge, por exemplo, em "Em Brasília Há Uma Lei Que Proíbe Buzinar" de Hermenegildo Bastos (Oliveira, 1998: 175 – 176), quando se compara o ruído dos carros ao impulso de um balão com um grito numa alusão à loucura: "Ouvi os carros, acorde / sobre o tambor do DF./ Tal um balão / que alçasse vôo, / ao grito, / lírico, / de amarelo".

O cinzento-azulado em "Brasília" de Sofia Vivo (Oliveira, 1998: 359 – 360) e o cor-de-rosa relativamente às nuvens "de céus gris / e nuvens rosa" são duas cores que, igualmente, merecem uma breve referência, num dia chuvoso. Embora estas cores também formem o perfil cromático da cidade, o certo é que a sua alusão é escassa.

A palete de cores utilizada para pintar Brasília cinge-se ao verde, azul e vermelho de forma mais frequente, seguidos do branco e do preto e, ocasionalmente, surge o amarelo, o rosa e o cinzento.

8. A Cidade diurna e nocturna

Noite e dia não podem ser vistas como dicotomias contrárias, como sugere Gérard Genette "Autrement dit, la relation entre jour et nuit n'est pas seulement d'opposition, donc d'exclusion réciproque, mais aussi d'inclusion: en un de ces sens, le jour exclut la nuit, en l'autre il la comprend" (1979 : 103).

Assim sendo, o dia é por definição "o tempo em que a terra está clara, ou o intervalo entre uma noite e outra" e a noite "espaço de tempo em que o sol está abaixo do horizonte" (Ferreira, 1999: 673). Por analogia, o dia representa a sucessão regular do nascimento, do crescimento, da plenitude e do declínio da vida. A relação entre os termos dia e noite já tinha sido objecto de estudo pelo autor supra-mencionado, Gérard Genette, num capítulo intitulado "Le Jour, La Nuit" (1979: 101).

Esta definição de dia e de noite, se aplicada a Brasília, limitaria a um sema a visão da capital, perdendo-se toda uma riqueza polissémica que nos permite entender esta cidade, uma vez que abrange o que acontece ao longo do dia e da noite. A dimensão da luz como experiência visual presente ou ausente comparece por inerência ao estado diurno e nocturno empregue conotativa e denotativamente.

Em "Toada pra se ir a Brasília", Cassiano Ricardo designa a nova capital como cidade luz, geradora de esperança e de oportunidades, uma espécie de eldorado: "E nesta noite em que vivo / eu preciso é de alvorada. / Não preciso de mais nada" (Fischer, s/d: 15-18). A mesma imagem é sugerida em "Brasília" de Maria Tereza Coelho Rezende (Oliveira, 1998: 283) "Enquanto dures / és sempre aurora", sendo que neste caso é revelador do início de algo, numa imagem hiperbolizante que se conjuga a uma visão positiva.

Este espaço de tempo nem sempre funciona como visão eufórica e compensatória, pois à medida que as horas passam e a noite se aproxima, outros sentimentos menos positivos invadem o sujeito poético, chegando este a sentir-se mesmo desolado na cidade, num fim de tarde, talvez porque a partir de então a cidade fica deserta, tendo assim mais tempo para si, para pensar, o que pode ser incomodativo e angustiante, como nos explica o sujeito poético em "Capital Federal" de Guido Heleno (Oliveira, 1998: 161): "finda a tarde em pássaros e presságios / cenário desolado de árvores retorcidas […] / arde a noite em combustão espontânea / ilumina-se a ilha por vegetais em chama / enquanto não se cumprem / os sonhos de profecias".

À noite, Brasília muda de cenário, como se se transformasse noutra cidade: "En vérité, la nuit n'est que *l'autre* du jour, ou encore comme on l'a dit d'un mot brutal et décisif, son *envers*. Et Cela, bien sûr, est sans réciproque » (Genette, 1979: 106). Encarada de diversas formas, a noite suscita uma infinidade de emoções: "Aimée ou redoutée, exaltée ou exorcisée, La nuit est *ce dont on parle*: mais on dirait que cette parole ne peut se passer du jour. On pourrait parler du jour sans penser à la nuit, on ne peut parler de la nuit sans penser au jour " (Genette, 1979 : 106). As ruas que de dia ficavam infernais, com o trânsito tornam-se num deserto com o cair da noite. E, certos locais, ganham vida quer pela iluminação quer pelas pessoas que à noite tiram a "máscara" e se revelam. São duas formas de estar que criam perspectivas diferentes. A noite contribui para criar uma visão particular da cidade.

A iluminação nocturna de Brasília é o tema predominante no poema "A Iluminada" de Berecyl Garay (Oliveira, 1998: 79) como o indica o próprio título. Aí é descrito a distribuição e o posicionamento da iluminação da cidade que adquire, por isso, brilho "À noite, Brasília brilha" e que metaforiza em "colar gigante de luzes", revelando o caminho "horizonte. / Da terra aos céus mostra a trilha". Em "Poesia Luz", Luís Turiba (Oliveira, 1998: 272) atenta na luz fornecida pelos "neons" em forma de fruta, a que Roger Navarri (1989: 283) designa de "lumières agressives ou froides du néon", usados intencionalmente pelos realizadores de cinema e até mesmo como "accessoires habituels des atmosphères angoissantes ou dramatiques". Esta iluminação contribui para um adensamento da atmosfera de estranheza e "suspens" como em determinados planos cinematográficos.

Em "Mensagem" José Roberto de Almeida Pinto (Oliveira, 1998: 229 – 231) revela o lado mais ensombrado das relações humanas que acontecem à noite. Na atmosfera nocturna surge o noctívago. As pessoas que são vistas e que compõem a Brasília nocturna são os exilados, os que se escondem de dia porque são desprezados: bêbados, párias, prostitutas. No fundo são os apátridas: "[…] E varas a noite, e penetras a [loucura / dos bêbados, dos párias, das putas. Gente / que o dia expeliu e teu coração recolhe. Choras, / irmão não só meu, irmão / de tudo que na noite é demência e desgraça,"

A noite desempenha uma função compensatória porque permite que as pessoas se revelem, que se assumam tal como são, mesmo que se afastem das ditas tendências, dos comportamentos, atitudes e opções normais que a sociedade impõe "[…] solta a gargalhada. A moça da noite, / a mal-amada, / a lésbica, a bandida, a transviada". Todas estas pessoas que são um desvio à norma fazem parte da cidade de Brasília pois também a habitam e vivem nela. Porém, é a noite que lhes proporciona um refúgio onde se sentem em segurança, como se fosse uma ilha dentro da cidade onde estão a salvo "[…] irmão / da concha da noite". Assume um valor simbólico "de profondeur intime, d'intériorité physique ou psychique" (Sansot, 1988: 109). Por oposição, o dia personifica a insatisfação e o mal-estar dos que encontram abrigo na noite ao transformá-lo no seu tempo privilegiado em que se sentem no seu *habitat*.

É no ambiente nocturno da cidade que se assiste ao tratamento do tema da marginalização, da prostituição, da miséria através da representação destes mesmos papéis numa galeria rica e variada de géneros humanos que são retratados nos poemas seleccionados. Sob o efeito da iluminação, o labirinto da moderna arquitectura, é-nos revelado. A cidade é encarada de um outro ângulo, a partir do qual nos são reveladas outras experiências de existência humana, numa visão

disfórica. A noite é detentora de um duplo aspecto: por um lado as tenebrosidades e por outro a preparação do dia, de onde virá a luz da vida.

9. A Cidade Humanizada

Brasília encerra em si uma enorme variedade de personagens, comparecendo humanizada e feminizada metafórica e metonimicamente.

Marcada por traços humanos, a cidade comparece personificada. Em "O Flautista e o Mundo sol verde e vermelho", José Godoy Garcia (Oliveira, 1998: 219 – 220) realça a sexualidade da cidade repetidamente em epífora "sexo e beleza!". A seguir, atribui-lhe sentimentos e características: "Brasília é uma cidade que ama a vida / e tem na sua mão e no seu jovem coração / não só a alegria, mas o puro prazer de ser".

Mais do que personificar a cidade, em "Prece Natalícia a Brasília" Guilherme de Almeida (Fischer, s/d: 18 – 21) relata o nascimento de Brasília que, como o próprio título o indica. A cidade tem uma concepção de foro divino pela presença da cruz, traçado a partir do qual nasceu a urbe: "E, um dia augural, / num alvo papel pregado à prancheta / a cruz sempiterna pousou sua sombra / e - um traço, outro traço - / dois riscos cortando-se em ângulo reto, e pois, de cruz / nasceste, BRASÍLIA!".

Em "Brasiliatown" de Augusto E. Lins (Oliveira, 1998: 72 -73), a capital é humanizada com destaque para elementos de um corpo humano que caracteriza com outros elementos não humanos: "corpo da cidade / coração alvaiade / veias dessangradas / nossos alvéolos".

A cidade comparece-nos complexa, detentora de várias vertentes, fazendo dela uma cidade única pelas suas especificidades realçadas sob a forma humana.

9.1. A Cidade Feminizada

Mediante o processo da personificação, Brasília assume diversos papéis antropomorfizados, desempenhando o papel de mãe, mulher, jovem, virgem e namorada, inspirando admiração fervorosa, desejo voluptuoso ou, ainda, repugnância.

A imagem da cidade-mãe é convocada em "Candanga "de Amargedom (Oliveira, 1998: 47) como silenciosa procriadora que gera vida e em cujo ventre se empreende uma exploração em busca de aconchego e refúgio "percorro o teu ventre-silêncio".

Mantendo uma característica femininiforme em "Fugindo de mim" de Ézio Pires (Oliveira, 1998: 141 - 142), indaga quanto à verdadeira identidade de Brasília, se conotada positiva ou negativamente ou ainda se efeito de algum devaneio, revelando-nos uma relação ambivalente de atracção e de repulsa que mantém com a cidade. Descobre-se que o ideal feminino comporta um cariz enigmático, consequentemente difícil de apreender: "és mulher / Flor, anja, demónio / ou uma alucinação?" Questiona a representação da cidade em três identidades positivas e femininas, seguindo-se uma quarta identidade a de demónio. A dúvida em relação à imagem da cidade sofre uma alteração no último verso, situando-se na esfera do onírico.

Em "Cântico para uma Cidade-Moça", Augusto Estellita Lins (Oliveira, 1998: 69 – 70) concebe a cidade como virgem. Quer protegê-la, avisá-la e nomeia-a carinhosamente de "Cidade-Moça", daí a interjeição inicial que reforça e enfatiza a tristeza de uma possível perda. Na representação da mulher jovem transparece um encantamento pela sua condição feminina de donzela: "Ah! Temo por ti, minha pequena Brasília / que chamarei de carinho a Cidade-Moça". A carinhosa designação é justificada pelo facto de a cidade ser ainda "ingénua, pura, casta, virgem". Receia que não a possa denominar de Cidade-Moça por muito tempo e que alguém a corrompa, arrastando-a para a decadência física. Sofre por antecipação esse doloroso momento futuro: "até que um gramático idiota / arranque teu hífen como os sodomitas / de sua cidade rasgaram o hímen: / em nome da ciência e da civilidade."

Em certos poemas notou-se que, perante algum mal-estar espiritual, se procurou transformar a cidade pela imaginação para resolver este desconforto. Ao amar a cidade como quem ama uma mulher, o sujeito poético oculta em si um profundo desejo, o de possuir uma mulher numa constante demanda de profundo bem-estar (Guyer, 1982: 182). Exprime-se a sua busca espiritual numa mistura de angústia e de fantasia.

10. A Cidade Sonhada

Na sua origem, a capital do Brasil comporta muitos elementos que fazem recordar a criação mítica de outras cidades. Para muitos, Brasília tem uma origem mítica porque a sua concretização representa um regresso ao sagrado "tempo primordial" (Guyer, 1982: 179). Para outros, Brasília é idealizada como *locus amoenus*. Representa, também, um sonho que se tornou realidade. Estas designações que encontramos nos poemas testemunham bem da vontade em edificar cidades *ex-nihilo*.

Para Afonso Félix de Souza em "Volta ao Lar em Brasília" (Oliveira, 1998: 38 - 39) a capital torna-se na imagem utópica do El Dorado. O acto de visualização da cidade faz-se num ambiente de encanto e de sonho para o qual remetem elementos da natureza como a aurora, o horizonte, os céus e as nuvens. Para a temática do maravilhoso contribui o facto de se designar descendente do sonho profético, provavelmente em analogia a Dom Bosco: "Ébrio de céus e nuvens, vi num

amanhecer / esses horizontes multimilionários. Armei a tenda / e entrei. / Aqui cumprir-se-ia por certo meu / sonho atávico de prometido Eldorado".

Do mítico El Dorado, passamos para uma imagem do jardim edénico em "Primavera de 1983" de Berecil Garay (Oliveira, 1998: 80) onde a presença da chuva vai fazer verdejar e florir toda a natureza sequiosa, tornando-a semelhante ao jardim do paraíso: "Bate a chuva e abre a porta / do Éden". A imagem do jardim é o símbolo mais sugestivo da evocação do arquetípico Paraíso, numa nostalgia que acaba por ser universal, persistindo no homem moderno. Pela referência à vegetação, Brasília adquire um aspecto edénico.

Em "Toada pra se ir a Brasília" de Cassiano Ricardo (Fischer, s/d: 15 – 18), Brasília surge idealizada. Ao longo de dezanove quadras tece-lhe um louvor. A ida para a capital é motivo de contentamento e de determinação "Vou-me embora, satisfeito". O ritmo rápido transmitido pelos versos precipita e reflecte uma certa ansiedade. O facto de o primeiro verso "Vou-me embora pra Brasília" se repetir anaforicamente em seis estrofes, lembra constantemente essa intenção de mudança.

Se uns lhe tecem encómios, outros há que, numa atitude mais inquieta e por isso reservada, demonstram alguma relutância em aceitar a nova capital, apesar de tão desejada.

A ilusão permanece até à edificação da nova capital. Após a sua inauguração "depois de acordares", foi a "ressaca" de festividades em que a disforia no confronto com a realidade toma conta do momento porque aí se deparam com as lacunas "_ quem és tu / brasília / que fugiste de mim? / depois de acordares / cadáver do sonho / corpo morto de ilusão", em "Fugindo de Mim" de Ézio Pires (Oliveira, 1998: 141 – 142).

Remontando ao mito do paraíso perdido, o homem procura reconstruí-lo no seu imaginário e aproximar-se dessa época, simbolizada na modernidade pela construção de Brasília que, ligada a um novo começo, cria no imaginário do homem o sonho e desejo de recuperar o que pertenceu a *in illo tempore*. Da intensa nostalgia procura-se recriar a Idade do Ouro com a edificação de cidades como aconteceu com Brasília, daí chamar-se de edénica em "Primavera de 1983" de Berecil Garay (Oliveira, 1998: 80); mítica em "Capital Federal" de Guido Heleno (Oliveira, 1998: 161); El Dorado em "Volta ao Lar em Brasília" de Afonso Félix de Souza (Oliveira, 1998: 38 – 39); paradisíaca em "Fugindo de Mim" de Ézio Pires (Oliveira, 1998: 141 – 142); babilónica em "Brasília" de Sophia Andresen (1967: 83 - 84) ou simplesmente sonhada em "Ave Brasília" de Aglaia Souza (Oliveira, 1998: 44).

Brasília é o exemplo de que o sonho de Babel nunca foi abandonado e que, apesar do cepticismo que envolveu o projecto, a capital nasceu.

Conclusão

Da leitura dos poemas sobre Brasília ressalta uma imagem diversificada a diversos níveis, espacial, natural, social, cromática, diurna e nocturna, humanizada, feminizada e sonhada.

A Brasília que nos apresentam os poetas é rica e complexa e, sendo ou não fiel à realidade, essa imagem dá a capital uma projecção simbólica extraordinária. Exemplar cidade moderna e cosmopolita, Brasília aparece no conjunto dos poemas como um "denso invólucro de sinais", como diria Calvino (2000: 18).

Não sendo certamente exaustiva ou completa, a visão dos poetas não deixará de estimular outras visões, quer dizer outras análises ou tentativas de conhecimento da cidade. Lembrando ainda Calvino em "As Cidades Invisíveis" "Se todas as cidades forem como um jogo de xadrez, no dia em que eu chegar a conhecer todas as suas regras possuirei finalmente o meu império, mesmo que nunca consiga conhecer todas as cidades que contém" (2000: 123).

Bibliografia

Andresen, S. (1967). *Geografia*. Lisboa: Edições Ática.

Bachelard, G. (2000). *A Poética do Espaço*. S. Paulo: Martins Fontes.

Buchmann, A. (2002). *Lúcio Costa, o Inventor da cidade de Brasília: Centenário do Nascimento*. Brasília: Thesaurus Editora.

Calvino, I. (2000). *As Cidades Invisíveis*. Lisboa: Editorial Teorema.

Couto, R. C. (2001). *Brasília Kubitschek de Oliveira*. Rio de Janeiro: Editora Record.

Filho, A. F. (1963). *Palavra*.

Filho, M. M. (2001). "Juscelino, o Estadista". In *Manchete*, nº 2523.

Filho, N. G. R. (1970). *Quadro da Arquitetura no Brasil*. S. Paulo: Editora Perspectiva.

Ferrier, J.-L. (1979). *Sous la direction de, Sémiotique de l'Espace, Architecture, Urbanisme, Sortir de l'Impasse.* Paris : Éditions Denoel / Gonthier.

Fischer, A. (s/d). *A Literatura de Brasília*, Brasília.

Genette, G. (1979). *Figures II*. Paris : Éditions du Seuil.

Gheerbrant, A. & Chevalier, J. (1982). *Dictionnaire des Symboles*. Paris: Éditions Jupiter.

Guyer, L. R. (1982). *A Imagística do Espaço Fechado na Poesia de Fernando Pessoa*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Hall, P. (1995). *Cidades do Amanhã*. S. Paulo: Editora Perspectiva.

Junior, F. C. (s/d). *Brasília, Brasiliae Cor.*

Le Corbusier (1975). *Principios de Urbanismo (Carta de Atenas).* Barcelona: Ed. Ariel.
Mayor, F. (2002). "*Brasília – Património Cultural da Humanidade*". In *Lúcio Costa, o Inventor da cidade de Brasília: Centenário do Nascimento*. Brasília: Thesaurus Editora.
Neto, J. C. de M. (1996). *A Educação Pela Pedra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
Oliveira, J. de (1971). *Antologia dos Poetas de Brasília*. Brasília: Editora Coordenada.
Oliveira, J. de (1998). *Poesia de Brasília (antologia).* Brasília: Sette Letras.
Sansot, P. (1988). *La Poétique de la Ville*, Pref. de Mikel Dufrenne. Paris : Méridiens Klincksieck.
Saraiva, A. (1967). *æ Poemas* (1959-66). Lisboa.
Vieira, A. S.A. (1958). *Brasília- Cidade Modelo*. In "Técnica".Lisboa.

Narrativas Literárias Brasileiras: Grafias das Socialidades Contemporâneas

Cristina Maria Da Silva
Universidade Estadual de Campinas- UNICAMP
crimasbr@yahoo.com.br

Resumo: Este trabalho busca compreender os traços da socialidade contemporânea através da ficção literária brasileira atual. O narrador contemporâneo não contem em si uma experiência, antes apresenta embates, através dos conflitos que seus personagens trazem em si diante dos dilemas que enfrentam. Lemos seus nomadismos e impasses através das narrativas de João Gilberto Noll (Porto Alegre-RS) e Luiz Ruffato (Cataguazes–MG), que se inscrevem nas manifestações do imaginário e no jogo de imagens que configuram as formas agregativas na vida social. As imagens que se tecem nessas narrativas têm seu lócus nos rastros dos fundamentos históricos, sociais e geográficos que nelas se entrelaçam. Esses textos literários trazem os embates da experiência social, neles as muitas vozes de alteridades em contraponto se tornam presentes em algumas "formas sociais": na provisoriedade, nos nomadismos, no entrecruzamento de temporalidades, nas marcas de uma "geografia rarefeita das cidades", numa fúria do corpo, nos esquecimentos da memória social e nas "dinâmicas da violência" nas arenas de alteridades da sociedade atual. Noll traz a tensão de uma escrita pautada na solidão do indivíduo, no desamparo que o habita; Ruffato parte de uma dimensão mais coletiva, parecendo buscar na história, o fio da meada pelo qual nos constituímos como somos. Nessas escrituras, se encontram olhares migrantes, deslocados, "desestabilizadores da forma e do olhar", escritas que acompanham os rastros da vida social, na medida em apontam os limites e desafios em recorrer a outras vozes e linguagens na busca por compreender a época que vivemos.
Palavras-Chave: Socialidades, Imaginário, Narrativas, Literatura Contemporânea

> O romance, a poesia, as memórias ou os ensaios biográficos apóiam-se na incerteza. (...) A acuidade da sensibilidade artística sempre intuiu o caráter movediço da individualidade humana, essa não se definindo de uma vez por todas, mas antes reconhecendo-se no conjunto de facetas que compõem uma obra. O que o poeta formula (...) o homem sem qualidades vive no dia- a- dia. A ficção é uma necessidade cotidiana. Cada um para existir, conta uma história.
>
> Michel Maffesoli[1].

Diante de uma confluência de gêneros e formas na literatura contemporânea brasileira, estão buscas por exprimir experiências sociais ou seus avessos, rasuras, pedaços e descontinuidades. Nessas narrativas podem ser encontrados esboços para uma "arqueologia" dessa era de incertezas, como ao mesmo tempo um suporte, ainda que efêmero para a mobilidade diante de um mundo que ainda não aprendemos a olhar. A partir de uma visão arqueológica do saber, é possível pôr em diálogo os saberes das ciências sociais e o da literatura e delinear movimentos da vida social ou perceber narrativas que exprimem os contornos dessas socialidades.

O objetivo que se esboça neste texto é compreender e interpretar estas socialidades, ou seja, as trajetórias de alteridades presentes nas relações que marcam a sociedade atual, a partir de textos literários e a partir do diálogo entre as ciências sociais e a literatura.

Entre contos, romances e experimentações entre gêneros literários podem ser vistos marcas de uma experiência social, um mal-estar, a incorporação das socialidades através de escritores em busca de uma narrativa, possivelmente perdida, mas nem por isso é deixada de ser buscada como impossibilidade, como os próprios impasses das interações sociais. A leitura aqui proposta, não exclui, ao contrário antes provoca a leitura e o exame de cada obra para colher suas nuances e especificidades.

A literatura é um dos solos onde se encanam os conflitos de uma sociedade, e por isso que seguimos este caminho para pensar as socialidades contemporâneas. Em João Gilberto Noll, sujeitos atordoados diante dos fragmentos de suas vidas, e dos espasmos de memória do que poderiam ter sido. Em Ruffato, a agonística silenciosa de um cotidiano que oprime através do rancor que se instala na própria constituição social, através da ação dos sujeitos, cunhando um inferno de provisoriedades que se eternizam.

Pensar a literatura como configuração através da escrita dos rastros das alteridades, é observá-la não como reflexo, mas como busca e espaço percorrido de passos, que nem sempre alcançam, mas que desenham uma procura e constituem uma lacuna que há entre o real e a realidade existente. Tentativa sempre rarefeita de capturar sentidos para a vida, seguida em cada detalhe, cada pausa. Nas palavras do narrador de *Rastros de Verão*, "Tentei olhar cada coisa como se antes eu nunca

[1] Maffesoli, Michel. *No Fundo das Aparências*, p. 303-4.

tivesse visto figuras. Como se eu viesse de um mundo todo informe, sem contornos fixos". [2]Estar atento aos rastros é intuí-los independente das visibilidades, percorrer os limites. Remontando as pistas, os indícios de um mundo pelo seu avesso, que se revela na linguagem literária.

A literatura contemporânea, que tem se esboçado, sobretudo a partir da década de 1980 até os dias atuais, segue por uma trilha que não busca defender, ratificar ou ancorar mitos de fundação nem definir origens, antes forja veredas sem bandeiras ou insígnias, e talvez por isso mesmo dê conta dos inextricáveis fios que compõem a socialidade contemporânea, a qual se aproxima do método literário, praticado por alguns escritores, quando buscam o não-dito, aquilo que "as pessoas não dizem sobre as outras"[3], mas que constituem a "entramada" vida social. As narrativas têm suas formas rasuradas e acompanham as formas da vida social, já não encontram, na experiência em que se baseiam, a matéria-prima para serem inteiras, de amor à língua, à pátria e às tradições, antes são expressões de uma vida marcada por socialidades imediatas, efêmeras, inconscientes e em fúria.

Nessa literatura não há uma reconciliação apaziguadora nem na forma, nem no que é escrito e experimentado com o olhar. Não é uma literatura que aponte nem mesmo imageticamente uma formação ou fundação do que quer que seja. Pelo fato de debater-se sobre a linguagem e sobre a própria experiência social são narrativas que apontam para uma confluência de gêneros. Já não se apresentam claramente definidas como romances, contos, novelas, são como aponta o escritor Luiz Ruffato, "mosaicos" de uma época. Os escritores contemporâneos, de diferentes maneiras, têm em comum a busca por exprimir esse mal-estar diante do vivido, dos laços perdidos que tentam em suas escritas não reatar, mas mostrar como eram contingentes e arbitrários.

Grafias das Socialidades

Em João Gilberto Noll e Luiz Ruffato vemos realmente o esboço de socialidades movidas por vidas em trânsito, por deslocamentos e inquietudes. Assim, como são muitas as narrativas e os modos como elas se constituem, como também são várias as formas da socialidade contemporânea. Essas formas aparecem, inicialmente: num entrecruzamento de temporalidades, na "geografia rarefeita das cidades", em seus territórios flutuantes no tempo e nos espaços já não reconhecíveis por insígnias e bandeiras; na fúria do corpo ou nas faces do "quieto animal" humano, nas "dinâmicas da violência", e no esquecimento da memória social, que evidenciam as arenas de alteridades da sociedade atual e trazem nesses aspectos os nomadismos nela presentes. Talvez seja mais relevante mapear narrativas do que se ater à ilusão de que lidamos com textos semelhantes. Será que não são rastros de escritas que se encarnam em escritores diversos, formas avessas da vida social e que por isso mesmo são escritos que se tornam textos-rasuras de uma época?

João Gilberto Noll, nascido em 1946, em Porto Alegre, onde ainda vive, vem esboçando seus trabalhos desde a década de 1980, com a publicação de *O Cego e a Dançarina*, e vem publicando desde então, tendo publicado seu último livro em 2006, intitulado como: *Máquina de Ser*. As narrativas de Noll se inscrevem durante esse anos trazendo um cenário de personagens em trânsito, extraviados da memória social, são o lado avesso do mundo social, em pane, debatendo-se diante da estrutura social. Trata-se de um escritor que dá "habitação a seres" que carregam um enorme mal-estar diante da realidade em que vivem, não se sentindo inteiros nem diante de seu próprio corpo e muito menos dos lugares que habitam. É um escritor que "somatiza o que vive", e isso não quer dizer diretamente que suas narrativas são autobiográficas, para eles se trata de uma "autoficção", pois há uma teatralização no texto literário que não permite que ele documente, antes transfigure a realidade que ele tenta alcançar e remontar em palavras.

Seus personagens seja nos contos *O Cego e a Dançarina* (1980), como em *A Fúria do Corpo* (1981); no romance *Bandoleiros* (1985); *Rastros do Verão* (1986), *Hotel Atlântico* (1989), *O Quieto Animal da Esquina* (1991), em *Harmada* (1993), *A Céu Aberto* (1996), *Canoas e Marolas* (1999); *Berkeley em Bellagio* (2002); *Mínimos Múltiplos Comuns* (2003); em romance *Lorde* (2004), nos contos *Máquina de Ser* (2006) e no recém publicado romance *Acenos e Afagos* (2008), trazem uma falta de lugar, ou melhor, uma insatisfação individual diante do que são e do mundo que os cercam. Uma de suas características é um extravio da memória, como se isso os redimisse e apagasse os seus passos, como se num vazio fosse possível reescrever uma outra escritura de vida ou mesmo habitar o nada.

As formas que as ações desses seres tomam são a de uma "fúria" diante de seus corpos, diante dos sentidos dados a eles, percorrem cidades de uma "rarefeita", no qual os lugares onde pisam e os lugares dos quais se lembram pelos rastros da memória se misturam. Há uma certa vigília "*a céu aberto*"diante do sentido da vida, ou seja, seus personagens não cabem no espaço doméstico, perambulam pelas ruas, seguem numa contestação silenciosa, mas em fúria diante da sexualidade, de seu lado animal.

O próprio lugar onde se dá a escritura e onde os personagens habitam é marcado pela rasura da linguagem, a ausência de memória se dando como um rasgo na escrita, permeando a escritura de um vazio que se inscreve no movimento da construção narrativa e da leitura, sobretudo porque está latente no vivido.

Luiz Ruffato (1961) é mineiro de Cataguases, mas vive em São Paulo. É jornalista, formado em comunicação social pela Universidade Federal de Juiz de Fora - MG, filho de um pipoqueiro e de uma lavadeira. Ele afirma que foi nesta ordem:

---

[2] Noll, João Gilberto. *Rastros do Verão*. p. 35; 93.

[3] Ao pensar nisso, lembro do processo de escrita de Virgínia Woolf, que como escritora colhia inspirações naquilo que as pessoas não dizem sobre as outras. Ver: Filme: *As Horas* e o Livro: *Mrs. Dalloway*, 1925.

> pipoqueiro, caixeiro de botequim, balconista de armarinho, operário têxtil, torneiro-mecânico, jornalista, sócio de assessoria de imprensa, gerente de lanchonete, vendedor de livros autônomo e novamente jornalista. [4].

Ruffato esboça em suas narrativas fatos da vida cotidiana, tanto na cidade de São Paulo, como na Cataguazes de suas memórias. Uma narrativa descritiva, mas envolta em poesia pelo o que guarda dos lugares. Traz as marcas dos espaços rural e urbano nos sujeitos e tateia os fluxos das metrópoles atravessando-os. Ruffato de sua escrita como algo que não é conto, nem romance, mas "mosaico", talvez porque configure suas narrativas por meio de tramas que de alguma maneira guardam um pano de fundo sobre a vida proletária na ditadura militar, sobre as violências cotidianas, tendo como característica a forte carga de realidade na sua ficção. Suas narrativas se compõe com um olhar observador, que procura as grafias da vida, como ela se constituem, como as trajetórias dos sujeitos se fazem em meio a tudo o que experimentam. Sobre tratar em mosaicos a vida proletária na ditadura militar, ele responde:

> O que me importa, nesse caso, é o entrecruzamento das experiências de "fora", e "de dentro" dos personagens, o impacto que as mudanças objetivas (a troca do espaço amplo pela exiguidade, a economia de subsistência pelo salário, etc) provoca na subjetividade dos personagens, ou seja, fazer interpretar a História nas histórias[5].

Em seu trabalho *Eles eram muitos Cavalos*, busca exprimir os fragmentos que compõem a vida cotidiana na cidade de São Paulo: o fluxo da metrópole atravessando a vida dos sujeitos, a vida social e a individual imbricadas, mapeadas em várias histórias que se entrecruzam. Rastros de violência de personagens que são "universais no que têm de regionais." [6] Em seus espaços de sobrevivência num único dia (9 de maio de 2000) na cidade de São Paulo. "Bocejos do dia", cansaços, chacinas, sequestros, assassinatos, "espelhos-labirintos", "jardins que se bifurcam". Escutamos só a voz da menina ou seria da cidade? :

> Jogada no chão quase bêbada desesperadamente reconhece mas meu deus como deixara escapar aquela felicidade em que momento da vida ela tinha se esfarelado em suas mãos em que lugar fora esquecida quando meu deus quando [7]

O livro traz pedaços da cidade em previsões do tempo, nas histórias dos anônimos que fazem seu cotidiano: uma mãe viajando 48 horas de Garanhus para São Paulo de ônibus para conhecer a família do filho longe há tantos anos de casa; chacinas, "Na ponta do dedo" listas de vagas de emprego, relacionamentos, oferta de sexo pelos classificados; oração a São Expedito, santo para o auxílio urgente diante de problemas de difícil solução; itinerário dentro de um táxi, trecho de diploma de batismo na Igreja do Evagelho Quadrangular; encontros de amigos quinze anos depois falando de seus dramas e do que não foram. A natureza morta da cidade: "casas de tijolos à mostra, esqueletos de colunas, lajes por acabar, pipas singrando o céu cinza, fedor de esgoto, um comichão na pálpebra superior esquerda e a solidão e o desespero". [8] A vista parcial da cidade:

> são paulo relâmpagos
> (são Paulo é o lá fora? É o aqui dentro?)
> (...)
> sacolejando pela Avenida Rebouças
> o farol abre e fecha
> carros e carros
> mendigos vendedores meninos meninas
> carros e carros
> assaltantes ladrões prostitutas traficantes
> carros e carros
> mais um
> terça-feira
> fim de semana longe
> as luzes dos postes dos carros dos painéis eletrônicos
> dos ônibus
>
> e tudo tem a cor cansada
> e os corpos mais cansados
> mais cansados
> a batata das minhas pernas dói minha cabeça dói e[9]

O título *Eles eram muitos Cavalos* baseia-se no poema de Cecília Meireles, Dos Cavalos da Inconfidência, presente no *Romanceiro da Inconfidência*. Colocando em paralelo o tropel de cavalos do poema e o personagem: a cidade de São Paulo. Ruffato põe em evidência as camadas que a cobrem.

---

[4] Ruffato, Luiz. Entrevista com Luiz Ruffato.
[5] Ibidem.
[6] Hossne, Andrea Saad. Império da urbe, derrocada da polis. *Rodapé*: crítica de literatura brasileira contemporânea, p. 135.
[7] Ruffato, Luiz. *Eles eram muitos cavalos*. p. 104.
[8] Ibidem, p.30.
[9] Ruffato, Luiz. Ibidem, p. 94.

> ‘Eles eram muitos cavalos/ mas ninguém mais sabe os seus nomes/sua pelagem, sua origem-, estabelece um paralelismo entre esses “cavalos” da inconfidência, animais que suportaram o peso da história, mas que, paradoxalmente, não ficaram na história, e os personagens anônimos do livro, dosa quais também ninguém se ocupa, que se perdem e se confundem, que se anulam e que o autor tenta ‘salvar’ do cancelamento da memória e da história coletiva, resgatando identidades, ou fragmentos de identidades, fragmentos de carne e de corpos feridos, estilhaços de consciência lacerada. E poderíamos ainda citar, porque pertinentes, outros versos desse mesmo poema de Cecília Meireles: ‘Aqui, além, pelo mundo,/ossos, nomes, letras, poeira.../onde os rostos? Onde as almas? (...) rastro nenhum, pelo chão’[10].

Um tropel de cavalos para dar significado aos “eles” diante de um “nós, ou seja, ao distanciamento criado pelo escritor para falar dos valores de uma classe média destituída de seus valores e de um cotidiano que é montado por colagens compondo a própria degradação urbana da qual faz parte. Na literatura de Ruffato, está presente não só a questão das cidades, mas o fracasso de um projeto de modernização, de uma concepção de progresso. O narrador do livro é:

> Uma voz – ou um olhar – que, sem particularizar, sem se singularizar, revela-se nessa “aparente ausência a voz de uma classe média bem pensante, em torno dos 40 ou 45 anos, vivendo a derrocada do país, sendo, como foi de fato, uma geração que apostou na sua transformação. Essa classe média aparece em alguns textos, ela se reconhece em vários deles, mesmo que nem sempre integralmente. Ao mesmo tempo em que, levada no tropel ou fazendo parte dele, ela estabelece uma distância em relação a ele – por menor que ela posa ser. (...) O lugar vazio do narrador não poderia ser mais contundente. Sua ausência carreia os dilemas e conflitos de uma geração e de uma classe, colocando-a, ela própria, como a ausência indesejada como tal[11].

Luiz Ruffato esboça em suas narrativas fatos da vida cotidiana seja na cidade de São Paulo, como na Cataguazes de suas memórias. Uma narrativa descritiva, mas envolta em poesia pelo o que guarda dos lugares. Sobre isso, refere-se o escritor:

> Pode ser que exista uma poesia entranhada na minha prosa... E se existe é por conta da questão anterior. A evocação é sempre poética. E meus personagens estão sempre enfronhados na memória...que é essencialmente poesia...

Traz as marcas dos espaços rural e urbano nos sujeitos e tateia os fluxos das metrópoles atravessando-os:

> Eu volto a Cataguases ou a Rodeiro, onde transcorre boa parte das minhas histórias, e, embora eu cite nome de ruas, de lugares, descreva locais, tudo com precisão de naturalista, nada disso existe de verdade, porque são evocações dos personagens e eles evocam a memória, ou a sensação do lugar, não o lugar... [12]

Sobre a Série, intitulada: *Inferno Provisório*, uma tentativa de contar como passamos em 50 anos de uma sociedade agrária para uma sociedade industrial, traz narrativas que, no entanto, apesar de divididas se entrelaçam no tempo e no espaço. Sobre o título do romance, Ruffato explica que:

> O título geral do romance se inspira numa frase do poeta Murilo Mendes, católico, que dizia que ele preferia um inferno eterno a um paraíso provisório... Pois eu, pensei, acho que nós vivemos no inferno ... e, pior, esse inferno é provisório. (...) Essa é a questão. A eternidade é, e ponto final. Não há qualquer expectativa. A provisoriedade indica que há algo além, depois. Isso cria a expectativa, a angústia, a ansiedade. Por isso, na minha opinião, pior que a eternidade é a provisoriedade: porque não é o fim, você ainda tem que viver a eternidade do inferno depois ... [13]

De certa maneira, a série conta a história de um povo, ou busca por isso, ao trazer elementos da vida de pessoas que viveram no século XX entre Rodeiro e Cataguazes, que migraram para cidades como São Paulo e Rio de Janeiro e como foram os seus sonhos, perdas e lutas nessas travessias. Assim, Ruffato compõe elementos da História nas suas narrativas, romanceando a própria história, estando sensível aos confrontos do homem consigo mesmo e com os outros nas transições dos espaços. Esta série está subdividida em: “*Mamma, son tanto felice*”, “O mundo inimigo” (2005), ambos vencedores do Prêmio da Associação Paulista de Críticos de Arte- APCA de melhor ficção no ano de 2005. O terceiro volume chamado: “Vista Parcial da Noite” (2006) e o quarto volume intitulado “O Livro das Impossibilidades” (2008).

Sobre o seu ofício como escritor, comenta:

> A busca de uma linguagem própria, de uma voz específica, é a necessidade intrínseca a cada escritor. Eu busco a minha diferenciação na forma. (...) a novidade da linguagem é a descoberta de uma nova linguagem a ser descoberta. (...) Toda literatura está perto da realidade, pois se nutre dela. Há graus de proximidade diferentes. Mesmo quando se trata de uma literatura escapista, a realidade é a referência. No meu caso, a realidade que me interessa é a física - cheiros, sons, volumes, cores e sabores - que informam a realidade metafísica - sentimentos, desejos, angústias,

[10] Meireles, Cecília apud Oliveira, Vera Lúcia de. Eles eram tantos corações, corpos, consciências, p. 152.
[11] Hossne, Andrea Saad. Degradação e Acumulação: considerações sobre as obras de Luiz Ruffato, p.19; 38-39.
[12] Ruffato, Luiz. Entrevista. Disponível em: <http://www.record.com.br/entrevista.asp?entrevista=53>.
[13] Ibidem.

> culpas, remorsos, vinganças etc. etc. Minha tentativa é a de reproduzir seres de carne e osso em papel. Daí ser tão real. Daí ser tão ficcional[14].

Para Ruffato, o escritor é um mero mediador entre a memória coletiva e o leitor. Ele diz ser: "um filtro da memória coletiva e da sua visão de mundo". Assim, através de seu trabalho intitulado "Inferno Provisório", o autor busca construir um personagem na literatura brasileira que a seu ver não existe: o operário. A proposta é compreender o Brasil a partir da década de 50, sob o ponto de vista da classe operária, através do gênero romance. Os traços da imigração italiana e das migrações também estão presentes, não deixando de tocar no tema da língua e suas relações entre um próprio e o outro, com os embates da alteridade.

O desafio de seu método de trabalho é o equilíbrio entre a forma e o conteúdo, em suas palavras: "tento recuperar as situações não de uma maneira contínua, quando lembramos de algo não é de maneira contínua, assim é a forma da minha narrativa. A minha literatura é uma forma de capturar essa impossibilidade de se comunicar". [15]

O outro, nas palavras de Ruffato, é a expressão de nós mesmos.

> É o outro que nos confere a existência, ao mesmo tempo é ele que pode nos destruir. A história da humanidade sempre oscilou entre esses dois pólos: viver com o outro e lutar com o outro. (...) a experiência do Brasil, um país nascido da negação explícita do outro, (o massacre de povos indígenas, a escravidão de negros africanos, o exílio por motivos econômicos de imigrantes europeus e asiáticos, as migrações internas devido à miséria) dão talvez o exemplo claro do impasse no qual nos encontramos[16].

Desse modo, percebo que diante das narrativas da socialidade, a partir da literatura contemporânea, é possível pensar que nelas existem marcas da experiência social atual, as quais delimitam o jogo de formas, e de composições da narrativa, como as ações e os sentidos que perpassam as personagens.

Nas trilhas do literário, aparecem os rastros da socialidade contemporânea, e através de diversos olhares e escritos, neles se esboçam as marcas da experiência social de uma época, e se desvelam as ficções sócio-culturais e de como elas se inscrevem, mas sem apagar uma incompletude presente nos sujeitos. E é possível ver isso diante das inscrições de uma "experiência fictícia", definida por Wolfgang Iser, como sendo uma maneira de perceber o jogo no texto entre o imaginário e o real. A literatura aparece como um acontecimento, ela causa reações sobre o mundo, pelo cenário que constitui num "como se" da realidade[17].

É possível tentar relacionar a perspectiva de imaginário presente no jogo textual das narrativas literárias e a idéia de imaginário presente na concepção esboçada por Michel Maffesoli, que vê antes de tudo o imaginário como uma realidade.

Em Maffesoli, ao contrário de perceber o imaginário como algo errôneo, falso, ele o percebe como uma realidade. É antiga essa concepção de opor o imaginário ao real, ao verdadeiro, ou colocá-lo como uma ficção sem consistência ou realidade, mas par ao este não é "apenas um fator de construção ou de fixação de algo. O imaginário é uma *sensibilidade*, não uma instituição". Ele é cimento, estabelece vínculo. Ele aciona o lúdico, a fantasia, o afetivo, os sonhos, o irracional, e isto faz parte da composição da cultura, da realidade, isto aciona o real. [18].

Em Iser, o texto ficcional tem elementos do real, ainda que não o esgote na sua descrição, sendo assim, o fictício é um ato de fingir, e é "enquanto fingido, a preparação de um imaginário". Este ato de fingir traz a dinâmica relação entre o real, a realidade e a ficção, na medida em que o texto ficcional repete a realidade nas suas linhas, atribuindo nessa repetição uma realização do imaginário. Contudo, repetindo a realidade, num "como se fosse", aparecem finalidades que não pertencem à realidade repetida, e nestas frestas o real é evocado. Neste sentido, o ato de fingir como a "irrealização do real e a realização do imaginário", põe em evidência a possibilidade de pensar nas transgressões dos limites, ou seja, provocam a condição para reformular o mundo; a compreensão desse mundo formulado e permitem que tal acontecimento seja experimentado. [19]

O ficcional traz formas de experiência e transgressões através do imaginário que o mobiliza, ele encena a "plasticidade dos seres humanos", como a "multiplicidade dos padrões culturais", estando sensível ao caráter ilimitado e contínuo do ser humano. [20] Portanto, essa encenação, tem seu fundamento antropológico na medida em que:

> A necessidade da encenação comprova que os padrões a que nos submetemos liberam o impulso para subverter estes padrões, mediante a incorporação de nossa alteridade no espelho das possibilidades. (...) a encenação é o esforço incansável para o confronto do ser humano consigo mesmo. A encenação permite, mediante simulacros, dar forma ao transitório do possível, e, controlar a revelação contínua do ser humano em suas possíveis alteridades[21].

---

[14] Ibidem.

[15] 6° Festival Belles Latinas: littérature contemporaines d' Amériques Latine. Mesa- Redonda: « Littérature brésilienne: un melting-pot d'identités », realizada dia 13 de outubro, em Le Mans – França, com a participação de Ana Helena Rossi e Luiz Ruffato, que estava lançando em francês o volume I da Série *Inferno Provisório: Mamma Son Tanto Felice*. (*Des Gens Hereux*, traduzido por Jacques Thierot, Éditions Métailé, 2007).

[16] Ruffato, Luiz. L'autre comme expression de nous mêmes. Luiz Ruffato. In: *Espaces Latinos*. sociétes et cultures de l' amérique latine. Lyon- France, n°. 242. Sept.-Oct, p. 37.

[17] Iser, Wolfgang. *O Fictício e o Imaginário*: perspectivas de uma antropologia literária, p. 29.

[18] Maffesoli, Michel. O imaginário é uma realidade. Entrevista, 2001.

[19] Iser, Wolfgang. Ibidem, p. 13-16.

[20] Idem, p. 357.

[21] Idem, p.363.

Nessas encenações presentes no literário, no "espelho das possibilidades" de esboçar encontros e confrontos do ser humano consigo mesmo, o embate de alteridades aparece e deixa mostrar as socialidades que compõem a vida social. Diante das narrativas literárias contemporâneas os contornos da existência humana se esboçam como uma escritura da falta, algo sempre escapa, e é sob os pilares desse desamparo que a organização simbólica do universo cultural se organiza.

O personagem dentro da escritura literária é quem "faz a ação narrativa", define Paul Ricoeur. Os efeitos de sua ação é que interessam, pois são elas que são os simulacros do real e da realidade. Nelas que se apresentam a corrente que liga narrativa e a intriga que a torna possível. Em suma, "A questão é então saber o que a categoria narrativa do personagem traz para a discussão da identidade pessoal". Desse modo, Ricoeur assinala que existe uma identidade narrativa, que se constitui na narração, como parte da operação da intriga presente no enredo. "O personagem (...) é ele próprio intriga". [22]

O ser humano, por seu caráter inacabado, é o ser mais "desesperadamente dependente da cultura"[23]. A linguagem constrói os sujeitos, no entanto mais do que isso ela os submete à cultura, à sociedade. A criação da cultura e da sociedade revelam que o ser humano é a única espécie que necessita criar o seu espaço de atuação e nesse processo torna possível a sua própria existência. Aliás, nunca é demasiado enfatizar o fato de que "cada sociedade, ou, mas exatamente cada conjunto civilizacional tem necessidade de se contar uma história que lhe permite ser o que é", como aponta Michel Maffesoli[24], e aponta como exemplo de que, "a modernidade", ou o que se convencionou como modernidade, narrou-se através das concepções de "progresso", do "longínquo", o que não cabe mais no contexto atual. Diante disso, é possível pensar em quais são as formas das narrativas da sociedade atual, e a literatura tem sido um lugar de "práticas e astúcias" onde é possível refletir sobre isso.

Uma maneira de pensar que entre as várias narrativas das socialidades contemporâneas, é possível buscar fazer leituras delas, ou seja, ver socialidades nas narrativas, e aqui nas literárias, no intuito de esboçar ainda que um esboço das narrativas na socialidade, trazendo na escrita rastros do que a vida teatraliza e reconfigura.

As socialidades contemporâneas tornam visíveis as "ficções sociais" que a cultura e a sociedade inventam para se constituírem, elas tornam visíveis os conflitos diante dos valores, das normas sociais existentes. Evidenciam um mal-estar, que reconfigura lugares, relativiza espaços e reorganiza sentidos compartilhados coletivamente, a partir dos nomadismos, inerentes a toda institucionalização social, e é isso que se evidencia nos textos literários que compõem as reflexões que fazemos.

Sendo assim, pensar através de narrativas, tentar narrá-las entre os delineamentos da sociabilidade e de suas socialidades é pensar um tipo de narrativa que tem tempo e espaço, mesmo que sejam imaginários. A sociabilidade estaria ligada à polidez, aos rituais, a civilidade, enquanto que a socialidade à memória, ao simbólico, ao imaginário, dada não somente pela via da racionalidade, mas do imaginário e do mítico. Na concepção de Maffesoli:

> O termo socialidade (...) significa que a vida social não poderia se reduzir às simples relações racionais ou mecânicas que servem, em geral, para definir as relações sociais. Ele permite integrar na análise parâmetros tais como o sentimento, a emoção, o imaginário, o lúdico (...).[25]

Narrando narrativas é possível acompanhar também os rastros de uma narrativa quando ela se torna escritura, ou seja, pela "coabitação das linguagens" que nela se instauram, pois "a escritura é isto: a ciência das fruições da linguagem" [26].

Narrativas em Fúria em João Gilberto Noll & Inferno Provisório em Luiz Ruffato

As narrativas de João Gilberto Noll e de Luiz Ruffato, percorrem os rastros de uma sociedade em fúria, de um tempo perpassado por um inferno provisório, no qual as relações se encarnam num instante e o corpo é o elo no qual se pontuam e se encarnam os conflitos individuais e coletivos. Em a *Fúria do Corpo*[27] encontramos:

> Cada encontro nos lembrava que o único roteiro é o corpo. O corpo. Ela explode na fúria de uma vida inteira e diz que esse nosso enredo itinerante vai virar errante se não cuidarmos do trato com as palavras, pois são elas e só elas que estão armadas de entendimento.

Os escritos do escritor João Gilberto Noll (1946), são sensíveis ao que tece a vida social, sendo uma literatura do fragmento, do instante e da diversidade humana. Uma literatura que ensina acompanhar os rastros da socialidade, adentrando as trilhas da vida que se constrói para além da clareza e da argumentação lógica.

Uma escritura, conforme define Barthes, que põe o leitor em contato com uma pane na linguagem, por meio de fragmentos no enredo, este se perde nos labirintos das histórias. A escritura como texto de fruição coloca o leitor em estado

---

[22] Ricoeur, Paul. A Identidade Pessoal e a Identidade Narrativa; O si e a Identidade Narrativa. In: *O Si-Mesmo como um Outro*, p.170-171.
[23] Geertz, Clifford. *A Interpretação das Culturas*, p. 56.
[24] Maffesoli, Michel. *No Fundo das Aparências*, p.96.
[25] Maffesoli, Michel. Ibidem, p. 106; p. 160.
[26] Barthes, Roland. *O Prazer do Texto*.
[27] Noll, João Gilberto. *A Fúria do Corpo*, p. 24.

de perda e desconforto e até enfado, "faz vacilar as bases históricas, culturais, psicológicas do leitor, a consistência de seus gostos, de seus valores e de suas lembranças, faz entrar em crise sua relação com a linguagem" [28].

Em relação aos estudos realizados sobre seus livros, ele esclarece:

> Tenho a impressão de ser um dos escritores brasileiros da minha geração mais estudados em mestrados e doutorados. Conheci alguns estudos extraordinários. Amo que tais acadêmicos iluminem meus olhos diante do meu próprio trabalho.Quando escrevo, pareço um jazzista improvisando, entende? Por isso e por outras coisas, não consigo me ater a questões transgressivas ou amorais. Agora, realmente, dizer que não tenho o histórico dos meus personagens seria uma bobagem, embora eu não escreva exatamente autobiografias. As significações, para mim, são *a posteriori*.[29]

Os nomadismos se fazem presentes em seus textos no desejo de evasão, de "pulsão migratória" seja dos lugares, dos hábitos, de tudo o que se estabelece ou institucionaliza-se. Nos escritos de Noll ela aparece nos passos de personagens andarilhos, bandoleiros, pelo avesso da vida que se apresenta nas suas faces noturnas de angústia, esquecimentos e inércia. Em suas palavras, os seres que povoam os seus livros são: "sempre andantes, à procura quem sabe de emprego, de amizade, de sexo, de casa, pois que geralmente são personagens sem teto, à procura de uma qualificação qualquer, embora muitos já estejam acovardados. " [30]

João Gilberto Noll afirma escrever pela insuficiência que sente diante do real e por ter a sensação de que o destino humano está muito aquém do que deveria ser. O ato de escrever aparece como uma aventura, uma coisa um pouco cega. Cada escrito aparece como a edificação de um "outro" mundo adornado por um movimento desejante. Numa conversa por *email* com o escritor ele declarou: "os meus personagens são o avesso do mundo".

Seus personagens são escritores desejando viver fora das páginas de suas obras, atores em crise, mendigos, andarilhos, seres anônimos que seguem entre "instantes ficcionais" compondo sua existência diante de fracassos, da solidão e da sensação dos limites do corpo e de sua deterioração. Vivem "rudimentos de ilusões"[31] em territórios desconhecidos seja de Londres, Porto Alegre, Florianópolis, Rio de Janeiro.

Seus personagens estão sempre em movimento, falta-lhes terra debaixo dos pés. Estão em hotéis, estradas, rodoviárias, restaurantes, esquinas, trocando de casa ou perambulando pelas ruas, carregando um mal-estar insolúvel. Trazem um corpo em fúria diante de toda e qualquer domesticação, e o "corpo é o lugar de onde o sujeito ensaia um grito contra tudo o que a sociedade constrói (...) no espaço do corpo, os espaços geográficos se diluem, assim como o tempo".[32]

Nas reminiscências de seus personagens a: "dificuldade de identificar um outro a partir do qual possam afirmar a sua própria identidade faz com que sigam como sujeitos sem nome, sem história, presos a acontecimentos cuja significação se esgota em mera faticidade"[33]. São nas palavras de Noll "utopias ambulantes" lutando contra as mortificações da vida. O narrador e os personagens são andarilhos, caminham atabalhoados, a esmo, "sem documentos nem língua nem memória", um "amontoado de carne sem nome, destino ou moradia". [34]

Se cada um para existir conta uma história, isto ocorre pela necessidade humana de criar suas ficções, e o poeta gaúcho revela este fascínio pelo movimento e aversão à morbidez. Essa constante ficcionalização do mundo revela o desespero humano de criar incessantemente diante do mundo para suportar o inevitável destino: a morte.

A literatura, para Noll, não está para homologar o quer que seja antes:

> A literatura é um nicho dialético por excelência. As contradições ficam à flor da pele, as contradições humanas, e é nesse atrito entre elas que o gozo literário se faz, nesse embate aí entre as paixões humanas. A literatura expõe isso. É o "to be or not to be" de sempre. É botar em questão até seus próprios fundamentos, a realidade tal qual ela se apresenta. É o confronto até com a possibilidade da loucura, né? A literatura é muito perigosa, muito perigosa[35].

Sobre o que quer retratar através da literatura, o escritor afirma:

> O meu perfil é associado às atmosferas de minhas ficções, desde a infância até aqui. Eu sempre quis retratar o detalhe esquivo. Sem ser com isso um escritor intimista. (...) Escrevo muitas vezes ao som de Bach. Talvez porque na infância eu tenha sido um coroinha católico. Depois que fiquei ateu, quis migrar então para as coisas metafísicas: morte, vida, a solidão planetária etc. E nós vivemos numa cultura com baixa capacidade para a abstração. Mas é claro que a experiência empírica dá muito conteúdo aos meus livros. O inconsciente não é oco[36].

A escolha por João Gilberto Noll está no fato de que em suas narrativas, estão presentes elementos norteadores, do que entendo por socialidades: um desgaste da "harmonia social", o esgarçamento dos conflitos entre a existência social e coletiva, uma "geografia rarefeira das cidades" e uma fúria e exacerbação do corpo e das sexualidades. Inscreve-se também

---

[28] Barthes, Roland. Ibidem, p. 20-21.

[29] Entrevista: João Gilberto Noll. Coluna G1. Máquina de escrever.

[30] Noll, João Gilberto. Entrevista com João Gilberto Noll: *Entrelivros*, p. 20.

[31] Noll, João Gilberto. *Hotel Atlântico*. Rio de Janeiro: Rocco, p.30.

[32] Carreira, Shirley de Souza Gomes. Interpretações do eu: uma análise comparativa de A céu aberto, de João Gilberto Noll , e A cidade ausente, de Ricardo Piglia.

[33] Ibidem.

[34] Noll, João Gilberto. *Lorde*. São Paulo: Francis, p. 33.

[35] Noll, Gilberto Noll. Miguel do Rosário e Bruno Dorigatti. Entrevista: A literatura é muito perigosa.

[36] Entrevista: João Gilberto Noll. Coluna G1. Máquina de escrever. 25. Set. 2008.

um esquecimento ou rasuras na memória social. Há uma exposição do inconsciente "a céu aberto", revelando os impasses de seus personagens e o seu debater-se diante da alteridade. São marcas de seus textos os constantes nomadismos borrando o tempo e o espaço e provocando reapropriações da realidade, iniciações e errâncias.

Em Luiz Ruffato estão presentes os traços de uma "sociedade em agonia", uma cidade em frangalhos, permeada de migrações e memórias que percorrem o tecido do vivido. Na escrita não se encontram necessariamente formas para essa sociedade, antes evidenciam antagonismos presentes nas relações entre o "eu e "outro" ou entre "eles" e o "nós" que se encontram irremediavelmente trincadas.

Noll traz a tensão de uma escrita pautada na solidão do indivíduo, no desamparo que o habita; Ruffato parte de uma dimensão mais coletiva, parecendo buscar na história, o fio da meada pelo qual nos constituímos como somos. Em ambas as narrativas estão as marcas de um tempo (ou suas formas), atravessado por socialidades ou conflitos, por rasuras da memória social, em narrativas de esquecimentos, marcadas pelo provisório, pela constatação de uma impossibilidade marcando as ações dos seus personagens e pela nostalgia diante de uma indeterminação identitária.

A visão de Noll se aproxima de Ruffato, na constituição de seu inferno provisório: "tudo que é humano é assim mesmo conflitivo e provisório" [37]. Se a narrativa de Noll segue por uma trilha delirante, errante, com personagens que portam realidades psíquicas atormentadas. Ruffato segue por uma narrativa da acumulação de textos, transbordando suas páginas pelas vias do excesso.

Através de suas obras, lemos experiências do olhar e da escrita, das formas humanas que emergem da socialidade contemporânea. Em obras individuais, podem ir se acumulando, na leitura, narrativas da cidade e das vivências humanas, em textos mínimos aparecem partes de um todo, que se perdem e se recompõem no processo da leitura.

Referências

Barthes, Roland. (2002). *O Prazer do Texto*. 3a. ed. São Paulo: Editora Perspectiva.

Hossne, Andrea Saad. (2007). Degradação e Acumulação: considerações sobre as obras de Luiz Ruffato. In: *Uma Cidade em Camadas*: ensaios sobre o romance Eles eram muitos cavalos de Luiz Ruffato. Harrison, Marguerite Itamar (org). Editora Horizonte.

Iser, Wolfgang. (1996). *O Fictício e o Imaginário*: perspectivas de uma antropologia literária. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 29.

Geertz, Clifford. (1989). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, p. 56.

Maffesoli, Michel. (1996). *No Fundo das Aparências*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

Noll, João Gilberto. (1990). *Rastros do Verão*. Rio de Janeiro: Rocco.

_____. (1989). *A Fúria do Corpo*. Rio de Janeiro: Rocco.

_____. (1989). *Hotel Atlântico*. Rio de Janeiro: Rocco.

_____. (2004). *Lorde*. São Paulo: Francis.

Oliveira, Vera Lúcia de. (2007). Eles eram tantos corações, corpos, consciências. In: *Uma Cidade em Camadas*: ensaios sobre o romance Eles eram muitos cavalos de Luiz Ruffato. Harrison, Marguerite Itamar (org). Editora Horizonte.

Ruffato, Luiz. (2001). *Eles Eram Muitos Cavalos*. São Paulo: Boitempo Editorial.

_____. (2005). *Mamma Son Tanto Felice*. Rio de Janeiro: Editora Record. (*Inferno Provisório*. Volume I).

_____. (2005). *O Mundo Inimigo*. Rio de Janeiro: Editora Record. (*Inferno Provisório*. Volume II).

_____. (2006). *Vista Parcial da Noite*. Rio de Janeiro: Editora Record. (*Inferno Provisório*. Volume III).

Ricoeur, Paul. (1991). A Identidade Pessoal e a Identidade Narrativa; O si e a Identidade Narrativa. In: *O Si-Mesmo como um Outro*. Campinas-SP: Papirus Editora, p.170-171.

Artigos de Revistas:

Noll, João Gilberto. (2006). Entrevista com João Gilberto Noll: *Entrelivros*. Outubro, p. 20.

Hossne, Andrea Saad (2002). Império da urbe, derrocada da polis. *Rodapé*: crítica de literatura brasileira contemporânea, São Paulo, p. 134-153, 01. Ago, p. 135.

Ruffato, Luiz. (2007). L'autre comme expression de nous mêmes. Luiz Ruffato. In: *Espaces Latinos*. sociétes et cultures de l' amérique latine. Lyon- France, n°. 242. Sept.-Oct, p. 37.

Referências retiradas da Internet:

Carreira, Shirley de Souza Gomes. Interpretações do eu: uma análise comparativa de A céu aberto, de João Gilberto Noll e A cidade ausente, de Ricardo Piglia. *Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades*. <http://www.unigranrio.com.br/letras/revista/textoshirley3.html>. (Consultado na internet em: 19. Out. 2005).

Ruffato, Luiz. Entrevista com Luiz Ruffato. <www.geocities.com/soho/lofts/1418/ruffato.htm>. (Consultado na internet em: 13. Set. 2006).

[37] Noll, João Gilberto. Paralelos entrevista João Gilberto Noll, autor de "A máquina de ser". João Gilberto Noll- A literatura como experiência-limite.

Maffesoli, Michel. (2001). O imaginário é uma realidade. Entrevista concedida a Juremir Machado da Silva, em Paris, em 20/03/2001. *Revista FAMECOS* · Porto Alegre · n 15 · agosto 2001 · quadrimestral. <http://www.pucrs.br/famecos/producao_cientifica/index.html>.
(Consultado na internet em : 28. jul.2002).
Entrevista: João Gilberto Noll. (2008). Coluna G1. Máquina de escrever. 25. Set. 2008.
<http://colunas.g1.com.br/maquinadeescrever/2008/09/25/entrevista-joao-gilberto-noll/>. (Consultado na internet em: 15.Out. 2008).
Noll, Gilberto. Miguel do Rosário e Bruno Dorigatti. Entrevista: A literatura é muito perigosa.
< http://www.arteepolitica.com.br/entrevistas/entrevista_noll.html >. (Consultado na internet em: 04. Set. 2004).
Noll, João Gilberto. (2006). Paralelos entrevista João Gilberto Noll, autor de "A máquina de ser". João Gilberto Noll- A literatura como experiência-limite. 12. Dez. 2006.
<http://oglobo.globo.com/blogs/paralelos/#15713>. (Consultado na internet em 17. Dez.2006).

Colonialismo, neocolonialismo e estudos pós-coloniais

Los cambios en la representación de la idea de tiempo a partir del concepto de "long moyen age"

Israel Sanmartín
Becario Postdoctoral EHESS (GAHOM-París)
isanmartin@cesga.es

Resumo: Tomaremos como base el concepto de "Long Moyen Age" desarrollado por Le Goff, Baschet y otros autores para desmontar la tesis de Mignolo sobre la idea de Améica Latina. Para ello recurriremos a las tesis postcoloniales de Mignolo pero también a buscar sus limitaciones. Su idea de Renacimiento puede ser rota por las ideas de los medievalistas franceses.

1. La "Long moyen age"

Mignolo basa su tesis en la modernidad y en importancia del renacimiento, aunque sea desde un punto de vista postmoderno[1]. El problema de Mignolo es que no considera la historiografía relativa al tema. Veamos algunas consideraciones interesantes al respecto[2]. Mignolo habla de la colonización del tiempo, ya presupuesta en el siglo XV. El renacimiento europeo se autodefine por su modernidad y para definir como tal necesita colonizar el tiempo e inventar una edad media que lo antecede y lo separa de la edad antigua[3]. Según Dussel America Latina fue la primera periferia de Europa ya que la Ilustración hizo que España no jugara un papel en su formación.

Está claro que las periodizaciones históricas son convenciones artificiales. Aunque hay consenso cuando empieza la Edad Media, que sería en 476 con la caída de Roma. Por su parte, en el fin estaría situado en 1492, y es dividida en baja Edad Media (V-X), Plena Edad Media (XI-XIII) y Alta Edad Media (XIV y XV).

Pese a todo esto, el renacimiento no supone la ruptura absoluta, decisiva, que quiso ser: existe una "larga Edad Media"a que se extendió hasta el fin del siglo XVIII, incluso se puede decir que este período concluyó con la Revolución francesa y la Revolución Industrial[4]. La Larga Edad Media es un período de elaboración y construcción del mundo moderno. La Edad media expresa un conjunto de valores que se deshace entre 1750 y 1850.

Vamos a exponer, pues, una periodización que rompe con la clásica distinción entre lo medieval y el renacimiento. Le Goff propone esa "Larga edad media". Según esta idea, habría una serie de estructuras fundamentales persistentes en la sociedad europea entre el siglo IV y el XIX. Así novedades que son consideradas en el renacimiento habrían tenido su inicio en los siglos XI-XIII como la imprenta, reformas, fundación de las ciencias modernas, Galileo, Descartes y Newton tendrían su sustento en la Edad Media. Con esto se rompe con el convencionalismos según el cual la Edad Media representó una época histórica oscura y permite revisar el concepto de la modernidad sujeta a los tiempos del renacimiento. La idea de modernidad, en principio, es consustancial a la idea de renacimiento, pero lejos de marcar el fin de la Edad Media, el renacimiento (los renacimientos) son un fenómeno característico de un largo periodo medieval[5].

Tradicionalmente la Edad Media es considerada como un mundo opuesto a la modernidad: mundo de la tradición/modernidad; mundo rural/industrialización, iglesia/mundo laico; fragmentación feudal/unidad moderna. Pero esas transformaciones no son del Renacimiento si no del siglo XIX[6].

En otro sentido, Mignolo obvia el desarrollo histórico de que los colonizadores que llegaron a América estaban desplazando la Edad media y sus instituciones a la nueva realidad geográfica, con lo que no podemos hablar de renacimiento, que sería un concepto totalmente occidental en América[7]. Por otro lado, hay una evidente relación entre la Europa Feudal y la llamada América colonial. La encomienda no tiene características feudales, pero muchas de sus limitaciones son fruto de la dialéctica feudal; por su parte las haciendas sí tienen relación con la dominación feudal. También hay similitudes entre la iglesia colonial y la iglesia feudal: grandes tierras de posesión, estructura interna del clero, rol de órdenes mendicantes, doctrina y ritual, formas de

---

[1] Ver Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance, Literacy, Territoriality and Colonization*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995.
[2] Fruto de lo expuesto es deuda de mis conversaciones en París con Jérôme Baschet, quien me ha puesto en la pista de mucha bibliografía sobre el particular.
[3] Ver Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, p. 40.
[4] Jacques Le Goff, *Una larga Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2008, p.25.
[5] Ver Jacques Le Goff, "Pour un long Moyen Âge" en *L´Imaginaire médiéval*, Gallimard, Paris, 1985.
[6] Ver Jérôme Baschet, *La civilisation Féodale. De L´an mil á la colonisation de l´Amérique*, Flammarion, París, pp. 29-44.
[7] Ha habido un fértil debate entre diferentes autores sobre el feudalismo en América Latina, como Gunder Frank, Ruggiero Romano, Marcello Carmagnani, etc.

evangelización, predicación y confesión. También hay paralelismos con la organización espacial de las villas, con lo que debemos de hablar de un feudalismo tardío y dependiente[8].

1.1. El tiempo en la Edad Media a través de la paz

En la Europa de la alta Edad Media (VIII-IX) la idea de paz sirvió para buscar el reequilibrio político, la armonía social, la oposición al pillaje y la violencia, y hasta fue fundamental para el rearme espiritual. Así surgió la llamada "Paz del Rey", que fue un concepto jurídico de origen germánico surgido durante la Alta Edad Media y que se refirió en un primer momento a la protección jurídica de la persona del soberano. Por derivación, se extendió a los lugares que el monarca habitaba y los caminos que transitaba. Después fue usado para proteger mercados, ferias, personas, lugares. Esta paz regia dio lugar al concepto de paz territorial.

La Iglesia encabezó también importantes movimientos a favor de la paz puesto que disfrutaban de habituales enfrentamientos con los señores feudales y se plasmaban en constantes episodios de rebelión, desobediencia y guerras, aunque hay que tener en cuenta que surgen en momentos de crisis y no cuestionan en lo esencial las fuentes del poder establecido

En este contexto se rescatan diferentes ideas de paz. Así surge la Paz de Dios (*Pax Dei*), que suponía limitar las acciones violentas contra los eclesiásticos y sus propiedades y también contra los pobres (después se extendió al resto de la población). Esta protección se manifestaba en la solicitud de una especie de salvoconducto para todos los no combatientes y sus bienes. En Alemania se logró una cierta paz pública mientras que en el sur de Francia la autoridad de los reyes estaba en franca competencia con el poder de los señores feudales, por eso la "paz de Dios" tuvo éxito ahí. Todo esto quedó reflejado en las deliberaciones y términos de los debates sobre *pactum pacis*, *constitution pacis*, *retauratio pacis et justiciae*, *pax reformanda*, etc. de los concilios de Charroux-en-Poitou (989), Puy-en-Velay (990), Limoges (997) y Poiters (1000). Roberto el Piadoso la proclamó en Francia en 1010-1011 y contra los que violasen su juramento se previeron sanciones diversas.

También fue importante la Tregua de Dios, que limitaba en el tiempo la realización de actos violentos, impidiendo a los cristianos luchar durante ciertos día de la semana o durante ciertas fechas. Estas proposiciones tuvieron su primera expresión en Provenza pero se expandieron hacia otros lugares de Francia (Aquitania, Borgoña, Normandía, Besançon, etc.). Finalmente estos acontecimientos tuvieron su repercusión en el conjunto de poderes públicos, especialmente reyes y príncipes, al pasar de una paz personal y temporal hacia una paz territorial en la que se proclama triunfante el derecho publico frente al derecho privado. En ese movimiento participaron no sólo autoridades eclesiásticas, sino también las autoridades políticas y los diferentes movimientos sociales (hermandades, municipios) lo que nos indica la permeabilidad de esas ideas y su posible interacción en la toma de decisiones. Una manifestación práctica de todas cuestiones la representaron las agrupaciones de herejes: cataros, husitas, valdenses[9], que llevan al ultimo término la interpretación de tregua y paz de Dios porque se oponían a las formas de guerra, a matar a sus semejantes, e incluso a predicar la "no violencia" y el amor como eje central de la convivencia política. En el mismo sentido, está la creación de la promoción de caballeros de la paz y la creación de milicias de la paz, motivadas por la oposición a los señores feudales y contra los poderosos.

En todas estas manifestaciones, la paz aparece como un valor espiritual asociado a la equidad y la justicia. La otra parte de todo esto es que no cuestiona las formas de violencia institucionalizadas o no, así como las guerras (defienden el término de "guerra justa"), la desigualdad económica, social, etc.

Además de todo esto también la paz estaba presente en los diferentes tratados y en las diferentes elaboraciones de planes de paz como el contenido en la obra de Pierre Dubois (*De Recuperatione Terre Sancte*, 1306), Dante Aligheri (*De Monarchia*, 1310), Marsilio de Padua y Juan de Jandum (*Defensor Pacis*, 1324), etc.

A pesar de todo esto, lo siglos XIII-XV están presididos por diferentes guerras en el Occidente Europeo. En cierta medida, la guerra fue causa y consecuencia de la crisis demográfica, agrícola y social, de las diferencias entre Señores feudales para ampliar su poder, y de las resistencias de campesinos y trabajadores urbanos, así como de la voluntad de extirpar las diferentes herejías mediante la fuerza y resistencia. La llegada de la peste a Europa a mediados del siglo XIV también contribuyó a todo ello[10]. De toda esta situación se concluyó que la guerra era beneficiosa para sus practicantes, como se puede comprobar en diferentes cronistas bajomedievales (Honoré Bouvet, Christine de Pisan o Geoffroy de Charny)[11]

En este sentido, el año 1000 ha sido un año de grandes debates historiográficos sobre si su significado fue de gran cambio (Duby) o de continuidad (Barthélemy), una polémica que va asociada a toda una serie de terrores al fin del mundo y de la

---

[8] Ver Jérôme Baschet, *La civilisation Féodale. De L´an mil á la colonisation de l´Amérique*, Flammarion, París, pp. 380-416.

[9] Ver Baschet, Jérôme, *La civilisation féodale. De l´an mil à la colonisation de l´Amérique*, Flammarion, Paris, 2006, pp. 300-310.

[10] Ver Biraben, Noël, *Les Hommes et la Peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, Paris-La Haye, Mouton, 2 vol., 1976.

[11] Ver Fernandez, Jon A., "Guerra y sociedad en europa occidental durante la Baja Edad Media (ss XIII-XV)", en AA.VV., *La guerra en la historia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1999, pp.45-97.

segunda llegada de Cristo, que traería la paz eterna[12]. Aunque no hay consenso, unos autores apuestan porque el año 1000 fue un momento intenso, de gran violencia señorial y de convulsiones que llevaron a la mutación feudal, para otros sólo es un momento de tensiones sociales exageradas por la instauración de un nuevo orden feudal. Según otras interpretaciones ni hubo mutación feudal ni escatología.. Sea como fuera, el monje cluniacense Raoul Glaber habla de un mundo nuevo y lleno de optimismo.

El anticristo tiene una importancia fundamental en el imaginario medieval y a el se le asocian los cataclismos, etc. Los primeros cristianos fijaron en el año 500, aunque después fue "aplazado" al año 800, 970, 981, 992, 1065 y 1250. El Abad Odón de Cluny estaba convencido de la venida del anticristo, en el siglo XII, las primeras cruzadas se desarrollaron bajo la amenaza de un clima del fin del mundo. Durante el siglo XIII la preocupación por el Anticristo no ceja. En 1260 surgieron en Italia diferentes movimientos de penitentes y flagelantes. La peste negra de 1348 revivió la inquietud y suscitó un nuevo movimiento de flagelantes. También durante el gran cisma que dividió a la Iglesia entre 1378 y 1417 el Papa es calificado de Anticristo. Todo esto es visto por teóricos como Reinhart Koselleck quien afirma que es una estrategia para integrar la escatología en los tiempos presentes, como elemento de la estabilidad de la Iglesia y de su dominación.

En la misma línea y relacionado con esto surgieron toda una serie de movimientos apocalípticos, milenaristas y heréticos en los que tuvo gran influencia el Apocalipsis de San Juan, que tuvo en la cultura medieval un gran impacto tanto en la teología como en el arte. En esta oportunidad, el Apocalipsis no concierne sólo al fin del mundo sino al pasado, presente y futuro de la Iglesia y a un conjunto de movimientos sociales. Eso lleva a interpretaciones milenaristas (variantes de la escatología) que pronostican un futuro asociado a la fase última de la historia universal, aunque lejos de anunciar el fin de los tiempos y la destrucción del mundo prometen el preámbulo del reino de Cristo sobre la tierra, estableciendo para todos los hombres un orden paradisiaco de paz y de justicia. Aunque hay un gran debate al respecto, algunos tomando a San Agustín y a la *La Cité de Dieu* asocian el *milenium* a aquel momento histórico, mientras otras interpretaciones más literales de la Palabra sagrada incidían en un futuro que vendrá..San Agustín pensaba que la paz es un bien y no hay otro mas valioso y útil. Su idea fue "combatid sin violencia por la verdad" y con los herejes "combatid con la discusión y venced con la razón"

Otro de los autores clave en la idea de milenarismo fue Joaquín de Fiore, abad de un monasterio cisterciense de Calabria y quien habla de la realización de una iglesia espiritual. Sus ideas tuvieron mucho éxito entre los franciscanos y los dominicos. Aunque el punto culminante del milenarismo medieval por su apoyo popular y por el empleo de la fuerza fue con la insurrección husita, movimiento encabezado por Jean Hus. El milenarismo permite la manifestación de la transformación social radical[13]Claude Carozzi, *Apocalypse et salud dasn le christianisme anciene et médiéval*, Paris Aubier, 1999.

Sea como fuere, ambas teorías tienen un gran componente teleológico puesto que buscan la paz como un fin y como un organizador externo de los propios acontecimientos históricos e historiográficos. La guerra y la paz en la Edad Media tienen un gran componente de fuerza y abuso. La violencia supone ejercer una fuerza moral o psicológica para imponer, coartar forzar o obligar, y la Iglesia la utilizó para lograr sus fines mediante construcciones teóricas con fuerte impacto social como el milenarismo, el apocaliptismo o la idea del fin del mundo.

2. La propuesta Decolonial

Estudiaremos la opción decolonial a través de Walter, quien trabaja desde los llamados "Cultural Studies"[14] tendencia historiográfica que estudiar los procesos culturales desde su formación en una perspectiva multidisciplinar. Raymond Williams decía en una conferencia que se tituló "The Future of Cultural Studies" dada en 1986 que "es imposible entender un proyecto intelectual o artístico sin entender su formación, la relación entre un proyecto y su formación es decisiva"[15]. Los "Cultural Studies" ponen el énfasis en ambas ideas para conformar la unión en el estudio entre el proyecto académico y la formación social y su interacción con contextos contemporáneos y textuales[16]. Es una tendencia polisémica y multidisciplinar, pero enormemente limitada, por su recurso en exceso a lo cultural entendido como algo vinculado con la nación o con una identidad determinada, es decir, la conceptualización que hace de términos como "cultura", "nación", "Primer Mundo", "Tercer Mundo", "colonización" son limitadas puesto que obvia lo teórico y el desarrollo intelectual y académico que hay detrás de los términos. En otras palabras, estudia la cultura desde un punto de vista de la sociedad pero con un escaso bagaje intelectual, casi siempre relacionado con el postmodernismo y una relación epistemológica nula. Se nota un gran déficit de relación con la filosofía, con la filosofía política, con la historia intelectual, con la historia mundial y con la propia historia inmediata.

---

[12] Sobre los terrores del año 1000, Georges Duby, *L´an mil*, Paris, Gallimard, 1980; Dominique Barthélemy, *La mutation de l´an mil a-t-elle eu lieu?,* Paris, Fayard, 1997; Sylvain Gouguenheim, *Les Fausses Terreurs de l´an mil*, Paris, Picard, 1999; y Robert Moore, *La Première Révolution européene (X-XIII siècle)*, Paris, Seuil, 2001.

[13] Ver Norman Cohn, *Les Fanatiques de l´Apocalypse*, Paris, Payot, 1983

[14] Los "Cultural Studies" surgen en los años 50 con Richard Hoggart´s *The Uses of literacy*, 1957; Raymond Williams, Culture and Society, 1958 y E.P. Thompso, *The Making of the English Working Class*, 1963.

[15] Ver Jessica Munns and Gita Rajan, *A Cultural Studies Reader. History, Theory, Practice*, Longman, London, 1995, pp. 1-2.

[16] Ver Tsenay Serequeberhan, "The Critique of Eurocentrism" en Emmanuele Eze (ed.), *Postcolonial African Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1999.

Para desentrañar la idea de Mignolo no nos podemos situar en su marco de referencia ni de actuación historiográfica, ya que caeríamos en los mismos problemas que él manifiesta y sus limitaciones, que son las mismas que las de los *Cultural Studies*. Recurriremos por tanto a lo que llamaremos *Intellectual Studies*, que tratan de superar las ideas de los Cultural Studies, al estar referenciados a la historia intelectual, a la teoría política, a la sociología de la cultura, a la sociología de la ciencia y a la historia inmediata, con la idea de que el hacer constar la participación del sujeto en el proceso de investigación. Con este utillaje metodológico podremos estudiar por un lado la genealogía intelectual de los conceptos propuestos por Mignolo, y sus repercusiones en los campos político, histórico, historiográfico y epistemológico para tener como fin dejar esbozados toda una serie de presupuestos propositivos para superar las ideas de Mignolo y poner las bases para formular una nueva modernidad plural, diversa, dialógica, dialogante y no eurocéntrica ni occidentalista, que sirva de campo de diálogo entre las globalizaciones existentes. Por tanto, lo que lo nos proporcionarán los *Intellectual Studies* será un referente epistemológico, historiográfico, de las comunidades científicas, teórico, político y social del que carecen los *Cultural Studies*[17], y que nos permitirá analizar, describir y proponer una nueva idea de "América Latina" y de lo "latino" sin el recurso a una historiografía limitada.

En esta idea de los *Intellectual Studies* tiene un papel importante las idea de lo "latino" y también de lo "hispano" que promueven algunas novedades: la reflexión sobre lo "latino" y de lo "hispano", la idea de un mismo origen geoepistémico de la "idea de lo latino" para horizontalizar la relación entre América Latina y Europa, y la aportación de lo historiográfico, lo epistemológico y lo teórico, con el fin de ofrecer un nuevo marco académico y una nueva forma de entender la latinidad académica que no termina, con las identidades anteriores de tipo nacional fundamentalmente, sino que se superpone, no sustituye, redefine las identidades latinas anteriores en este mundo global.

3. El poscolonialismo de Mignolo

Las denominaciones geográficas ocultan el hecho de que la división de los continentes y de las estructuras geopolíticas son constructos imperiales de los últimos 500 años. La Tierra no fue creada y dividida en cinco continentes desde sus inicios por un ser divino. América, el cuarto continente, se anexó a los tres que la Cristiandad había imaginado y que San Agustín señaló en *La Ciudad de Dios* según el diseño, consciente o no, de una ideología y una concepción historiográfica y teórica imperialista y colonizadora.

El punto de partida de este trabajo, como se ha señalado, son las ideas de Walter Mignolo sobre la idea de América Latina. Inicialmente la discusión que propone el intelectual de origen argentino se circunscribe a cómo nació la "idea" de América Latina con el objetivo de separar el nombre del subcontinente de la imagen cartográfica que tenemos de él. El problema es que eso sólo se queda en una mera intención y lo que nos propone Mignolo es, además de eso, una discusión identitaria sobre "América Latina". Con este punto de partida, nos desmarcamos del debate que propone originalmente Mignolo y nos acercamos al descubrimiento de la intencionalidad de todo lo que propone, es decir, al último sentido de sus argumentos, con lo que lo que podríamos denominar la "trampa mignolo", es decir, disfrazar de no identitario todo su argumentario para, en base a toda una serie de conceptos identarios como raza, civilización, lengua, cultura, etc. presentarnos la discusión como algo relacionado con la modernidad/postmodernidad, con la sociología de la cultura y con los Cultural Studies[18].

Pese a esto, coincidimos con Mignolo en la idea de buscar los cimientos coloniales/imperiales de la "idea" de América Latina para desentrañar la geopolítica del conocimiento desde la perspectiva de la colonialidad, la contrapartida de la modernidad que no se ha contado ni ha sido reconocida.

Walter Mignolo[19] ofrece una clave epistemológica nueva al entender que el concepto de lo latino es sólo fruto de la mentalidad de una ciencia colonizada y no pensada autónomamente. Asimismo defiende una descolonización de la modernidad eurocéntrica, además de esbozar ideas como que no hay modernidad sin colonización; que la colonización y descubrimiento del siglo XVI hace crear el componente colonial de la modernidad; que la modernidad es un proceso donde occidente va hacia el dominio del mundo; que hay una evidente relación entre Capitalismo, colonización y modernidad; y que la idea de América y Latinoamérica ha sido mantenida sin la matriz colonial.

Todo esto supone efectuar una crítica del universalismo eurocéntrico y de la neutralidad de los valores occidentales impuestos globalmente, así como de las estrategias de construcción de hegemonías ideológicas e intelectuales en el campo de las ciencias humanas y sociales. Lleva también a escudriñar el proceso mismo de reproducción del capitalismo histórico que ha demostrado ser un sistema geoeconómico y geopolítico que no ha dejado de reproducir una desigualdad de enunciación

---

[17] En la configuración de los Intellectual Studies tiene especial incidencia el aporte epistemológico de los trabajos del profesor Claudio Canaparo y su grupo de investigación, que están estudiando desde hace años la idea de una nueva concepción de lo latino y profundizando en la noción geográfica del conocimiento (ver Claudio Canaparo, *Muerte y transfiguración de la cultura rioplatense*, 2004; Ciencia y Escritura, Zibaldone, Buenos Aires, 2003; *Imaginación, mapas, escritura*, Zibaldone, 2000; y *El perolonghear*, Zibaldone, Buenos Aires, 2001).

[18] Aquí seguiremos algunas de las conclusiones fruto de los seminarios que celebramos con el profesor Claudio Canaparo en la Universidad de Exeter, en el Reino Unido.

[19] Sobre todo en *The Idea of Latin America*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005, y *The Darker Side of the Renaissance Literacy,Territoriality and Colonization* (1995); *Local Histories/Global Designs. Coloniality; o Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton University Press, 2000.

estructural, además de económica y política, que se ha reproducido hasta nuestros días. Por otro lado, el proyecto de la modernidad está viciado por la introyección del proyecto colonial que hace que esa enunciación lejos de ser universal sea violentamente excluyente.

Estas ideas son las que trataremos en este trabajo, y han sido desarrolladas por Walter Mignolo principalmente en los textos *The Idea de Latin America* y en *Local Histories/Global Designs Coloniality or Subaltern Knowledges and Border Thinking*,

A continuación señalaremos los diagnósticos acertados de W. Mignolo y los autores en los que se sustenta (Fanon, Dussel, Quijano, etc.). Cuestiones que nos deben hacer pensar y considerarlas en un desarrollo futuro tanto de lo "latino" como de la idea de América Latina.

a.) La relación modernidad/colonialidad. El descubrimiento del mundo se puede contar desde la perspectiva marxista o cristiana pero ambas son deudoras de la modernidad y de una clave Europea. Sin embargo, por ejemplo desde la postura de Fanon[20], activista de la Martinica, tendría en cuanta una visión no europea y consideraría la memoria de la trata y la explotación de esclavos y sus consecuencias psicológicas, históricas, éticas y teóricas, con lo que se adoptaría una perspectiva afrocaribeña centrada en la colonialidad.

En resumen:

1) No existe modernidad sin colonialidad, ya que forma parte de ella

2) El mundo moderno/colonial (y la matriz colonial de poder) se origina en el siglo XVI, y el descubrimiento/invención de América es el componente colonial de la modernidad cuya cara visible es el Renacimiento Europeo.

3) la Ilustración y la Revolución Industrial son momentos históricos derivados que consisten en la transformación de la matriz colonial de poder

4) la modernidad es el proceso histórico en el que Europa inició el camino hacia la hegemonía. Su lado oscuro es la colonialidad.

b) Paradigma decolonial. Mignolo sitúa su tesis en el contexto del paradigma de conocimiento decolonial a quienes el antropólogo Eric Wolf llamó "gente sin historia" y su libro *Europa y la gente sin historia*. La transformación decolonial es imprescindible si vamos a dejar de pensar en la modernidad como un objetivo para verla como una construcción europea de la historia a favor de los intereses de Europa. Tiene que haber un diálogo.

El giro epistémico decolonial implica entender la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad, mientras que la postmodernidad, por ejemplo, supone entender la modernidad desde la modernidad misma, aunque existen grandes puentes de conexión entre lo decolonial y lo postmoderno.

c) Eurocentrismo. Desde Bartolomé de Las Casas en el siglo XVI hasta Hegel en el XIX y desde Marx en ese siglo hasta Toynbee o Fukuyama en el siglo XX, los textos que se han escrito y mapas sobre el lugar que ocupa América Latina son realizados desde una perspectiva Europea. Estos autores reconocen que hay pueblos fuera de Europa pero son sólo objetos y no sujetos histórico. De acuerdo con este marco de pensamiento, la historia es un privilegio de la modernidad europea, y para tener una historia hay que dejarse colonizar por una perspectiva de la historia, la vida, el conocimiento, la economía, la subjetividad, la familia o la religión, la ciencia moldeada por la historia de la Europa moderna, que ha sido adoptada como modelo oficial. La perspectiva colonial, sin embargo, surgen de la "herida colonial", el sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos. Por tanto, excavar la "idea de América Latina" supone comprender cómo nació Occidente y como se fundó el orden mundial moderno.

d) Relación imperialismo/colonialidad. Es imposible tratar la "idea" de América Latina como un concepto aislado y no puede separarse de las "Ideas" de Europa y de Estados Unidos como equivalente a América. El continente americano es el resultado de la primera expansión comercial europea y el motor del capitalismo. El "descubrimiento" de América y el genocidio de esclavos africanos e indios son parte de los cimientos de la modernidad, una parte más significativa que la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. Más aún, son la cara oculta de la modernidad: la colonialidad.

e) Díada Capitalismo/colonialidad. El capitalismo, tal como lo conocemos, está en la esencia de la noción de la modernidad y de su lado oscuro, la colonialidad (como en el socialismo). Por otro lado, el capitalismo y la modernidad/colonialidad tuvieron un segundo momento histórico de transformación después de la II Guerra Mundial, cuando EE.UU desarrolló su propio Imperio.

[20] Ver Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 1952 y Aimé Césaire *Discursos sobre el colonialismo*, 1950.

f). División continental en base a la geopolítica. Los cristianos Europeos veían el descubrimiento o la conquista de América como el acontecimiento más extraordinario, pero el pueblo aimara (hoy en día en Bolivia y Perú) consideraban ese hecho histórico como un *pachakuti*, es decir, un trastorno total del espacio y el tiempo. El hecho de que los habitantes de Cuzco o Tenochtitlán pensaran que vivían en el Centro del mundo no se tomó el cuanta cuando se trazaron los mapas de la región.

La geopolítica de la división continental es clave para entender por qué América Latina fue incluida en Occidente y ubicada en la periferia. El continente americano y los pueblos que allí vivían se presentaron como inferiores en los relatos europeos del siglo XVI hasta que la idea se modificó en EE.UU después de la guerra de 1898 cuando se asignó a América Latina un papel secundario, entonces surgieron las divisiones de Norte/Sur o Anglo /latino tras las revoluciones independistas, cuando "América Latina" pasó a considerarse inferior y dependiente de EE.UU. La "latinidad", identidad reivindicada por los franceses y adoptada por las élites criollas funcionó como un concepto que las ubicó por debajo de los angloamericanos y borró o degradó la identidad de los indios y los sudamericanos de origen africano (y también de los españoles).

g) Colonización actual cultural, académica y epistemológica. Aunque hoy en día ya no hay una dominación colonial abierta su lógica sigue vigente en la idea del mundo que se ha construido a través de la modernidad / colonialidad..

h) Invención/descubrimiento. Hubo una invención de América y no un descubrimiento. América no fue un continente que había que descubrir sino una invención forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales. Con esto, América se integró en el imaginario eurocristiano. Descubrimiento/invención son dos caras de dos paradigmas distintos, el primero imperialista de la Europa triunfal y victoriosa y la modernidad y el segundo el punto de vista crítico de quienes han sido dejados de lado, de los que se espera que sigan los pasos del progreso continuo de una historia a la que no creen pertenecer[21].

i) El nombre de America fue del siglo XVI y America Latina del XIX pero parece que siempre han sido así.

j) Colonización/Historia Universal. La colonización es dejar pueblos fuera de la historia, lo que Fanon llamó los "condenados de la tierra". El sociólogo Aníbal Quijano desenterró la colonialidad en tanto que lado oscuro de la modernidad. Desde un punto de vista Europeo la modernidad es un proceso al Renacimiento Europeo y al "descubrimiento" de América o la ilustración Europea. Desde el otro lado, se ve la modernidad acompañada de la colialidad.. La modernidad/colonialidad son dos caras de la misma moneda y dos formas de pensamiento separados. Colonialismo son períodos históricos específicos mientras que colonialidad denota la estructura lógida del dominio colonial que subyace el control económo y políto de las "conquistas".

k) La lógica de la colonialidad opera en cuatro dominios: económico (apropiación de la tierra, explotación de mano de obra y control de finanzas; político control de la autoridad, social control del género y la sexualidad y 4 epistémico y subjetivo personal[22].

l) La idea global de America Latina explotada por los Estados imperiales de la actualidad se construye alrededor de la noción de que el subcontinente es un territorio extenso de mano de obra barata con abundantes recursos naturales y de destinos turísticos exóticos con hermosas playas y región de bienvenida a viajeros, inversores y explotadores, imagen que e creó durante la Guerra Fría cuando formó parte del Tercer Mundo

ll) Diangosis política. Los sueños modernizadores de AL se derrumbaron cuando en los 70 dejó de existir el estado de bienestar y se establecieron regímenes dictatoriales y se aplicó el método neoliberal.

m) Occidentalismo. La idea de América estuvo ligada a la idea de occidentalismo, "indias occidentales" se llamaron un tiempo. El occidentalismo fue una de las consecuencias de la revolución colonial y la condición que permitió la invención de orientalismo. El occidentalismo sirvió para que la descripción, la conceptualización y la clasificación del mundo se realizan en occidente.

Occidente es un lugar de la epistemología hegemónica antes que un sector geográfico. Huntington lo demuestra cuando ubicó a Australia en el Primer Mundo, lugares de los que América Latina no forma parte. Por lo tanto los países del Primer y Mundo y el resto se basan en la diferencial colonial

---

[21] Walter Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2007, p. 29.
[22] Walter Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, p. 36.

4. Criticas a la modernidad basada en el renacimiento

Hasta aquí los puntos en común que podemos encontrar con las ideas de Mignolo, muy aprovechables, aunque la tesis de Mignolo tiene una "cara b" un tanto desagradable, puesto que es en exceso postmoderna, conservadora, identitaria y tramposa. Además, pasa por alto el estudio de la historia y de la historiografía latinoamericanas. Todo como resultado de realizar una lectura identificando las últimas consecuencias e intenciones del argumentario de Mignolo.

a) Relación intensa entre postmodernismo/colonialidad. Concebir la colonialidad independientemente de las concepciones eurocéntricas es un error puesto que no se pueden separar ya que ninguna idea(s) se hallan en estado puro. Mignolo piensa en una "pureza de ideas" que no existe. Las ideas, como las interpretaciones evolucionan en contacto con la historia, la política y la teoría, y sus diferentes concepciones. Según Mignolo la idea de América Latina es una invención Europea moderna limitada en la visión que los Europeos tenían del mundo y de su propia historia. La transformación en la geopolítica del conocimiento comenzó con el reconocimiento de que incluso la defensa postmoderna de la pluralidad de interpretaciones no merece celebrarse en tanto se restrinja a una diversidad de interpretaciones enmarcadas en el conocimiento eurocentrico, moldeado por la teología y la egología. Así, los acontecimientos que condujeron al surgimiento de la ida de America favorecieron la aparición del *pensamiento fronterizo*, que es el pensamiento intercultural.

b) Reduce la llamada "leyenda negra" española a una cuestión de lucha entre Imperios, sin percatarse que un estudio de esa situación le llevaría a entender mejor el concepto Europeo sobre lo Latino y lo hispano. Mignolo parece obviar en sus consideraciones y concepciones que España y Portugal empezaron a pertener a la "periferia" occidental muy pronto. Para Mignolo la "leyenda negra" de la corrupción española iniciada por los británicos para demonizar al Imperio Español como estratagema para dominar la economía del Atlántico en el siglo XVII era parte de una lucha europea por las riquezas económicas, políticas e intelectuales del Nuevo Mundo. Allí se origina la diferencia imperial que se extendería a lo largo del siglo XVIII y forjaría la concepción de América Latina[23].

c) La obsesión colonial de Mignolo le lleva a argumentar que hay cuatro ideologías siguiendo en parte a Wallerstein: conservadurismo, liberalismo, socialismo y colonialismo. Para él, el colonialismo nadie lo quiere promover y todos le quieren poner fin, "se habla de civilización, desarrollo, democracia pero nunca de colonización", dice. El colonialismo se apodera del presente y del pasado de los oprimidos (Fanon). En algún libro, Mignolo argumenta incluso el cristianismo como ideología[24]. Nada hay que objetar a esa clasificación, sólo decir que el colonialismo está presente en todas y cada una de ellas: conservadurismo, liberalismo y socialismo, como está presente el imperialismo, el machismo, etc. Es curioso que no se refiere nunca al nacionalismo como ideología.

d) Fijación con la civilización como sujeto histórico, teórico e historiográfico. Intelectuales criollos del XIX como Domingo Faustino Sarmiento utilizaron el paradigma civilización versus naturaleza para describir a la élite criolla en contraposición a la barbarie de los indígenas. Después las élites criollas se autocolonizaron al adoptar la noción francesa de "latinos" como forma de oponerse a lo anglo que representaba la civilización.

Mignolo explica que mientras que la civilización europea se dividió en culturas nacionales, la población del resto del mundo tenía cultura pero no civilización. Los latinos de América del Sur tenían una cultura pero no civilización. Los latinos tenia una cultura moldeada en parte por los ideólogos francesas de la latinidad pero no eran civilizados. Eso llevó a que los latinoamericanos fuesen considerados europeos de segunda clase que carecían de ciencia y de la compleja historia de Europa. La civilización no es más que una descripción que los europeos hacen de su propio papel en la historia., una civilización genocida y bárbara. Se pliega a las civilizaciones de Huntington, al que cita como referencia en la materia y en base al que hace las consideraciones sobre este particular. En diferentes pasajes alude a la tesis de "el choque de las civilizaciones" y también a las tesis supuestamente racistas de Huntington hacia los hispanos en el libro *Quienes somos*. Asimismo, Mignolo se muestra molesto porque Hungtington considera a Ameirca Latina como una civilización diferente a la Occidental y sí a Australia, Nueva Zelanda, etc. Pero, qué interés tiene lo que considere Huntington? Es este autor una referencia académica ese "subject"?

e) Creencia en la Teoría de la dependencia como algo positivo por el mero hecho de ser "propiamente latino", sin considerar causas y consecuencias. Las ideas son evaluables más allá de donde se piensan, aunque es importante el contexto de creación y los círculos referenciales político, histórico e historiográfico. En el caso de Mignolo, sostiene que en la Teoría de la dependencia distintas interpretaciones implican que existe un principio compartido de conocimiento y de reglas del juego, mientras que admitir que hay diferentes perspectivas significa que los principios de conocimiento y las reglas del juego tienen una

[23] Walter Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2007, p. 79.
[24] Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003

posición geohistórica que funciona dentro de la estructura de poder del mundo colonial moderna. Para entender cómo funciona, según Mignolo, es necesario contar con una Teoría de la Dependencia para el dominio epistemológico, que ofrece la explicación del diferencial de poder y económico. La historiografía oficial y dominante es cómplice de la modernidad o de la postmodernidad que permiten perpetuar el mito de la modernidad como algo separado de la colonialidad.

f) Desarrollo de la "idea" de América Latina "frente" y no "en paralelo" a Europa y EE.UU. Para Mignolo el proyecto de América Latina no puede ser viable y si lo fuese debería de se un proyecto de oposición frente a Eruopa y EE:UU. Él prefiere el desarrollo de la llamada "Unión sudamericana" y avanzar hacia una "epistemología del sur" que es parte del FSM y el desarrollo de proyectos como el Mercosur (Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay, Bolivia y Chile) frente al NAFTA (México, EE.UU y Canadá).

g) La insistencia en el concepto de raza. Mignolo en una pirueta intelectual poco clara equipara "raza" a "etnia"[25] cuando una es descriptiva y la otra cultural; una estática y otra dinámica, y que se va modelando con la historia, la cultura, etc. En cierto sentido, Mignolo hace una traslación equivocada de principios a la identidad. Siguiendo a Fanon habla no de la lucha de clases sino de razas (negra)[26]. Mignolo hace teorización racial cuando debería de centrarse más en valores, conceptos, ideas, etc. p. 177

h) Ligereza al hablar del concepto de nación. Mignolo aborda el término "nación" con gran infantilidad y más pensando en una clave identitaria que política, histórica y teórica. Mignolo observa que la nación reemplazó a la religión y entonces surgió un tipo de comunidad imaginaria en la que la noción de cultura pasa a ser cultura nacional. Evidentemente Mignolo obvia cómo se constituye una nación y cuales son los elementos que comparten la misma. Por otro lado, no sabe que las naciones se han forjado a lo largo de siglos y que es algo que va variando puesto que está sujeto al devenir histórico y al día a día[27].

i) Confusión en la definición de historia, y entender ésta como algo ligado a la díada modernidad/postmodernidad. Mignolo piensa que la historia debe ser entendida como una heterogeneidad histórico-estructural y no una sucesión lineal de acontecimientos. Según él, si hacemos lo primero damos cancha a la perspectiva de historias locales en lugar de grandes relatos y se abre un espacio donde tienen cabida diferentes puntos de vista y procesos históricos. Mignolo ofrece una gran confusión en estos términos puesto que la historia no tiene porque no tener en cuenta a las historias locales, y por contra no tiene porque ser lineal ni teleológica. Parece que hereda una definición de la historia postomoderna que no le deja definir los conceptos y las ideas en las que quiere presentar la historia que pretende desarrollar..

j) Incapacidad para entender que es posible el desarrollo de una historia mundial porque lo asocia al proyecto moderno desde una perspectiva postmoderna. Mignolo piensa que una historia mundial o universal es una tarea imposible. A su parecer, durante los últimos quinientos las historias universales se han insertado en diseños globales. Las historias locales se ven abocadas a enfrentarse al colonialismo moderno y se asiente en el lugar anteriormente que ocupara la historia mundial[28]. Para Mignolo la única historia posible es la suma de historias locales, sin percatarse de que lo que supone la historia mundial es simplemente una pluralidad y complejidad que lleve a diferentes perspectivas, enfoques y métodos.

k) Mignolo ofrece una tesis geoepistémica postmoderna, pero en el peor sentido de conservadora y referenciada a modelos equivocados (Huntington, etc.).

4. La civilización como sujeto de la "idea" de América Latina

Mignolo sigue en ideas generales los presupuestos de Huntington según los cuales las batallas más radicales del siglo XXI se disputarán en el campo de las luchas del saber y el razonamiento.

Según Mignolo, Huntington comete un error al considerar dentro de las nueve civilizaciones que el describe (Islámica, Hindú, Budista, América Latina, Occidente, Africana, Ortodoxa, Japonesa y China) a la civilización de América Latina separada de Occidente, después de criticar durante gran parte de su tesis y varios libros lo contrario[29].

---

[25] Walter Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, p. 41.
[26] Walter Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, p. 177.
[27] Walter Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, p. 42.
[28] Walter Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, pp. 81-82
[29] Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, p. 380-387.

Con las referencias Huntington, sólo le da la razón en que los conflictos en el futuro tendrán matriz cultural e identitaria (ya sea religiosa, política, etc.), además de avalar la idea de Huntington y de otros pensadores conservadores (Splenger, Toynbee, etc.) de que las civilizaciones son sujetos en la historia. Que se sepa no hay ninguna evidencia empírica que una civilización haya tenido incidencia como actor en la historia del mundo o a nivel local, otra cosa es si hablamos de imperios etc. Por otro lado, el hacer caso de las diferentes civilizaciones a las que alude Huntington es un sin sentido, puesto que unas pueden ser asociadas a lo religioso, otras al poder, otras a la cultura, otras geográficas, etc.). Frente a esto, para Mignolo cree que el orden mundial anunciado por Huntington será el real en el futuro y que "as agrupaciones de estados ya no son los bloques de la Guerra Fría sino las civilizaciones mas importantes del mundo"[30]

5. Algunas conclusiones

5.1. El desarrollo de una historiografía latinoamericana.

Mignolo, así mismo, obvia el desarrollo de una historiografía latinoamericana, que tiene un desarrollo complejo y multifacético y que estudia los principales historiadores de cada época, sus obras más significativas, sus concepciones teóricas y metodológicas, las escuelas, las tendencias y corrientes que han sentado pautas, incluyendo la producción histórica a partir de las concepciones de los pobladores originales del continente antes de la llegada de los conquistadores, y con estudios comparados[31]. La presencia de esto, junto con múltiples asociaciones de hispanistas, latinoamericanistas y diferentes asociaciones de estudios postocoloniales y de estudios subalternos configuran un buen punto de partida para desarrollar la idea de una "historiografía latinoamericana", que sería un síntoma de identidad propio más allá de la "comunidad imaginada" que propone Mignolo.

5.2.. Migración de conceptos

¿Donde se producen las teorías y de donde vienen? Los viajeros y los autóctonos ocupan posiciones hegemónicas académicas, aunque Mignolo dice que los autóctonos son subalternos. Más allá de esto, las teorías viajan unas solas y otras en compañía, y algunas lo hacen como una teoría geopolítica y geohistórica dentro de una historia local tiene repercusión global.

Estudiar el flujo de ideas y de recepción difusión de conceptos, teorías, etc. es un campo de investigación a fomentar y que nos hará encontrar sorpresas sobre el impacto de lo "latino" y "América Latina" en la historiografía global. Por ejemplo, en el caso de Mignolo pretende hablar de geografía del conocimiento pero él está desorrallando su tesis desde EE.UU y en el seno de una gran Universidad occidental con un contexto cultural, ideológico, epistémico y académico determinado. Y con eso pretende influir en la construcción de la "idea" de América Latina y de lo "latino". Estudiar el contexto de realización, el de recepción y cómo fluye la tesis en su migración de Occidente a América Latina pondría en cuestión muchas de las ideas de Mignolo. Por tanto el estudio de los conceptos como su migración y emigración abriría nuevas perspectivas a todas estas ideas[32].

5.3.. Pensamiento desde America Latina y desde lo "latino"

Mignolo habla para América Latina de la muerte de la historia y el comienzo de la traducción como forma de conocimiento que desplaza las localizaciones hegemónicas subalternas. La historia con H excluye las historias que no son Occidente. Si trabajamos en diálogo y con proyectos multidisciplinares y pluriestatales mezclando científicos de diferentes continentes y en red podremos resituar lo latino en la historiografía global. Es decir, se trata de hacer pensamiento e ideas no sólo desde lo "latino" sino con ideas propias "latinas", que en definitiva es lo más importante. Es decir, pensar con cabeza propia y con varias ideas a la vez.

De tal forma se siguen desarrollando congresos de latinoamericanistas, las asociaciones de hispanistas e iberistas siguen celebrando sus reuniones periódicamente e instituciones como FLACSO, Simón Bolivar, etc. siguen impartiendo sus programas. Pero además de esto han aparecido nuevas redes académicas latinas en la historiografía global tanto incrustadas en grandes proyectos estadounidenses como h-net (h-mexico) como de forma autónoma, como histedebr (Brasil), histeduc (argentina), el Corredor de las Ideas (una apuesta multiestatal) o el proyecto de historiografía latinoamericana creado en la UNAM por el profesor Boris Berenzon, el centro CLAS de la Universidad de Exeter dirigido por Claudio Canaparo o la red internacional de historiadres Historia a Debate

En este contexto ha surgido también Historia a Debate, que es una red de historiadores fundamentalmente latinos que tiene su sede en Galicia y que desde aquí coordina una propuesta transatlántica que trata de realizar propuestas propias y que compite de igual a igual con las grandes comunidades científicas en red anglosajonas o francófonas. Historia a Debate es una red

---

[30] Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, p. 386.

[31] Para mayor detalle ver Sergio Guerra, *Cinco siglos de historiografía latinoamericana*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2003.

[32] Copio el término "migración de conceptos" del profesor Claudio Canaparo.

latina pero abierta, multinacional y multilíngue. Por otro lado en sus actividades participan universidades de unos 50 países, aunque hay que precisar que desde el año 1999 deviene red académica digital y es cuando se reafirma su carácter latino sus debates tienen lugar predominantemente en castellano, siendo hispanoparlantes más del 80 % de miembros de las tres listas de correo electrónico y más del 50 % de los visitantes de la web (www.h-debate.com)

Por último, la comunidad de historiadores Historia a Debate está intentando crear un consenso historiográfico, que se manifiesta en una tendencia historiográfica y un movimiento historiográfico (ver Actas II Congreso Internacional Historia a Debate, Santiago de Compostela, 2000), que conlleva una actitud abierta al debate, a la interdisciplinaridad, al compromiso con la sociedad, a la necesidad de renovar la disciplina, y de vivir la universidad como profesores de manera que no sea un mero puesto académico, un mero puesto de trabajo donde tienes una serie de responsabilidades[33].

5.4.. La nueva realidad política latinomericana

El último plano será el contextual, es decir, el político, donde se están fraguando todos estos cambios epistemológicos y de nuevas formas de sociabilidad y en donde se desarrollan las investigaciones historiográficas. De tal forma, el nuevo papel de lo latino en la Comunidad Internacional con la resituación ideológica y la composición de una alternativa al neoliberalismo ofrecida desde Argentina, Brasil, Venezuela, Bolivia, etc., y las nuevas formas de integración regional como la Comunidad Andina, MERCOSUR, la propuesta Bolivariana, etc. En este punto también se abordará la situación a nivel global de la universidad, política de estados sobre Ciencias Sociales y humanidades, políticas públicas, etc.

La nueva izquierda latinoamerica como Lula articula conceptos como raza y clase y lleva a la utilidad del pensamiento de Lenin y Kirchner por probar que hay organizaciones diferentes del FMI, BM y el G8. Lula quiere formar el G3 (Argentina, Brasil e India) consolidación de otra globalización.

6. Por una reconfiguración de la idea de "América Latina" y de lo "latino".

Tal y como se ha visto hasta aquí el desarrollo de las ideas de Mignolo, el giro epistémico decolonial representa una ocultación del programa postmoderno, conservador e identitario en algunas cuestiones, aunque también tiene mucho de valioso sobre todo en lo referente a la crítica de la idea de modernidad/colonialidad, a la construcción de un pensamiento complejo, la presentación de la lucha paradigmática como algo plural y diverso y la incidencia del lugar en el desarrollo de las tesis y estudios.

Pese a todo esto podemos concluir que:

a) Mignolo entiende la Modernidad como si hubiese una sola concepción de la misma, cuando hay diferentes y muy variadas

b) Mignolo utiliza a los autores de América del Sur como apoyaturas en sus tesis y eso es muy importante para el desarrollo de un pensamiento propio, pero falla al tomar como interlocutores a autores como Hungtinton o Fukuyama

c) Mignolo describe la colonialización del saber pero no la "colonización del saber académico", es decir, debiera de ser igual de crítico con la geografía del saber académico tanto "intramundos" (dentro de las academias del Primer y Tercer Mundo" como "extramundos" (la comparación entre Primer y Tercer Mundo)

d) Mignolo cae de lleno en el discurso identitario, es decir, disfraza de epistémico una reivindicación más política y nacionalista, que le llevan a asociar ciertos derechos más a territorios y lugares que a personas o pueblos. Esto también se ve claramente con su recurso a a la raza, a la lengua, religión, etc.

e) Mignolo defiende las lenguas de traducción y de cultura pero se expresa principalmente en lenguas de conocimiento (Inglés)

f) Mignolo no ha entendido que no existe una sola globalización sino varias, fundamentalmente dos: liberal y altermundista, y tampoco se ha percatado que la globalización es un proceso económico, cultural, político, social, etc.

g) Mignolo quiere ser descendiente de EE.UU y no de Europa la brecha tanstaltica.

h) Mignolo piensa que hay que pensar el nuevo paradigma y la nueva modernidad desde otro marco, pero utiliza en existente en todo su argumentario, puesto que se refiere a él para presentar el nuevo.

i) Mignolo ofrece un discurso victimista, marginado, oprimido, y desde ahí se define para sus proposiciones.

j) Mignolo muestra un argumentario cerrado, donde hay un entendimiento único de diferentes conceptos como "modernidad", "postmodernidad", "Tercer Mundo", sin embargo habla de un paradigma en convivencia con otros...

k) Mignolo tiene obsesión con la colonialidad en todo menos en el mundo académico a donde el pertenece.

l) Mignolo concibe la idea de Europa y del Tercer Mundo como algo único y sin diversidad.

m) Mignolo entiende la historia con un único motor: la modernidad colonizadora, lo que supone un gran reduccionsimo histórico.

---

[33] Ver la web www.h-debate.com

Hacia una reformulación de lo latino:

Debemos de ir hacia un nuevo entendimiento de lo "latino", sabiendo que pertenecemos al grupo de los saberes y ciencias colonizadas

a) Reformulación de la modernidad y tener presente que lleva siempre asociada la idea de colonización, exterminio, etc., aunque hay varias ideas de modernidad. De lo que se trata es de buscar un nuevo teórico que incluya esa crítica, aunque no se llame modernidad.y varias ideas

b) Lo latino debe de ser reformulado con la apoyatura del altermundismo, que ha sido quien ha situado al pensamiento del Sur en el centro del escenario.

c) Mignolo habla de que los proyectos decoloniales deben de ser "pluriversales" y no universales como la modernidad occidental. Habría que añadir que no sólo los proyectos decoloniales sino todos.

d) La idea de lo latino y de América Latina debe de ser un proyecto incluyente, plural, diverso, que vaya más allá de lo identitario y se sitúe en el campo de los valores, las ideas y su conexión con la idea de buscar un progreso moral.

e) Lo Latino y América deben de incluir y no excluir a todos los países llamados latinos sean americanos, europeos y los latinos de Estados Unidos, donde lo que importa es que se construye desde un "no lugar" llamado América Latina y desde una "no identidad" llamada lo latino.

f) La única forma de reformular lo latino y América es ofrecer proyectos globales y conjuntos con el objetivo de resituarlos académicamente, políticamente y epistemológicamente. Y esa reformulación pasa por el diálogo y el conocimiento con las diferentes culturas e identidades.

g) Se deben de buscar elementos comunes en lo latino pero nunca basados en constructos ideológicos totalmente inoperativos, como el de civilización.

h) El nuevo concepto de lo latino tiene que ser tanto dentro del paradigma occidental como fuera de él, puesto que lo postocolonial, lo decolonial tienen un papel importante

i) Debe de haber un diálogo entre intelectuales, academia, sociedad y movimientos sociales.

j) En la configuración nueva de lo latino no hay centros/periferias en el sentido tradicional

k) Eliminación de la raza como forma de clasificación de personas, lenguas, religiones conocimientos, etc.

l) Nueva idea de lo latino como algo global y en horizontal con otras propuestas occidentales, orientales, etc.

m) Ser conscientes de la colonización del saber y de la situación actual de la "idea" de América Latina y de lo "latino". Es necesaria una deculturación, desposesión material e espiritual y descolonizacion del saber.

n) Saber que los intelectuales académicos estamos sujetos a la colonialidad y a la autocolonialidad

o) Desarrollo de una historia con diferentes motores y no teleológica

p) Redefinición de la modernidad. Configuración y concepción de una nueva modernidad no occidentalista ni eurocentrista, en la idea de hacer una modernidad que sea algo más que la globalización de Europa

q) Los derechos no pertenecen a las entidades geográficas. Los latinos tienen el deber de poder elegir si quieren agregarse a este proyecto o a otros. La identidad no es algo geográfico sino cultural y de valores. Es decir, los individuos y comunidades de individuos deben de poder ejercitar su libertad negativa de decidir.

r) El nuevo rediseño de lo latino y de la idea de América Latina se tiene que realizar desde un "no lugar" pero moderno, progresista, igualitario y justo.

s) La geo-epistemología es una de las corrientes actuales en la historiografía global.

t) Esta idea de lo latino tiene que realizarse dentro de las nuevas formas de sociabilidad académica en la Comunidad Científica desde la revolución de las nuevas tecnologías.

História é cultura: colonialismo e decolonialidade de saberes históricos

Maria Antonieta Antonacci
CECAFRO; Faculdade de Ciências Sociais da PUC/SP
mantonacci_8@hotmail.com

Resumo: A partir de investigações em circuitos de culturas orais entre Brasil/África/Portugal trabalhamos com cosmogonias de ancestrais matrizes orais em injunções letra/voz/imagem, surpreendendo viveres, falares, costumes, valores, tradições ortais africanas e afro-descendentes que permitem reflexões historiográficas na contra mão de conceitos e noções dominantes. Com sustentação em argumentações de Walter Benjamin, de lideranças do movimento da negritude como Frantz Fanon e Aime Césaire e de estudiosos contemporâneros propomos perspectivas de abordagens de História da Africa e da Afro-Diáspora enfrentando colonialidades de saberes históricos.

A expansão da modernidade européia, com o escravismo, o colonialismo, o pensamento iluminista e o conhecimento científico letrado, sob a égide da formação do Estado Nação, marcaram profundamente o Ocidente e suas formas de olhar outros

tempos, espaços, povos, culturas. As lentes de seus filtros técnico-culturais condicionaram leituras e literaturas, crenças e corpos a suas concepções de movimento, progresso, desenvolvimento e história. Estranhamentos e intolerâncias, desde então historicamente gerados, colocaram à margem do encontro/confronto da Europa com as Áfricas e as Américas, falares, viveres, memórias, *performances*, códigos de escrita e formas de comunicação de povos de ancestrais tradições de oralidade, como africanos e ameríndios.

Todavia, visões de mundo, relações cultura/natureza, expressões artísticas, concepções de corpo, estéticas, sensibilidades, religiosidades – ignorados ou tomados como índices hierarquizadores de "raças" e culturas frente a cânones da civilização ocidental cristã – a partir de resistências e saberes limítrofes vêm rompendo barreiras históricas. Vozes, gestos, tradições, inicialmente locais e fragmentários, expressões de "entre-lugares"[1], não só vem renovando seus estoques culturais, como produzindo identidades múltiplas, que adensam suas reivindicações a autonomia, liberdades e reconhecimento de suas matrizes culturais, em lutas que reverberam no direito à memória e à história.

Entendendo que História é cultura, que seu vir a ser e suas narrativas resultam de processos identitários, constituídos a partir de interações vivenciando culturalmente passado/presente, reatualizando tradições orais a partir de experiências sócio-culturais cotidianas, concepções de História e documentos históricos consagrados no Ocidente resultam inadequados e sem sentido para captar memórias e o contínuo fazer-se histórico de povos e culturas alheios aos seus postulados dominantes. Aprofundar políticas afirmativas em torno de identidades históricas em diáspora, formas de lembrar e transmitir tradições, princípios e direitos em culturas negras, no Atlântico Sul, resultaram no Brasil na Lei 10.639/2003 – que introduziu História da África, culturas africanas e afro-brasileiras, em caráter transversal, no currículo de todos os níveis de ensino. Para dar conta destes desafios, organizamos o Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora na PUC/SP. Produzir pesquisas, debates, levantar e sistematizar documentos/monumentos de povos e culturas constituídos na confluência voz/imagem/escrita; divulgar concepções de histórias alheias a valores ocidentais por assentarem em tradições orais de povos africanos em diásporas no Novo Mundo, produzir materiais didáticos fundados em evidências e formas de registrar e refazer tradições, identidades e histórias em culturais orais ou na confluência de intertextualidades, prestar assessoria a professores, perfaz o programa do CECAFRO.

Neste X Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais propomos questionar "colonialidades dos saberes"[2] e discutir possibilidades de ensino/pesquisa histórica na emergência de versões de história local, com base na materialização cultural que gêneros de oralidade contém para manter e transmitir tradições orais, sem que haja necessidade do uso da escrita grafada.

A oralidade está vinculada à tradição e à memória dos sujeitos históricos no pensar, viver e estar no mundo, no conjunto de valores sócio-culturais que, em determinado tempo, espaço e redes de sociabilidades, preservam e renovam, entre gerações, a sabedoria e os conhecimentos dos antepassados, refazendo a coesão da comunidade.

A tradição oral hoje, constitui resistência, forma de produzir identidades e memórias de povos e culturas sob ameaças de persistências de expressões de colonialidades do poder e do saber em Américas e em Áfricas. Pesquisando gêneros de oralidade no Brasil e em regiões africanas tornaram-se perceptíveis grupos culturais e povos que não necessitam de documentos escritos para repassar sua cultura de geração a geração; mantêm, entretanto, documentos/monumentos, a exemplo de máscaras, festas, ritmos, rituais, mitos e provérbios, tecidos e cultura material que permitem que não caiam no esquecimento hábitos, costumes, crenças, constituindo culturas a partir de "tradição viva", conforme reflexões de Hampathê Bá[3].

Nesse sentido, propomos questionar concepções históricas eurocêntricas, partindo de outras concepções de documento/monumento, como de narrativas históricas, surpreendendo gestos, vozes, sons – sinais históricos que, do passado chegam ao presente, *saturados de agoras*,[4] em corpos e *performances*, como textos literários e outros códigos de registro

Estudos, pesquisas, levantamentos históricos desde processos de independência das nações africanas, vêm trazendo à tona narrativas históricas questionadoras de idéias e preconceitos que relegaram ao esquecimento, ignoraram e/ou negligenciaram expressões de memórias africanas, de suas cosmogonias, relações cultura/natureza, sociabilidades, concepções de corpo e de mundo, enfim, modos de ser, pensar e estar no mundo de grupos historicamente constituídos em torno de tradições orais e formas próprias de injunções letra/voz/imagem.

Uma forte e expressiva literatura tem emergido nas Áfricas do continente negro e da Diáspora, com textos de literariedades e poéticas contundentes no sentido da autonomia e de singularidades[5] de escritas de matrizes orais entre povos e intelectuais que não desprezaram suas ancestrais matrizes culturais negro-africanas; como em expressões artísticas[6], meios de comunicação e outras evidências históricas que, explicitando suportes de suas experiências e memórias orais, em injunções com

---

[1] Cf. BHABHA, Homi. *O local da cultura*, Belo Horizonte, EDUFMG/Humanitas, 1998.

[2] Cf. LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*, São Paulo, UNESCO/CLACSO, 2005.

[3] HAMPHATÊ BÁ. "Tradição Viva", in: *História Geral da África*, vol. I, São Paulo, UNESCO/ÁTICA.

[4] Expressão de Walter Benjamin, "Teses sobre conceito de História", in: *Obras Escolhidas*, vol. I, São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.

[5] Cf. ROSÁRIO, Lourenço do. *Singularidades: estudos africanos*. Cadernos do Centro de estudos de literaturas africanas de língua portuguesa. Edições Universitárias Lusófonas, Lisboa, 1966.

[6] Cf. BALOGUN, Ola. "Formas de expressão artísticas e de comunicação", In: *Introdução à Culturas Africanas*, Lisboa, Edições 70, 1970.

técnicas e tecnologias de culturas letradas do Ocidente, fundamentam suas capacidades humanas de viver, pensar e comunicar-se para além das relações individualistas de mercado em expansão desde os séculos XV e XVI.

Para tanto, importa secundar processos de descolonização, em curso nas Áfricas e em suas Diásporas no Novo Mundo, desde os anos 1920, com perspectivas de romper formas de colonialismos mentais e de "colonialidade do saber", expressas por Frantz Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas*, como por Aimé Cèsaire, em *Discurso sobre o colonialismo*, e retomadas por estudiosos latino-americanos contemporâneos, como Walter Mignolo, Aníbal Quijano e outros[7].

Na perspectiva de sondar o imaginário proverbial de povos africanos, suas lógicas e cosmogonias; expressões culturais fundadas em costumes e tradições transmitidos de geração a geração; performances corporais e espirituais; máscaras e artes plásticas, pretendemos nos deter em algumas manifestações de seus modos de ser, viver e estar no mundo.

"A Terra se fez carne. A terra se fez homem. O homem fez o mundo", de forma orgânica e integrada aos reinos animal, vegetal, mineral, como apontou Hampathê Bá ao delinear perfis culturais de povos da África do Oeste, conjugam-se a provérbios que configuram concepções de corpo-política em horizontes culturais de matrizes negro-africanas. Assim, o provérbio "As pessoas da pessoa são inúmeras na pessoa", traduz relações comunitárias presente/passado, vivos/antepassados a contrapelo dos que "olham a política a partir do meio dia da porta de sua casa"[8]. Acompanhar reflexões deste e outros grandes sábios e filósofos negro-africanos vem tornando possível romper tempos e histórias silenciadas que respaldaram práticas de racialização e desumanização de povos de culturas negro-africanas.

Na contra mão do domínio da civilização ocidental nos modos de pensar e interagir socialmente, marcado no mundo europeu desde 1830 por Hegel e sua *Filosofia da História*, que projetando a realização do Espírito Absoluto no Estado-Nação, argumentou – "África não é uma parte histórica do mundo. Não tem movimentos, progressos a mostrar (...) nos os vemos hoje em dia como sempre foram."[9] –, podemos recorrer à filosofia da História produzida um século depois, nos anos 1930, por Walter Benjamin. Exilado, perseguido e morto pelo racismo, então instituído na própria Europa no paroxismo do Estado-Nação Nazista na Alemanha, Benjamin formulou reflexões históricas com potencial contra-argumentativo a formas de colonialidade do vir a ser histórico na civilização ocidental, conforme indícios recorrentes na Europa desde os séculos XVII e XVIII, apontados por Keith Thomas, em *O Mundo Natural*[10] , e Louise Pratt, em *Olhos do Império*[11].

Significativamente, nas reflexões de filosofia da história formuladas por Walter Benjamin em sua crítica à visão social-democrata do progresso, a partir das noções de *origem* e *gênese* investe contra a história natural/universal como ao modelo determinista da causalidade histórica, implícito no "tempo homogêneo e vazio" de experiências culturalmente vividas. A busca de historicidade, longe de ser um processo de aquisição e acumulação de conhecimentos dedutivos ou indutivos, é pensada como um processo de rememoração e de meditação. Conforme Gagnebin, "Trata-se de saber considerar a realidade dos objetos de maneira suficientemente crítica para nela descobrir, na sua constituição mesma, os rastros de uma outra configuração ideal de cuja memória os nomes são os guardiões; [são] os elementos mais díspares que testemunham um outro ordenamento onde poderiam ser reintegrados na sua verdade perdida." Mas esta atenção crítica não é "nem gratuita nem estetizante"[12], mas orientada por exigência ao mesmo tempo epistemológica e comprometida com os que estão nas "dobras" do dominante[13], sem ignorar que o ler na positividade do dado – em sua *origem*, *gênese* e *nome* (natureza, história e linguagem) – "ao mesmo tempo o rastro e a promessa de uma outra ordem", não significa garantia de cumprimento da profecia, nem um final feliz. "Não existem reencontros imediatos com o passado, como se este pudesse voltar no seu frescor primeiro, como se a lembrança pudesse agarrar uma substância, mas há um processo meditativo, um cuidado de fidelidade teológica e/ou política"[14] a um devir sempre ameaçado e regido pelo incompleto, já que contém os imponderáveis de um *fazer-se* histórico. Como restaurar sinaliza "de maneira inelutável o reconhecimento da perda, a recordação de uma ordem anterior e a fragilidade desta ordem", mais que uma retomada do passado a filosofia da história de Benjamin pressupõe "abertura para o futuro", para o inacabado e sempre em movimento de relações entre a diversidade, como têm apontado a poética e a política do escritor diaspórico Edouard Glissant[15].

Como o conceito de história em Benjamin explicita, evidências dispersas, os sinais históricos, "só serão verdadeiramente salvos quando formarem uma *constelação*, tais estrelas, perdidas na imensidão do céu, só recebem um nome quando um traçado comum as reúne."[16] Para além da atenção crítica de Walter Benjamin às concepções de história predominantes na civilização ocidental e ao conceito correlato de documento histórico na acepção *positivista*, a partir de sua metáfora da

---

[7] Cf. LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*,opus cit.
[8] HAMPHATÊ BÁ, Amadou. "Tradição Viva", in: *História Geral da África*, vol. 1, São Paulo, Ática, 1982.
[9] HEGEL, *Filosofia da História*, Brasília, UNB, 1975, p. 74.
[10] THOMAS, Keith. *O Mundo Natural*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
[11] PRATT, Mary Louise. *Os olhos do Império: relatos de viajantes*, Bauru, EDUFSC, 1998.
[12] GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narrativa em Walter Benjamin*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1994, p. 15.
[13] Cf. DELEUZE e GATARRI. *Mil Platôs*, São Paulo, Ed. 34, 1995.
[14] GAGNEBIN, opus. Cit.p. 17.
[15] Cf. GLISSANT, Edouard. *Introdução à poética da diversidade*. Juiz de Fora, EDUFJF, 2005.
[16] Cf. GAGNEBIN, opus. Cit. p.18.

constelação, pesquisas recentes no continente africano, como as de Simon Battestine, em *Écriture et texte: contribution africaine*[17], apontam para presença histórica e linguística de 90 sistemas de escritura entre povos e culturas africanas, provocando uma significativa "mutação de paradigma".

Redefinindo o próprio quadro onde nosso pensamento se move, ao trazer ao campo epistemológico mudanças até então insuspeitáveis, reforçou a urgência de retorno crítico sobre noções e conceitos fundamentais diante de evidências incontestáveis. Conforme Spielmann, no *Prefácio* desta publicação, tornaram-se inquestionáveis três noções:

"- África não é, por excelência, o continente da oralidade e de "povos sem escrita";

"- Espíritos conscientes dos efeitos desastrosos da projeção sobre a África de estruturas intelectuais, econômicas e políticas do Ocidente, precisam rever particularismos atribuídos aos africanos;

"- Urge rejeitar o axioma segundo o qual a ausência de escrita equivale a ausência de civilização, para assimilar o princípio que se faz necessário pesquisar modos de expressão particulares da África."[18]

Tais questões, não somente revolucionam formas de compreensão de realidades africanas, como impõem a necessidade de estudos relativos a sistemas de significação linguística que permitam rever nossos próprios conceitos de escritura e de texto. Tais desafios, que potencializam contribuições para *salvação benjaminiana* de memórias, histórias e narrativas de povos e culturas negro-africanas, encorajam aproximações a alteridades de práticas de conhecimento, formas de transmissão e comunicação de saberes entre os múltiplos grupos linguísticos africanos, contestando a colonialidade de tempos modernos que negaram historicidade às Áfricas negras.

Realizando alguns exercícios de análise histórica, visando articular e atribuir sentido[19] a vestígios de escritas e tradições orais, ou imbricações voz/letra/imagem entre povos e culturas negras em circuitos África/Brasil/África, temos tentado enfrentar silêncios frente formas de resistências de povos e culturas africanas e da diáspora a práticas e movimentos colonizadores.

Sondando tradições orais no vai-e-vem de colonizados e colonizadores no Atlântico Sul, focamos contos e máscaras de povos lunda/tchokwes, apreendendo jogos de "palavra puxa palavra", via provérbios combinando expressão gráfica e concisa com sentenças morais associadas à makas (anedotas no sentido de narração breve, a partir de palavras reunindo memória, juízo prático, senso comum); canções, adivinhas, falas encantatórias e enigmas, que remetem aos "mudos da história"[20], que têm em tradições orais manifestações de resistência política. Conforme Alberto Oliveira Pinto, aliterações, ritmos e paralelismos, metáforas do mundo animal, vegetal, mineral por onde perpassam cosmogonias, eventos, narrações da vida cotidiana, expressam incompatibilidades entre europeus e africanos, assim como na própria "lógica de organização da narrativa africana". A expressão "só a nossa língua nos fornece a verdadeira compreensão das palavras"[21] traduz embates entre o português e línguas locais, em tensões que atingem ênfase na oposição entre histórias em escritas européias ou narrativas a partir de recursos da tradição oral, onde o silêncio imposto não significa esquecimento mas o assumir posturas frente ao neo-colonialismo.

As máscaras tchokwe, por sua vez, materializam visões de mundo e concepções de corpo, expressando unidade cósmica e modos de viver comunitários. Como corpos, as máscaras representam injunções do mundo humano, animal, vegetal, mineral, combinando plasticamente peles, madeira, resina, búzios, metais, fibras, tecidos, argila, chifres, cabelos, palha, missangas, moedas, dispostos na superfície talhada com relevo, conforme funções e celebrações. Para rituais sagrados, funerários, de iniciação, casamento, nascimento, culto a ancestrais; como para afugentar maus espíritos, doenças, secas ou chamar estação de chuvas, plantio, colheita, caça e pesca, ou glorificar guerras e vitórias, estas evidências de efêmeros corpos e vestes – hoje com estatuto artístico – assumem formas, volumes e texturas variados. Enquanto manifestações de transmissão de valores, hábitos, temores e crenças, saberes e poderes, suas mensagens são acompanhadas de sons e danças que reúnem ou separam os habitantes da aldeia, conforme circunstâncias e necessidades. Vale mencionar que, entre estes povos, só herdam máscaras mukishi os que forem bons dançarinos, enquanto o mascarado cikungu, vestindo "saia comprida até o chão" anuncia a chegada do chefe soprando um apito na boca da máscara, produzindo sons "similares ao sibilar do vento."[22] O hábito destas memórias visuais, acústicas, performáticas e plásticas, saturadas de sentidos e significados na comunicação e transmissão de saberes, poderes, valores, evidencia complexos e refinados universos de tradições orais que, plenos de vitalidades e símbolos passados e (re)significados no presente aguardam traduções e inserções históricas para explodirem o *continuum* da história do Ocidente.

Tentativas de fazer explodir o *continuum* da história universal, carente de argumentações teórico-metodológica, como apontou Walter Benjamin[23], colocam a premência de pesquisas e produções historiográficas africanas e afro-diaspóricas no sentido defendido por Raphael Samuel, nos anos 1970, considerando o imperativo de historiadores articularem, em suas

---

[17] BATTESTINI, Simon. *Écriture et texte*, Quebec, Presses de l´Université Laval,1997.

[18] Idem, p. 9.

[19] Cf. ROSÁRIO, Lourenço do. *A narrativa africana de expressão oral*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Angolê, 1989.

[20] Nesse sentido são expressivos estudos de PINTO, Alberto Oliveira. *A oralidade no romance historico angolano moderno*. Lisboa, Novo Imbomdeiro 2003.

[21] Idem, p. 37.

[22] Cf. REDINHA, José. *Etnografia de povos Tchokwes*, Lisboa, IICT, 1955.

[23] BENJAMIN, Walter. "Teses sobre o conceito de História", in: *Obras Escolhidas*, vol. 1, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1984.

pesquisas, documentos escritos, orais e visuais na perspectiva que uns podem revelar o que outros velaram.[24] Nesta direção, Samuel ainda batalhou pelo que então denominou "história local", associando lembranças, memórias e experiências captadas localmente pela metodologia da chamada "história oral".[25] Em termos de histórias africanas, no direção de história local ou história regional, temos conhecimento das expressivas contribuições de Boubacar Barry, da Universidade Cheik Anta Diop.[26]

Na perspectiva de não perder de vista que culturas e tradições de povos africanos refizeram-se em múltiplos contatos e intercâmbios entre grupos linguísticos do continente negro e das diásporas no Novo Mundo, em múltiplos contatos com ameríndios, além de confrontos com exercícios de poder e práticas colonialistas de povos europeus em seus domínios nas Américas e nas Áfricas, também estamos procurando surpreender modos de ser e resistir de africanos escravizados no Brasil. Via cantadores, literatura de cordel, relatos de cronistas e folcloristas, conseguimos acompanhá-los, ainda que passados séculos, para além da condição de mercadorias traficadas e tangidas ao trabalho escravo.

Câmara Cascudo, por seus comentários constitui-se em importante referência para aproximações àquelas interações e comunicações boca ouvido, onde cantadores duelaram com os suportes materiais da imprensa. E Cascudo abordou variantes, mediações e desdobramentos de tradições orais, destacando a significativa presença de africanos e seus descendentes em linguagens e recursos audiovisuais anteriores, ou mesmo contemporâneos, às mídias eletrônicas.

Seu livro *Made in Africa*[27], resultou de viagem à África em 1963, para estudar hábitos alimentares de povos bantu, constituindo fonte para apreender culturas orais em circuitos África/Brasil/África, "demonstrando influências recíprocas, prolongamentos, interdependências, contemporaneidades motivadas nos dois lados do Atlântico e do Índico." Textos de Cascudo guardam potencial para descobrimentos de Áfricas em Brasis de matrizes culturais africanos, sendo este escrito para evidenciar a unidade "Brasil n´África e África no Brasil". Nos rastros de alimentos africanos, Cascudo mapeou rotas que atravessaram as Áfricas, acompanhando caminhos de povos africanos no continente e na diáspora no Novo Mundo, contribuindo para refutar teses de Hegel sobre imobilismo africano, abalando reducionismos nas representações das Áfricas negras pelos Europeus desde séculos XVI/XVII.

Centrando-se na banana, "o mais popular dos vocábulos africano no Brasil", acompanhou seu itinerário como expedicionário em missão a continente velado. Suas revelações espantariam Hegel e seus seguidores: "A banana não é nativa do continente africano sendo recebida da Índia através da África Oriental ou pelo Sudão, descida do Egito e vinda pelos caminhos do Níger e do Zaire para as demais regiões do poente, do Camerum à União Africana. E passando da Contra-Costa do Atlântico, pelas Rodésias para Angola, quando a Guiné a teria pelas vias das populações ao longo dos grandes rios do oeste negro."

No rumo da banana para o Brasil, acrescentou que o "grande entreposto entre Congo e Portugal era a ilha de São Tomé", de onde a banana foi aclimatada pelo português e chegou ao Brasil. Desde 1569 há registro de bananeiras de São Tomé na Bahia, enquanto base alimentar de africanos no Brasil, que preferiam as bananas de sua terra, assim nomeadas a partir da Guiné, já que eram conhecidas por denominações locais em outras regiões. Cascudo ainda concluiu que esta fruta se impôs com tal denominação e "ficou sendo *banana*, essencialmente no Brasil. Daqui é que o nome se espalhou e não da África do século XVI." Nesta simples trajetória da banana entre Índia, África, Brasil, articulou caminhos e caravanas de muitos tempos e espaços, revendo perspectivas de isolamento da África.

Em outro enfoques, Cascudo concentrou-se em "autos populares brasileiros, de inspiração negra", captando entrelaçamentos culturais convergentes em termos de "motivos, cenas, sketches sucessivos encadeando enredo dramático, intercalado de bailados, cantos uníssonos e mesmo elementos históricos"[28] constituintes de reminiscências de Congos ou Congada. Entre as chamadas "heranças" africanas, salientou "vozes infalíveis" pelo Brasil do norte, nordeste, sul. Vocalidades inerentes a *pelejas* de cantadores, festas, danças e instrumentos musicais: ingredientes para alimentar – de memórias, costumes e tradições – corpos escravizados que reinventaram suas práticas e representações culturais no Novo Mundo.

Evidenciando a atualização de costumes e tradições africanas no Brasil, ainda registrou "trovejantes noites de batuque, os *bailos*, formalmente proibidos pelas *Ordenações do Reino*", mas que foram transportados por africanos escravizados, certamente como resultado de negociações entre ativos e resistentes escravos *versus* seus senhores. A partir dos batuques, Cascudo inventariou raízes africanas em nosso patrimônio cultural, como "nas danças ginásticas do bambelô, coco-de-roda, zambê, no jogo de capoeira vinda de Angola e ampliada no Brasil, nos cantos e, para o sertão, no 'desafio' que se nacionalizou, profunda e medularmente." Este elenco de danças, gestos, vozes, ritmos oriundos de ancestrais tradições orais em movência no continente africano amplia campo de argumentações para pensarmos significados políticos e artísticos de festas, configurando-se como teatros de memórias e monumentos históricos na transmissão de costumes, valores, práticas culturais enquanto meios áudio visuais de comunicação e celebração da vida africana no exílio em terras brasileiras.

---

[24] SAMUEL, Raphael. "Teatros da História", in: Revista *Projeto Histrória*, n. 14, SP. EDUC, 1994.

[25] Cf. SAMUEL, Rhafael. "*História Local*", in: Revista Brasileira de História, n. 19, São Paulo, ANPUH/Marco Zero, 1995.

[26] Além de seu estudo publicado no Brasil sobre "Senegâmbia: desafios de história regional", Salvador, CODESRIA/SEPHIS, 2001; pesquisas e atividades do Prof. Boubacar Barry pautam-se nesta direção, como sua tese de doutorado sobre *Le Royaume du Waalo*, Paris, Karthala, 1985.

[27] CASCUDO, Câmara. *Made in África*, São Paulo, Global Editora, 2001.

[28] idem

Por diferentes caminhos, narrativas orais e visuais evidenciam que memória e corpo constituem-se indissociavelmente entre povos tributários de matrizes de orais. Suas tradições, representadas e memorizadas em presença de corpos, materializaram-se em diferentes gêneros *não verbais* de narrativas inerentes à constituição do corpo enquanto *arquivo vivo*[29] de memórias sem fronteiras, com capacidade de emitir vozes do corpo, prolongadas em artefatos sonoros de suas culturas materiais. Gestos, instrumentos musicais, sons, adereços, vestes, nutrientes, medicamentos, inscrições e outras expressões e texturas corpóreas tornaram perenes rumores de culturas latentes em "dobras" da dominante civilização ocidental cristã. "Trabalho alquímico da história: ela transforma o físico em social; (...) ela produz imagens de sociedade com pedaços de corpos"[30].

Em relação a ritmos, corpos, festas, relatos de *Made in África* referem-se a danças e suas proibições na metrópole, como o lundu, "tão insistentemente bailado que o rei D. Manoel o proibiu, ao lado do Batuque da Charanga." A época em que "esta dádiva coreográfica e melódica de Angola" apareceu no Brasil, "não será possível apurar." Porém, para melhor sentirmos circuitos África/Brasil, em dinâmicas de rejeições e incorporações de gestos e sentidos que conjugam práticas culturais de diferentes tempos e relações históricas, são significativas considerações de Cascudo sobre o lundu no Brasil.

"Derramou-se o Lundu pelo Brasil e a memória bailarina nacionalizara-o sem recordar os bamboleios iniciais em Luanda e, com variantes e acréscimos no dinamismo das ancas, do Zaire ao Cunene, não exilando Cabinda na prática do saracoteio."[31] Tal minuciosa descrição do lundu em trajetória pelas Áfricas e Brasis esbarra nos silêncios e na rigidez da "modernidade" de Hegel em relação à África e seus vibrantes habitantes.

Inventários desta natureza permitem avaliar meios de controle sobre corpos, ritmos e instrumentos musicais em diferentes conjunturas históricas, mesmo porque no Brasil do XIX, o lundu era dançado em festas até de "bodas e batizados". Alvo de referências por parte de viajantes estrangeiros, como Rugendas, Ribeyrolles, Spix e Martius, tal insistência em registrar estas expressões culturais permite analisar, para além do potencial que estes ritmo e dança devem ter assumido na constituição de identidades, como tais práticas culturais africanas migraram para o Brasil em corpos e memórias de africanos escravizados, constituindo-se em meios de preservação e transmissão de costumes e tradições orais. Via *performances* e sensibilidades corporalmente memorizadas e renovadas, ancestrais matrizes culturais de povos africanos refaziam-se no exílio, alimentando de africanidades nosso patrimônio cultural tangível e sensível.

Mais que danças e ritmos, no movimentar de corpos cadenciados por culturas áudio visuais africanas, a escrita de Cascudo traz à tona como suas tradições orais foram reinventadas no Novo Mundo, reconstituindo identidades negras em formas de expressão e comunicação. Nas festas, rituais religiosos e de lutas, como rodas de candomblé e jogos de capoeira, corpos negros – enquanto suportes materiais de culturas orais –, em suas posturas e disposições espaciais em relação a outros corpos, constituíam-se em comunidades falantes que celebraram e transmitiram mensagens e valores em regimes de cativeiro.

Desencontros entre grupos culturalmente distintos – constituídos em torno da visualidade da letra ou por meio de injunções de tons linguísticos a sons rítmicos –, podem ser avaliadas em incisiva afirmativa de Silvio Romero, em discurso pronunciado em 1907: "É impossível falar a homens que dançam".

Cabe ter presente que nas memórias de Equiano (batizado Gustavus Vassa) – africano feito prisioneiro com 11 anos por traficantes de escravos em sua aldeia Ibo, no interior da Nigéria, em 1745 –, tem-se registro que, em dias de festas, júbilo e bailes, em sua aldeia natal dançavam, separadamente, homens, mulheres, crianças. Sua auto- biografia evidenciou, em suas publicações desde 1787, faces deste confronto cultural ao lembrar: "Somos quase uma nação de dançarinos, músicos e poetas."[32]

Trabalhar corpos negros enquanto territórios de gêneros de oralidade significa surpreender, no corpo-a-corpo entre ancestrais matrizes áudio-visuais, suportes de memórias preservadas e transmitidas em festas, danças, gestos, ritmos que, prolongados em instrumentos musicais, cultura material, máscaras e outras expressões de artes de comunicação, configuram-se em documentos de "tradições vivas" (Hampathé Ba), *saturados de agora* conforme concepção de tempo em Walter Benjamin. Tais perspectivas permitem apreender, em efêmeros, dispersos e fragmentários indícios, contínuas e perenes formas de transgressões e resistências latentes em discursos, práticas e retóricas da História concebida e divulgada pela dominante e homogeneizante civilização ocidental cristã.

O mundo do tecido Africano KENTE

Expressando esta diversidade linguística e cultural, sob a égide de pesquisadores como Amoako, Amos, Asamoah, Fianu, também valemo-nos do tear africano da cultura Kente, de Ghana, para expressar alternativa transcultural a partir da etnomatemática enquanto teoria do conhecimento baseada no saber-fazer de cultura local para entender processos cognitivos entre artefatos e mentefatos. Se a cultura enquanto base filosófica é o movimento da ancestralidade e a ancestralidade pode ser

---

[29] Expressão de VIGARELLO, Georges, em entrevista a SANT`ANNA, Denise. Cf. Revista *Projeto História*, n. 21, São Paulo, EDUC/FAPESP, 2000.
[30] De CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes do fazer*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1996, p. 256.
[31] CASCUDO, Câmara. *Made in África*, São Paulo, Global Editora, 2001.
[32] VASSA, Gustavus. *Las viages de Equiano*, La Havana, 3 edição, 2003, p. 5.

apreendida em tecido produzido em tear afriano: na trama do tear está o horizonte do espaço; na urdidura está a verticalidade do tempo. Entrelaçando os fios do tempo e do espaço temos um tecido do mundo que articula a trama e a existência das Áfricas presentes no Continente Africano e na Afro-Diáspora, em concepção de história na contra mão de uma história universal e generalizante que e exclui outras memórias e tradições.

> A teia de aranha é uma imagem metafórica da cultura. Ela é uma síntese entre o ato e a percepção do ato. Labiríntica, explica ao mesmo tempo em que oculta como o mito; dá referencia ao mesmo tempo em que cria a vertigem; nos captura ao mesmo tempo em que nos liberta. (OLIVEIRA, 2007, p.86).

Para alguns pesquisadores, o tecido Kente é uma consequência das várias tradições que existiram na África Ocidental antes da formação do reino de Ashanti, no século XVII. A pesquisa arqueológica datou exemplos dos panos de "tira estreito" tecidos na África Ocidental aproximadamente no século XI a.D. e talvez antes. Alguns exemplos de tecidos foram encontrados nas cavernas dos rochedos de Bandiagara, em Mali. Tais panos eram usados em cerimoniais de enterro, provavelmente durante os impérios de Gana, Mali e Songai, já que têm características técnicas e artísticas similares a muitos dos panos de "tira estreito", em outras partes de África Ocidental, no denominado Medieval Europeu. Os tecidos que são chamados "Nsaa", pelo povo Akan, fazem parte das roupas dos reinados das cortes do Akan. Muitas características desses tecidos aparecem naqueles de "tira estreita" dos Ashanti.

Em outras partes da África, as escavações arqueológicas encontraram partes do tear, possivelmente do império antigo de Meroe, que floresceu entre 500 a.C. e 300 a.D. Em outras civilizações africanas no vale do rio Nilo, tal como "Kemte" (Egito) e Núbia ou Kush, há muita evidência arqueológica nos quadros provando a existência de uma indústria tear em torno de 3200 a.C. (ROSS, 1998).

O pano tecido de tira chamado Kente, feito pelos povos Asante e Ewe, de Gana, e também pelos povos Ewe de Togo. Para Ross, Kente é um dos tecidos mais conhecidos dos teares africanos. Seu reconhecimento simboliza e celebra uma herança cultural compartilhada, construindo uma ponte sobre os continentes, sendo usado e reconhecido em seu valor, tanto na África, como na diáspora africana.

Segundo Dennis (2004), o tear Kente tem suas origens na Costa Ouro, no Oeste da África, usado na antiguidade só pelos reis como roupa para ocasiões especiais, característica elitizada perdida através dos tempos. Sua existência hoje mantém viva essa cultura, sendo o aprendizado do fazer-se um legado que passa de pai para filho, ainda sendo feito nos centro culturais de muitas regiões, a exemplo de Ghana e Mali.

O mito dos tecidos africanos é onipresente e sugere um modo de vida, sendo-lhe atribuído uma força de eternidade, a exemplo dos mitos do tear africano: entre os diversos mitos há um que narra que, *para os Dogons, havia uma conexão entre o tear e a vida espiritual. Então para o chefe Dogon Ogotemmêli, cada estágio de girar a linha e tece-la tinha uma analogia simbólica à reprodução e reanimação humana. "Fazer um pano simboliza a multiplicação da humanidade*", imbricando *a origem do tecer e à criação do mundo. Como a linguagem era oral, um pano poderia ser uma palavra, ou a expressão de uma vida. Portanto, para o chefe dos Dogons, os processos de girar e de tecer só deveriam ser feitos durante o dia. Trabalhar na noite seria tecer o silêncio e a escuridão no pano*.

Existem diversos mitos com o tecer em várias partes do continente: *No Senegal e em Gâmbia, o Tukolor é o principal povo que tece; o grupo de tecelões desse povo é chamado de Maabo. Os Maabo preservam uma coleção de mitos e histórias dos tecelões que explicam os diversos signos das várias peças dos teares, como procedimentos para assegurar um tecer eficaz. Além de mitos de como proteger os tecelões dos rivais, conforme histórias contadas por Juntel-Jibali e passadas por seus antepassados. Dizem estas histórias que os antepassados de Juntel-Jibali, que era metade-homem metade-espírito, encontrou um espírito do "jinni" tecendo na floresta quando ele estava colhendo pau. Ouviu por muito tempo, todas as rezas que o jinni falava enquanto tecia. Depois saiu com um tear pronto, conta que a mãe de Juntel, que era um espírito, foi quem o ensinou a preparar a linha do algodão*.

Devido a *estes e tantos outros mitos, o pano tecido a mão é considerado pelos africanos, muitas vezes, como tendo um potencial espiritual não encontrado nas telas produzidas nas fabricas*. Numa entrevista com um tecelão Ganes, perguntei o que sabia sobre os tecidos de Mali e ele narrou: *Nos reinados de Mali, o tecido bogolanfini era usado para absorver um poder liberado para atividades fortes ou profundas, tais como a caça e as cerimônias de circuncisão, que na língua local é chamada de "nyama"*.

Sobre os yorubas da Nigéria, um outro tecelão narrou que há um mito que diz: *os panos brancos, por serem ligados aos espíritos da água, eram usados para cuidar e quando preciso curar as mulheres, principalmente os tecidos de puro algodão, por isso fazia-se uma reza e amarrava um pano branco no ventre da mulher quando ela estava prestes a parir*.

Essa serie de mitos instigou a pesquisar o mito sobre como os antepassados aprenderam a tecer. Segundo Asamoah (1994), o mais comum dos mitos da cosmologia sobre o tecer refere-se à fala de dois amigos: Nana Korangu e Nana Ameyaw, que foram caçar: De acordo com a tradição dos Ashanti, durante uma caminhada na floresta, esses dois caçadores viram uma aranha tecendo a teia, ficaram curiosos com o que esse inseto estava fazendo e pararam para observar como transformava os fios

comuns em padrões complicados. Deslumbrados com a habilidade da aranha, pois cada uma das suas patas executava uma função diferente, ficaram dias na floresta pacientemente nesse aprendizado.

Ao retornarem ao vilarejo onde habitavam, os caçadores mostraram seu novo aprendizado ao chefe. Este, maravilhado com o que viu, foi de imediato contar ao rei Tutu, o chefe dos Ashanti que também ficou impressionado com as teias do tecido e ordenou que, a partir daquele momento, aqueles homens passassem a tecer essa faixa de seda para a corte. Os caçadores criaram um tear que imitava a função da aranha, começaram a tecer o pano que hoje é conhecido como Kente.

Kente é um tipo de tecer, mas existe um primeiro tecido que cunhou esse nome, e de acordo com o Nana Akwasi Gyamfi de Bowire[33] segundo Asamoah, o pano hoje conhecido como Kente é um "Adwini nweni ntoma" que significa pano tecido por um artista. Na língua Twi (uma língua Ashanti), a palavra Kente é a combinação de duas outras palavras; Kete (esteira de tecer) e Kenten (cesta de tecer).

O tecelão Joseph Amegah, de Volta Region, na sua entrevista fala que o nome KEnTE, vem de duas ações que acontecem no momento de tecer uma é KE (na língua local significa ENFIAR) e TE (que significa PUXAR), sendo que o tecido é formado quando enfia a linha e puxa para baixo. É um processo rápido e automático de Ke + Te. Ele deduz que, como foi sendo escrito, de acordo com a pronúncia passou a ser conhecido como keNte.

> Os fios do tecido são lembranças e as lembranças são matérias fluídicas que podem ser modeladas de diversas maneiras a partir de variadas matizes. A estampa no tecido é a identidade forjada pela comunidade. Não forjada como ficção artística, mas a partir de processos históricos. Ora, a estampa é mutável, as matizes são coloridas; apenas o tecido é permanente. [...] Esse tecido é composto de fios de memória e a memória é flexível, fluídica e dinâmica. (OLIVEIRA, 2007, p. 247).

33 Nana Gyamfi é o rei de todos os tecelões na região de Ashanti, foi ele que fez o maior tecido Kente de Adwini – nweni-ntoma.

A medicalização da oclusão e o testemunho do exílio: a lepra no dédalo da memória e do esquecimento

Alice Cruz
Universidade de Coimbra, faculdade de Economia, Centro de Estudos Sociais
alicecruz5@gmail.com

Resumo: Na esteira da medicalização da lepra, escorada em finais do século XIX, a leprosaria como estratégia profiláctica reergueu-se entre as sociedades centrais. O advento da terapêutica sulfónica, em meados do século XX, derribou a segregação disciplinar e a lepra metamorfoseou-se em Doença de Hansen. A história da leprosaria moderna e das pessoas nela internadas compulsivamente vem sendo expelida para as malhas do esquecimento público. Partindo de uma investigação etnográfica e documental conduzida na última leprosaria portuguesa, o Hospital-Colónia Rovisco Pais, apelar-se-á a uma hermenêutica pós-colonial que inquira as razões dessa rasura. Em vista à indagação crítica do referido processo epistémico e político de ocultação disciplinar e histórica, examinar-se-á o discurso oficial das entidades médicas e políticas, em articulação com o resgate da memória experiencial do exílio sanitário, através do testemunho das pessoas que padeceram desta enfermidade e das respostas sociais de exclusão que lhe são contíguas. O escopo da análise visa o desenlace analítico do paradoxo que sutura a visibilização de uma nosologia biomédica com a invisibilização dos sujeitos enfermos, a destrinça dos mecanismos que sustentam a persistência da inscrição pública do estigma como ontologia dos doentes de lepra e o desvelar da intencionalidade e da experiência dos últimos. Esta reflexão acarreta, por um lado, uma ponderação acerca da fecundação mútua entre as categorias biomédicas e a naturalização da ordem social e, por outro, uma consideração da reflexividade e das práticas de sujeitos subalternos fora de molduras interpretativas que encerram a agência na antinomia entre poder e resistência.

Introdução

No lastro da enunciação pública da lepra segue o silenciamento histórico das mulheres e homens portadoras desta enfermidade. Este nexo paradoxal, entre a visibilização de uma enfermidade e a invisibilização das pessoas enfermas, enformou, como se procurará demonstrar aqui, o processo de medicalização da lepra, nutrido a partir de finais do século XIX, no contexto histórico do projecto epistémico e político da modernidade europeia colonialista. O facto de grande parte da história moderna da lepra permanecer encoberta pelo véu do silêncio e de se verificar uma persistente inscrição pública do estigma como ontologia das pessoas enfermas de lepra, é disso evidência.

Com efeito, entre a identificação do agente etiológico da lepra, o *Mycobacterium leprae*, por Gerard H. A. Hansen, em 1873, e a descoberta do tratamento sulfónico (o primeiro a demonstrar alguma eficácia na cura da lepra) por Guy H. Fauget, na década de 1940, a leprosaria como profilaxia da lepra reergueu-se entre as sociedades centrais, sob um modelo de internamento compulsivo dos enfermos, cuja história permanece largamente desconhecida da opinião pública europeia contemporânea. Sobre esse hiato, a lepra é imaginada como pertença de cenários bíblicos e medievais e percepcionada como um mero resíduo, exterior ao presente. Esta representação rasura, por um lado, a história recente da leprosaria moderna e das pessoas que nela foram segregadas e, por outro, a actual prevalência da lepra em alguns países do Sul. No mesmo sentido, apesar do processo de medicalização da lepra ter sido obrado em declarada ruptura com os modelos explicativos prévios de inspiração bíblica, aos quais é atribuída a origem do estigma enlaçado na lepra, a força deste vínculo mantém-se, de tal modo que, uma vez conquistada a cura através da introdução do tratamento poliquimioterapêutico, em 1982, pela Organização Mundial de Saúde, e distribuído gratuitamente pela mesma aos países endémicos, o estigma veio a ser apontado como o principal obstáculo à erradicação da lepra (Moreira, 2003; WHO, 2007). Esta constatação tem conduzido a um investimento crescente na reformulação da imagem social desta enfermidade e na sua esteira o próprio termo lepra vem sendo substituído pelo termo doença de Hansen.[1]

Por conseguinte, em vista à identificação dos mecanismos que sustentam a contínua invisibilização social das pessoas enfermas de lepra, no contexto da medicalização desta afecção, é necessário examinar criticamente o processo fundacional da reconfiguração da lepra como uma nosologia biomédica pela leprologia moderna, ancorando-o na sua historicidade e desvelando, com isso, os pressupostos ideológicos que o animaram e esculpiram. Igualmente fulcral é o resgate da memória do exílio na leprosaria moderna, considerando a objectividade forte (Harding, 2002) do ponto de vista incorporado (Nagel, 1974) das mulheres e homens que conheceram a lepra e as respostas sociais e políticas à mesma nos seus corpos e nas suas vidas.

Esse exame será, aqui, desenvolvido com base numa pesquisa etnográfica e documental,[2] conduzida na última leprosaria portuguesa, o Hospital-Colónia Rovisco Pais, inaugurado em 1947, no contexto ditatorial do Estado Novo, sob um modelo de

[1] No Brasil a substituição do termo lepra por doença de Hansen foi objecto de legislação em 1976 (ver Maciel, 2003: 311).

[2] Esta investigação foi conduzida no âmbito de uma bolsa de investigação concedida pelo projecto interdisciplinar "O Hospital-Colónia Rovisco Pais: antropologia e história em contexto" do Departamento de Antropologia da Universidade de Coimbra, financiado pelo Instituto de Investigação Interdisciplinar da Universidade de Coimbra. Desta resultou a tese de Mestrado "A lepra entre a opacidade do véu e a transparência do toque: interstícios de sentido na última leprosaria moderna"

Esta nota continua na página seguinte

internamento compulsivo dos doentes de lepra que vigorou até à Revolução de 25 de Abril de 1974. Esta instituição foi reconfigurada durante a década de 1990 no Centro de Medicina de Reabilitação da Região Centro – Rovisco Pais, mantendo um Serviço de Hansen, onde residiam à data do início do trabalho de campo, em 2006, 26 ex-doentes de lepra[3] com idades entre os 71 e os 96 anos.

Esta investigação alicerçou-se na observação-participante no Serviço de Hansen, na recolha das narrativas dos seus residentes (num cruzamento entre a história de vida e o testemunho), em entrevistas semi-abertas a ex-funcionários do antigo Hospital-Colónia Rovisco Pais, a actuais funcionários e comunidade religiosa, bem como na análise de fontes documentais primárias, arquivo, legislação, imprensa e literatura médica especializada. A aliança das diferentes técnicas de pesquisa permitiu inquirir a representação da lepra pela classe médica e política da época em articulação com a auscultação da experiência das pessoas enfermas, abarcando quer a versão oficial do poder, quer o testemunho subalterno, e facultando, com isso, uma "descrição densa" (Geertz, 1978: 9) da memória que, no delinear de um confronto representacional, reflecte um confronto político no vivido.

Fazendo uso de uma hermenêutica de inspiração pós-colonial que, por um lado ancore historicamente os conceitos científicos, desvelando as relações de poder que os mesmos transportam e reforçam e, por outro lado ilumine intencionalidades e práticas subalternas que escapam a um eixo interpretativo dicotómico de cariz essencialista, começarei por identificar os filamentos epistemológicos e políticos que urdiram a representação ocidental moderna da lepra, propondo que aquela gizava uma *doença residual de atraso civilizacional* que convertia as pessoas enfermas em sujeitos *exilados da história* e que terminou por reificar o estigma como ontologia do doente de lepra. Esse exame será aprofundada com o detalhe empírico emerso da história moderna do combate à lepra em Portugal que, dado o seu lugar "semiperiférico" (Santos, 1994: 133) entre os países centrais, reflecte de modo exemplar a dialéctica entre atraso e modernidade que inscrevia a lepra nos territórios do primeiro e a excluía dos da segunda. Em seguida, procurarei destrinçar analiticamente a paradoxal visibilização de uma enfermidade no corpo social com uma contígua invisibilização dos sujeitos que a contêm nos seus próprios corpos. Por fim, atentarei na experiência e na reflexividade das mulheres e homens invisibilizadas no espaço ocluso da leprosaria moderna que contrariam uma epistemologia que define o silêncio como negatividade e a voz como pertença de identidades puras.

A escultura biomédica da lepra como uma doença residual de atraso civilizacional

Nos finais do século XVI, o espectro da lepra desvaneceu-se na Europa, subsistindo pequenos focos endémicos nas regiões escandinavas (Bérniac, 1985). Ao longo dos séculos seguintes, a representação da lepra como uma doença arcaica consolidou-se e, em inícios do século XIX, a lepra era considerada uma desordem constitucional dos trópicos (Edmond, 2006), assomando como um marcador que diferenciava o corpo do colonizador do corpo do colonizado.

Neste período, a leprologia moderna germinou na Noruega, onde, no decurso do mapeamento nacionalista do território e da população, a lepra fora redescoberta entre as camadas camponesas (Edmond, 2006). Na cidade de Bergen, considerada o berço da leprologia moderna, Gerhard H. A. Hansen, identificou, em 1873, o agente etiológico da lepra, *Mycobacterium leprae*, refutando as teorias coevas que defendiam a hereditariedade como mecanismo de transmissão e introduzindo uma ruptura na história desta enfermidade, ao conferir materialidade à sua causa e transferindo, em definitivo, a origem da lepra do universo da moral para o mundo da biologia e da fisiologia. A descoberta de Hansen constituiu, assim, o arranque decisivo do processo de medicalização da lepra. Sob a sua influência, foi estruturado, na Noruega, um modelo de combate à lepra que, tendo assento na teoria do contágio, decretava o isolamento obrigatório dos doentes, e que veio a servir de inspiração para os restantes países europeus (Gould, 2005).

Embora até meados do século XIX, a lepra fosse tida como uma doença congénita dos territórios colonizados, a mobilidade populacional trazida pela expansão imperial veio acender temores de contaminação, levando a que, em finais do século XIX, a lepra fosse descrita como um "perigo imperial" (Wright *apud* Gould, 2005: 109). Determinante para a reaparição dos fantasmas da lepra no imaginário ocidental, foi a morte do Padre Damião, de origem belga, em 1889, após ter contraído aquela na colónia de Molokai, no Havai (Buckingham, 2002). A sua morte, amplamente divulgada na imprensa, suscitou uma diluição das fronteiras simbólicas entre o corpo do colonizador e o corpo do colonizado.

Porventura, terá sido menos a legitimação científica da transmissibilidade da lepra e mais a constatação da susceptibilidade do corpo ocidental à mesma, que suscitou a propagação do alarme entre as sociedades metropolitanas, gerando o

---

realizada no Programa em Pós-Colonialismos e Cidadania Global da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra em parceria com o Centro de Estudos Sociais.

[3] Cabe, aqui, uma explicitação acerca das razões que me levam a fazer uso do termo lepra neste texto. Tendo em conta que a experiência dos ex-doentes de lepra residentes no Serviço de Hansen se moldou num diagnóstico de *lepra* (na época uma doença incurável), na representação social da *lepra* e no imaginário metafórico em torno da *lepra*, introduzir neste texto termos coevos para a doença, significaria uma traição à vivência dos processos simbólicos, terapêuticos, sociais e políticos constitutivos da *lepra*. Tanto mais que, apesar da actual interdição simbólica em torno do termo, estes indivíduos não incorporaram as expressões hoje veiculadas, reflectindo a historicidade da sua experiência, mas também da própria enfermidade. Já a palavra "leproso" marcará presença neste texto com o propósito exclusivo de apontar a violência da inscrição da representação social da lepra nas pessoas que dela padecem, pelo que será, sempre, assinalada com o recurso a itálico ou entre aspas.

que Gussow (*apud* Edmond, 2006: 6) denominou de "leprofobia". A doença do Outro ameaçava tornar-se na doença do Mesmo, sendo progressivamente cartografada nas franjas mais pobres das populações europeias.

Em Portugal, a possibilidade de uma epidemia de lepra era atribuída, não somente ao tráfego colonial, mas igualmente à persistência endémica da doença desde a Idade Média (Falcão, 1900: 7):

> "É possível que uma nova invasão ameace a Europa, e esta possibilidade transforma-se em probabilidade se atendermos que as relações cada vez mais estreitas e mais rápidas com as colónias (regiões infectadas) criam condições idênticas às das Cruzadas, por isso que, se a deslocação de gente se não faz em grandes massas, faz-se todos os dias. Portugal, pela posse de extensas colónias e pelo frequente contacto com a América do Sul, oferece condições as mais favoráveis para o alastramento d'essa terrível enfermidade, agravadas ainda pela circunstância de se ter mantido desde a Idade Média foco permanente de lepra."

A cercania da doença compelia a uma maior atenção por parte das elites médicas e políticas da época, conduzindo, em 1897, à realização da Primeira Conferência Internacional sobre Lepra, em Berlim, que reuniu cerca de 180 leprólogos, dermatologistas, cientistas e 30 delegados de vários países (Pandya, 2003). Entre estes, constou o clínico português Zeferino Falcão, que veio a ser nomeado para integrar a comissão internacional para o estudo e profilaxia da lepra (Carvalho, 1932).

Desta conferência resultou a consolidação da jurisdição biomédica no combate à lepra, a consagração da teoria do contágio e a planificação de medidas internacionais para a erradicação desta enfermidade (Pandya, 2003). Dada a carência de tratamento, a única resposta para a contenção da doença era a profilaxia, como afirma Manuel Santos Silva (1962: 16), o primeiro director clínico do Hospital-Colónia Rovisco Pais:

> "Com efeito, logo na primeira Conferência Internacional sobre lepra (…) foi aprovada uma proposta de Hansen no sentido de o sequestro dos doentes ser adoptado em todos os países onde a lepra constituísse problema. E aceitou-se esta moção à falta de outra alternativa e exclusivamente para evitar a difusão da doença, que não para restaurar a saúde das suas vítimas, porquanto foi aceite naquela conferência a desoladora conclusão de que o mal era incurável."

A partir de finais do século XIX e inícios do século XX, foram edificadas leprosarias em diversos lugares do mundo. Na sua versão moderna, a leprosaria aliava a disciplina à segregação (Foucault, 1977), incluindo cuidados biomédicos, investigação científica e uma administração formal.

A difusão transnacional do modelo segregacionista resultou da adopção paradigmática da etiologia microbiana e da ideia da transmissão da lepra por contágio. Apesar do défice de sustentabilidade científica, dado o fracasso em cultivar o bacilo *in vitro* e *in vivo* (Benchimol e Sá, 2003), a leprologia moderna consolidou-se, então, no que Kuhn (2005: 29) designou por "ciência normal", ou seja, um empreendimento cumulativo com assento num paradigma.

Procurar compreender como uma disciplina débil, do ponto de vista da sua corroboração empírica, se constituiu, num período de tempo manifestamente curto, num modelo paradigmático extremamente robusto, adoptado em contextos diversos e por diferentes actores sociais, desde a classe médica às elites políticas dirigentes, conduz, necessariamente, à constatação da ancoragem da produção do conhecimento científico na ordem política coeva. A mesma contextualização histórica permite, em torno, iluminar as motrizes da exclusão das pessoas enfermas de lepra nos universos sociais, epistemológicos e políticos da modernidade ocidental.

Assim, três factores emergem com particular preponderância no processo inaugural da produção da lepra como uma nosologia biomédica e da concomitante opção em favor de uma profilaxia segregacionista, a saber: a centralização estatal higienista, a ideologia colonialista e a persistência indelével do substrato metafórico bíblico e medieval.

Não cabendo, aqui, uma análise detalhada dos mesmos, importa salientar, em primeiro lugar, a inextrincabilidade entre a centralização estatal higienista, alteada na aliança entre a medicina social (Foucault, 1998) e a teoria microbiana (Latour, 1984), e o projecto colonial. Se a primeira forjou uma ética de pureza que vinculava a biologia com a moral, fê-lo em dialéctica com a inscrição da impureza racial e civilizacional nas colónias. Por outro lado, como assinala Gilroy (2000), a segregação física e classificatória, fabricada pelo colonialismo, cunhou as ideias de fragmentação e de delimitação exclusiva na matriz da epistemologia moderna, oferecendo um modelo organizacional para a edificação de espaços que continham e exilavam do campo público aqueles que, nas metrópoles, eram representados como exteriores ao projecto da modernidade. Em segundo lugar, como aponta Dussel (2001), o carácter salvífico da modernidade absolvia o sacrifício imposto àqueles que nela não se incluíam.

Por conseguinte, a lepra, sendo uma doença simultaneamente identificada com o passado histórico europeu e com a carência civilizacional simbolicamente inscrita nos territórios colonizados, veio a ser atribuída ao atraso estrutural e o doente de lepra, antigo portador de uma impureza moral, transfigurou-se num vector de uma impureza patogénica e social, que o convertia, entre as sociedades metropolitanas, num *Outro interior*.

Como referi atrás, a carência de tratamento determinou a preferência estratégica pela manutenção da saúde dos indivíduos não infectados, centrando a intervenção biomédica na preservação do bem público, em detrimento da cidadania dos doentes de lepra. A velha resposta social da segregação retornava, assim, na moderna intervenção biopolítica, esta legitimada pela teoria do contágio. Como referi, também, embora sem nenhuma comprovação empírica, a transmissão do bacilo era

implicitamente considerada como resultante do contacto físico directo (note-se que a ideia da transmissão da lepra pelo toque foi, entretanto, abandonada).[4]

Ora, para entender a tessitura desta assunção é útil seguir na peugada de Fleck (1979), que identifica na produção do conhecimento científico um emparelhamento de conteúdos epistémicos heterogéneos sob uma aparente cisão entre os mesmos. Com efeito, a percepção emergente de corpos corpusculares de acção nefasta no corpo humano transportados pelo toque (Vigarello, 1985), auferida pela teoria microbiana (Latour, 1984), encontrava uma associação directa com a representação bíblica e medieval da lepra como uma doença contagiante por via do contacto físico. Ainda que em ruptura discursiva com a última, a medicalização da lepra nutriu-se do seu conteúdo simbólico. Mais, a validação do modelo explicativo biomédico, ao demandar a rejeição da representação religiosa da doença, invocando-a, insistentemente, como contraponto, fez retornar ao imaginário público o espectro do "leproso",[5] reinventando-o. Atente-se no enunciado de Fernando Bissaya Barreto (1938a: 7), o principal ideólogo e artífice do Hospital-Colónia Rovisco Pais:

> "Confrange-se-nos o coração quando pensamos nos horrores que a idade média fez aos pobres Leprosos: corridos, enxotados, perseguidos por toda a parte como cães danados, apodreciam como cães raivosos ao abandono, quando não era sob a tortura de uma Sociedade injusta e cruel. Não; vivemos numa outra época, uma outra consciência existe hoje, uma outra noção do Dever faz parte da formação moral dos Homens da actualidade. Estes desgraçados doentes têm direito ao nosso carinho, ao nosso auxílio, à nossa protecção. Tratá-los, acarinhá-los, salvá-los da doença ou ajudá-los a bem morrer mitigando a sua Dor, aliviando o seu sofrimento é uma obrigação indescritível da organização social de hoje."

Por outro lado, a pedagogia profilática, aspirando combater o que considerava ser a ignorância popular do contágio, inflamava o medo social do "leproso" (Carvalho, 1932: 210):

> "O povo não acredita no contágio, porque ou crê que a origem da doença é a herança, ou atribui a determinada alimentação o seu aparecimento. Daqui deriva a absoluta indiferença com que convive com os gafos …"

Esta continuidade representacional permite entender a persistência histórica de respostas sociais de repúdio dirigidas às pessoas enfermas lepra e da sua concomitante desqualificação pública. Neste sentido, ao contrário do que defendem Gussow e Tracy (1971), o estigma cravado na lepra não terá sido inventado pelo projecto biopolítico do século XIX mas reinventado no seu curso. Terá sido a existência de uma "superioridade *posicional* flexível" (Said, 2004: 8) por parte das elites religiosas, médicas e políticas face aos doentes de lepra, em diversos períodos históricos, que alteou diferentes imagens de poluição na representação pública dos últimos.

Logo, ancorando a produção simbólica da impureza na antinomia entre ordem e desordem social (Douglas, 1991a), é viável olhar a lepra, no contexto de uma ideologia desenvolvimentista, como resíduo de um passado de atraso civilizacional que a modernidade almejava expurgar de si. A lepra poderá ser, assim, pensada, como uma *doença residual*, acepção que, em referência à noção inversa de doenças emergentes (Farmer, 1998), pretende abarcar aquelas enfermidades que são simbolicamente remetidas para o passado e que tendem a ser percepcionadas pela opinião pública como uma enfermidade pré-moderna e extinta. As mesmas tendem a ser alvo de obscurecimento político e de negligência científica, dado constituírem um elemento epidemiológico que ensombra os índices de desenvolvimento nacionais, e os doentes são votados ao silêncio e à invisibilidade liminar daquilo que não cabe no espaço social ordenado.

Em suma, a nosologia da lepra, forjada pela biomedicina nos alvores da leprologia moderna, é inextrincável de um postulado ideológico que a classificava como uma "doença de fronteira" (Edmond, 2006: 10), antitética do projecto moderno. Em conformidade, O corpo com lepra, incorporando, agora, o pecado do atraso, servia como uma "metáfora de contraste" (Ribeiro, 2004: 21) que traduzia a gestão da relação entre o Mesmo e o Outro, inclusivamente no interior do espaço europeu, como revela a história moderna do combate à lepra em Portugal.

A lepra como mancha na paisagem nacional

Até à década de 1930, Portugal carecia de um plano estratégico de combate à lepra, muito embora a sua necessidade viesse sendo aventada pela classe médica desde a segunda metade do século XIX. Esta lacuna figurava como um constrangimento nacional (Salvador *apud* Carvalho, 1932: 208):

> "Não só na Europa, como em todas as outras partes do mundo, nota-se uma ansiedade enorme, sempre crescente, em extinguir, completa e rapidamente, este horroroso flagelo. Todos os meios se estão empregando, incessantemente, para este fim, numa luta sem tréguas, organizada e executada debaixo dos mais rigorosos princípios científicos (…) É

[4] Ver Echevarria (2007).

[5] Vale a pena referir que os estudos históricos contemporâneos têm vindo a contestar a descrição da leprosaria medieval como um degredo, bem como o ostracismo absoluto atribuído ao estatuto social do "leproso". Estas pesquisas vêm sugerindo, antes, que ambas as ideias poderão ter sido, em parte, produzidas no contexto histórico europeu do século XIX (Miller e Smith-Savage, 2006; Rawcliffe, 2006).

> verdadeiramente confrangedor ter de se dizer a duríssima verdade de que Portugal enfileira ao lado dos países mais atacados da lepra em todo o mundo, em valor relativo."

No esforço para a construção de uma nação civilizada, o "flagelo" da lepra exigia ser vencido e, Portugal, tardando em erradicar a doença, reforçava a sua condição "semiperiférica" Santos (1994: 133), face aos restantes países europeus.

Este foi o principal argumento político usado por Fernando Bissaya Barreto (médico-cirurgião da Universidade de Coimbra e protagonista da medicina social na época) na reivindicação de fundos públicos avultados para a instauração de um plano concertado de tratamento e de erradicação da lepra, que desembocou na criação do Hospital-Colónia Rovisco Pais.

Na publicação vocacionada para a pedagogia sanitária, *A Saúde*, Bissaya Barreto (1938b: 3) lançou a campanha "Pelos leprosos, contra a lepra", que descrevia a lepra como "o mal sujo e imundo dos antigos" (Barreto, 1938b: 3) e sinalizava a sua disseminação entre as camadas populares da população portuguesa, incitando à formação de um "arsenal anti-leproso" (Barreto, 1938b: 3) que tratasse a doença e impedisse o contágio:

> "Tem a SAÚDE vivido à parte deste momentoso assunto, mas é chegada a ocasião de vir a ocupar o seu lugar de combate em defesa da saúde das nossas classes trabalhadoras, dos nossos rurais, que desgraçadamente são vítimas desta maldita doença, que através dos séculos tem amarfanhado a alma humana. Portugal, país civilizado, que mercê das circunstâncias, ocupa um lugar preponderante e de justo destaque na vida mundial, não pode continuar desinteressado da solução, que este problema de saúde pública precisa e que, como em toda a parte, tem sido e continua a ser objecto de estudos, investigações e fabulosas despesas. Não podemos ser o único país que não cuida dos seus leprosos, que não defenda os seus habitantes sãos da possibilidade dum contágio, de todos o mais horripilante, o mais hediondo, o mais imundo e sujo…"

A lepra assomava, assim, como uma *doença residual de atraso civilizacional* que manchava a paisagem de uma nação que se sonhava civilizada e que se imaginava, sobretudo, como uma potência imperial (Barreto, 1939: 12):

> "Não é só por a Lepra ser uma doença social tipo, que, como o impaludismo e a sífilis, é um factor de despopulação e de abastardamento da Raça, mas ainda porque a falta de organização anti-leprosa é considerada como prova de atraso social, é apanágio degradante e exclusivo dos povos bárbaros e das Nações incultas e semi-civilizadas."

A utopia biomédica de Bissaya Barreto inspirava-se na representação moderna da lepra, tal como vinha sendo urdida desde a segunda metade do século XIX. Em conformidade, o seu projecto profilático e terapêutico regia-se pelos critérios científicos da leprologia moderna e visava a edificação de uma leprosaria de tipo moderno, tomando como principais referências as leprosarias de Carville, nos Estados Unidos da América (Gaudet, 2004), Santo Ângelo, no Brasil (Araújo, 1956), e Fontilles, em Espanha (Bernabeu e Ballester, 2004). A aproximação à leprologia produzida nos países centrais e as parcas referências à leprologia portuguesa praticada em contexto colonial, reflectem uma ambição civilizacional no cerne deste projecto, que aliava a intervenção sanitária na saúde pública a objectivos políticos de regeneração do tecido social.

Na verdade, não terá sido tanto a existência de um elevado grau de endemicidade a suscitar a construção de um projecto de grande envergadura, como era o caso do Hospital-Colónia Rovisco Pais mas, sobretudo, o carácter da enfermidade em si, como atesta o enunciado legislativo, publicado em *Diário do Governo* (1947: 1496):

> "Não se pode dizer que haja um problema de lepra em Portugal; mas dispersos pelo País, existem algumas escassas centenas de leprosos para que é preciso olhar. Justamente por ser pequeno o número dos doentes é que se impõe a intensificação da luta contra a terrível doença até ao extermínio."

Muito embora a acção biopolítica do Estado português fosse, na sua larga maioria, débil (Santos, 1994; Carvalho e Mouro, 1987), para o caso da lepra, foi alçado um programa de erradicação politicamente concertado e cientificamente rigoroso. Na eliminação da lepra, jogava-se, pois, a própria construção identitária do país (Barreto, 1938c: 5):

> "O Governo, em cujas mãos está o nome e o prestígio de Portugal, não consentirá mais na situação de inferioridade em que nos encontramos, sob o ponto de vista internacional, como mancha de lepra, que escurece o mapa de distribuição geográfica de tão terrível morbo. Não há que esperar; não há tempo a perder; temos sido retardatários? Vençamos o tempo perdido; actualizemo-nos; mostremos que se conhece o problema em Portugal; demos o exemplo de que Portugal novo usa os mais novos processos e as mais novas conquistas da Ciência e da Civilização em defesa da Saúde da Massa do seu Povo."

Amplamente divulgado na imprensa regional e nacional, o Hospital-Colónia Rovisco Pais foi apresentado como uma obra ao serviço da Revolução Nacional, servindo como um dispositivo propagandístico da missão civilizadora do Estado Novo. Significativamente, anunciava-se na publicação do regime *Notícias de Portugal – Boletim Semanal do Secretariado Nacional de Informação* em 24 de Abril de 1948:[6]

---

[6] A notícia referida consta do dossier de imprensa do antigo Hospital-Colónia Rovisco Pais, presente na biblioteca do Centro de Medicina de Reabilitação da Região Centro – Rovisco Pais. Na catalogação desse dossier não se encontra o respectivo número de página. Todas as tentativas feitas para consultar este número do boletim publicado pelo Secretariado Nacional de Informação foram infrutíferas, de modo que não é possível fazer a referência completa da notícia em questão. Todavia, tendo

Esta nota continua na página seguinte

> "A caminho da extinção da lepra em Portugal. Dentro de vinte anos não haverá leprosos em Portugal."

No Hospital-Colónia Rovisco Pais, operava-se, portanto, a erradicação da lepra, através do exílio forçado daqueles que a alojavam nos seus corpos. Como enunciava Bissaya Barreto (1942: 11):

> "Se o leproso é o único ser capaz de transmitir a lepra, que fazer ao leproso? Pô-lo fora do convívio dos sãos para que não possam ser contagiados."

Corpos visíveis, sujeitos invisíveis

Ao mesmo tempo que a leprologia moderna classificava e descrevia a etiologia de uma enfermidade até então largamente misteriosa (note-se que, em Portugal, a formação em medicina não incluía a leprologia, resultando num desconhecimento generalizado da doença entre a classe médica e restante população), medicalizando-a, classificava, igualmente, os indivíduos padecentes de lepra como sujeitos que ameaçavam o espaço social são, subalternizando-os.

Logo, a edificação da lepra como uma *doença residual de atraso civilizacional* comportava, também, um postulado acerca dos indivíduos que dela padeciam que os convertia em sujeitos *exilados da história*.

Para um entendimento fino da produção da classificação moderna dos doentes de lepra como sujeitos *exilados da história*, é útil considerar a tese de Ryan (1994) acerca do que denomina a "falácia de Foucault" na análise da produção de regimes de verdade (ver Foucault, 1977: 194). Invertendo a concepção foucauldiana de poder e de resistência, Ryan (1994) defende que o poder é gerado como resposta àquilo que ameaça uma determinada ordem e não o contrário. Relevante para esta discussão, é o facto da argumentação de Ryan (1994) permitir considerar a positividade da intervenção disciplinar da biomedicina (na criação de um vocabulário social que ordenava o espaço público e que esculpia, no processo, uma classificação dos doentes de lepra que prefigurava uma identidade subalterna), sem elidir a dimensão corporal de uma enfermidade experienciada na carne.

Ou seja, a medicalização da lepra foi, indiscutivelmente, encetada sobre a evidência de uma determinada condição sensorial, emocional e social. Porém, a mesma alicerçou-se no que Santos (2002) identificou como uma racionalidade metonímica na epistemologia ocidental que, não apenas recusa auscultar, como engendra, também, o silenciamento daquilo que não é integrável no interior da sua totalidade ordenada, ou seja, que ameaça a sua estabilidade. Segundo o autor, a violência epistémica accionada no seu crivo, exerce-se pela desqualificação mais extrema das formulações que permanecem no seu exterior, e que é, em suma, a produção activa da sua "ausência" (Santos, 2002: 246-247), num ímpeto de expulsão irreversível. Ora, como explica Santos (2002), existem diferentes modos de não existir, bem como diversos processos e lógicas pelos quais a não existência é produzida. Daqueles que foram identificados pelo autor, destaco dois, através dos quais é possível pensar a produção activa dos doentes de lepra como sujeitos *exilados da história*, a saber: a classificação social assente numa "monocultura da naturalização das diferenças" (Santos, 2002: 247) e a "monocultura do tempo linear" (Santos, 2002: 247). Sobre a primeira lógica monocultural, diz Santos (2002: 247):

> "Consiste na distribuição das populações por categorias que naturalizam hierarquias (…) assenta em atributos que negam a intencionalidade da hierarquia social. A relação de dominação é a consequência e não a causa dessa hierarquia e pode mesmo ser considerada como uma obrigação de quem é classificado como superior (…) De acordo com esta lógica, a não-existência é produzida sob a forma de inferioridade insuperável porque natural."

As pessoas enfermas de lepra foram objecto de uma representação que as classificava como *naturalmente* poluentes, dado conterem nos seus corpos um microrganismo transmissível entre seres humanos. Esta nosologia biomédica, ao ter assento numa descrição de raiz científica, assumiu-se como uma representação *transparente* de um fenómeno *natural*. Neste âmbito, os indivíduos enfermos foram *naturalizados* como vectores de uma doença infecto-contagiosa, legitimando uma acção de pendor repressivo sobre os mesmos, protagonizada pelos agentes biomédicos e suportada juridicamente pelo Estado, em vista à preservação do bem público. A propósito da naturalização da hierarquia social, Santos (2002: 247) evoca o "fardo do homem branco em sua missão civilizadora", passível de ser apropriado para a reflexão sobre o processo histórico de arranque da medicalização da lepra como o *fardo do leprológo em sua missão higienista*.

Quanto à segunda lógica monocultural, aquela que postula a linearidade do tempo, assenta na ideia de que (Santos, 2002: 247):

> "… a história tem sentido e direcção únicos e conhecidos. Esse sentido e essa direcção têm sido formulados de diversas formas nos últimos duzentos anos: progresso, revolução, modernização, desenvolvimento, crescimento, globalização (…) Esta lógica produz não-existência declarando atrasado tudo o que, segundo a norma temporal, é assimétrico em relação ao que é declarado avançado. É nos termos desta lógica que a modernidade ocidental produz a não-contemporaneidade do contemporâneo, a ideia de que a simultaneidade esconde as assimetrias dos tempos históricos que nela convergem."

---

em vista a sua relevância, dado o seu conteúdo e a origem da fonte a que se reporta, optou-se por, apesar das apontadas condições insatisfatórias, apresentá-la neste texto.

A leprologia moderna, ao fabricar uma nosologia e uma explicação etiológica para a lepra, fê-lo em associação com um enunciado acerca da sua inextrincabilidade com o atraso civilizacional, descrevendo-a como uma enfermidade pré-moderna. O arranque do processo de medicalização da lepra, definiu como resposta social e política a erradicação da enfermidade, sem qualquer pressuposto de inclusão dos indivíduos por ela assolados. Portadores de uma *doença residual de atraso civilizacional*, os doentes de lepra viram-se expelidos para lá das fronteiras que delimitam a modernidade, oclusos do espaço público, e convertidos em sujeitos *exilados da história*.

Em síntese, a invisibilidade decorrente de uma indefinição classificatória não é análoga à invisibilidade produzida como efeito da acção de relações de poder. Assim, muito embora a argumentação de Fernando Bissaya Barreto, no apelo que lançou para a concertação de uma estratégia profilática e terapêutica dirigida à lepra, comportasse uma denúncia da cegueira política perante o problema em Portugal (com indiscutíveis corolários experienciais para aqueles que se debatiam com a lepra nos seus corpos e nas suas vidas), foi, paradoxalmente, a classificação do que não encontrava, previamente, uma articulação definida, que suscitou uma subalternização dos indivíduos padecentes de lepra, dado o conteúdo ideológico que informava essa mesma classificação.

Neste sentido, compreende-se como o acto de nomear, praticado num processo de classificação ancorado em relações de poder assimétricas, pode significar um exercício de violência simbólica e política. Este tipo de nomeação produz o eclipse do mesmo objecto que ressalta. Paradoxo que envia para a questão da exterioridade da representação, discutida por Said (2004) na sua tese sobre o orientalismo.

Ademais, a sobreposição da classificação dos doentes de lepra como vectores de uma enfermidade íntima da pobreza, da ignorância e da anomia, com a descrição, pelas entidades oficiais, de uma correspondente posição social de ostracismo, por um lado, legitimava a segregação disciplinar como um gesto soteriológico e, por outro, reificava o estigma como ontologia do doente de lepra. Considere-se a descrição dos doentes de lepra por Manuel Santos Silva (1953: 14):

> "Coube-nos, todavia, mais do que a ninguém, tomar deles amplo e directo conhecimento, ao observar pela primeira vez e nunca mais perder de vista todos os hansenianos, repetindo-se os ensejos para apreciarmos os quadros dantescos da sua vida, cujas pinceladas negras encerram um mundo de martírios, ansiedades, desilusões ou esperanças."

Por conseguinte, procurar auscultar a reflexividade, historicamente velada e silenciada, das pessoas enfermas de lepra, faz interpelar, directamente, a provocatória interrogação de Spivak (1993) "pode o subalterno falar?". Em seguida, a experiência das mulheres e homens outrora internados compulsivamente no Hospital-Colónia Rovisco Pais, será ponderada sobre dois eixos analíticos específicos, um que decorre do desenho epistemológico e político de sujeitos *exilados da história* e outro que resulta da inscrição metonímica do estigma como ontologia das pessoas portadoras de lepra.

Agindo nos interstícios: a dissolução do mito de uma morte em vida

À descrição do internamento no Hospital-Colónia Rovisco Pais como um gesto soteriológico que resgatava os enfermos da aflição da doença e dos horrores da proscrição social, os ex-doentes residentes no actual Serviço de Hansen contrapõem uma denúncia das brigadas móveis do Hospital-Colónia Rovisco Pais como agentes de produção do estigma.

Eurico[7] pondera como o esforço para a erradicação da lepra, em Portugal, significou, para os próprios doentes de lepra, o seu exílio forçado do espaço público:

> - Porque nessa altura não era considerada contagiosa, só depois disto abrir é que começaram a apanhar doentes como cães vadios. Fizeram uma campanha desgraçada. Porque lá em Lisboa se se falasse na lepra ninguém ligava importância. Antes disto abrir ninguém ligava importância. Ninguém! Quiseram atafulhar os doentes todos de Portugal aqui. Quiseram arrebanhá-los todos aqui para acabarem com a lepra em Portugal. Afinal de contas, se eles fossem tratados lá fora, acabava na mesma, mas isto foi feito à maneira de nós virmos para aqui morrer. Diz que era para acabar com a lepra em Portugal… Mas assim não acabavam com a lepra, acabavam com os leprosos!

Na verdade, os testemunhos dos ex-doentes evidenciam o desconhecimento generalizado da lepra entre a população portuguesa, incluindo a classe médica, na primeira metade do século XX, bem como o protagonismo da acção do Hospital-Colónia Rovisco Pais no processo de medicalização da lepra em Portugal. Entende-se, por isso, que a ruptura social introduzida pela lepra tenha tido origem, em muitos casos, na produção do diagnóstico e na educação sanitária transmitida pelas brigadas móveis. A seguinte afirmação de Filipe é transversal às narrativas dos ex-doentes:

> - Tenho a doença e sou filho dela e neto dela também! Eu sentia-me envergonhado, rebaixado por tudo! Tinham medo da gente e fugiam da gente! Iam as brigadas lá às nossas terras proibir a gente de comer a comida, ver onde é que nos sentávamos, onde é que dormíamos, essas coisas todas! E a minha senhora estava corrida da terra dela. Puseram-na de lado

[7] Em acordo com a vontade expressa pelos residentes do Serviço de Hansen os seus nomes foram substituídos por pseudónimos.

> e ela não queria ir para lá. Por causa do que as brigadas diziam. Que não podíamos comer no mesmo sítio, com os mesmos talheres, na mesma mesa.

Idealizado para constituir uma comunidade asséptica e moralizada, que, embora segregada do mundo, se pretendia internamente agregada, o Hospital-Colónia Rovisco Pais dificilmente se afigurava para as mulheres e homens nele internados como uma "aldeia da saúde" (Barreto, 1939: 13), apresentando-se, antes, como um objecto que insurgia uma profunda contestação. Ademais, a combinação da intervenção biomédica com o poder estatal na intervenção profilática que configurava o internamento como compulsivo, instigou os internados a interpretar o poder disciplinar da biomedicina como um poder jurídico. O que os leva a denunciar o diagnóstico como uma acusação,[8] que os convertia em "criminosos", e a descrever o Hospital-Colónia Rovisco Pais como uma "prisão", tal como recorda Cândida:

> - O meu falecido tio foi lá, não sei de licença, se fugido. E depois veio para cá meter coices. Foi quando eles me mandaram uma carta a dizer para eu me apresentar até ao dia 14 se não ia lá a polícia buscar-me. O meu falecido pai disse: "- Ela não é nenhuma assassina para a polícia vir aqui buscá-la." Então alugou um carro e veio cá trazer-me. Foi assim. Tinha 16 anos.

Com efeito, o discurso dos ex-doentes acerca do Hospital-Colónia Rovisco Pais ao enfatizar o carácter repressivo e autoritário do modelo que aí vigorava, giza a ideia de um espaço hermeticamente ordenado e disciplinado, onde ecoa o sonho político de um espaço utópico, perfeitamente governado, descrito por Foucault (1977). Ouça-se Eurico:

> - Havia uma estação sonora na colónia, que corria todos os pavilhões e todos os núcleos. O director tinha uma aparelhagem sonora e dali ele dizia assim, quando queria dar catanadas nos doentes: "- O doente não pode fazer isto, o doente não pode ser assim, o doente não pode passar a sebe que circunda o pavilhão, o doente não pode chegar a menos de 30 metros da sebe que circunda a colónia, o doente não pode ir de um pavilhão ao outro…" Quer dizer, o doente não pode nada! O doente era um ser morto! Não podia ter nada! "- O doente não pode ter dinheiro." Quando falávamos com o director, ele mandava-nos virar a cara para o lado. Foi o maior desgosto que eu tive. Aqui, nunca vivia tranquilo.

Contudo, apesar da rigidez da regulação interna, os internados construíram activamente o seu modo de vida no interior do Hospital-Colónia Rovisco Pais. Enquanto dispositivo, o último foi sujeito a práticas de subversão, de contestação e de apropriação pelos internados. Na verdade, as histórias pessoais e colectivas acerca do quotidiano iluminam uma disfonia entre a ênfase que os ex-doentes colocam discursivamente no autoritarismo do regulamento interno do Hospital-Colónia e a autonomia, ainda que contingente, do seu modo de vida no interior do mesmo.

Tomando, aqui, em consideração duas fracturas matriciais impostas no quotidiano decorrido, a segregação interna entre sexos e a segregação externa do espaço público, cuja violação, em ambos os casos, estava sujeita a penas na cadeia interna, constata-se a sua transmutação em espaços porosos pela transgressão contínua dos internados.

Assim, a proibição dos relacionamentos entre mulheres e homens, interpretada pelos internados como um ardil que visava a extinção da doença, era acintosamente ignorada pelos últimos que desenvolviam estratégias que permitiam contornar o olhar atento dos guardas-civis. Com o passar do tempo, o acumular de protestos dos internados e a ineficácia das medidas repressivas, os relacionamentos foram sendo, numa primeira fase activamente ignorados, até se tornarem finalmente autorizados. Lembra Eurico:

> - Os que se queriam casar cá, acabavam por casar. Pediam licença ou um atestado de 15 dias e casavam-se lá fora.
> - E voltavam casados…
> - Voltavam casados e não havia nada a fazer.

Também as fugas, apesar de severamente punidas por meio da captura e do isolamento, eram constantes, suscitadas por motivos diversos e realizadas com recurso a estratégias variadas, como a que recorda Cândida:

> - Ele criou a cadela e ensinou a cadela a ladrar aos guardas. Atiçava a cadela aos guardas. Os guardas não podiam entrar no núcleo, que ela atirava-se a eles. Então, ele quando queria ir lá fora buscar vinho, ou até ir a casa, ele morava aqui perto, ia mais a cadelita. A cadela caçava a sebe toda até ao núcleo 3, se visse um guarda ladrava, já sabia que andava ali bicho perto. Se não visse, ele lá ia descansado lá para fora.

Mas não só de transgressão se constituía a contestação, esta era, também, realizada através do confronto directo com a administração hospitalar, como está patente no seguinte episódio evocado por João, que enuncia o paradoxo do usufruto de um poder que resultava da própria condição de uma clausura forçada:

> - O Santos Silva fazia isto ruim e dava risco de contágio aos empregados. Uma percentagem de risco de contágio. E eles para segurarem o risco de contágio afastavam-se da gente. Havia um enfermeiro que jogava às cartas e ao dominó com os doentes, mas que, na hora da refeição, para dar os comprimidos calçava umas luvas. Aquilo caía mal como um raio. Por

[8] As narrativas dos ex-doentes de lepra invocam o modelo sociológico para pensar as doenças infecto-contagiosas proposto por Douglas (1991b: 725) que, procurando desenvolver uma "epidemiologia social de acusações", denuncia a perda de direitos civis resultante do diagnóstico e busca identificar a mediação das relações de poder na sua produção.

> causa disso, eu e o meu irmão deixámos de tomar os comprimidos. Ele participou ao director. Veio uma ordem para às tantas horas estarmos todos no refeitório do rés-do-chão. O médico perguntou-nos porque é que nos tínhamos recusado a tomar os medicamentos. O meu irmão disse: "- O enfermeiro faz isto assim e assado, e para dar os comprimidos calça umas luvas. Portanto, se ele tem medo de pegar no comprimido com as mãos é porque o comprimido não está em condições de tomar e eu não tomo.". O médico, então, disse que quem se tinha recusado, que passasse para um dos lados e os outros para o outro lado. Naquele tempo muitos tomavam a sulfona injectável. Esses não faziam parte daquela bicha, eram só os que tomavam os comprimidos. Até os da cadeia tiveram que ir para lá. Não vieram, mas o nome deles teve que ir. A nossa parte, dos que se recusavam, era maior que a outra. Vencemos! O enfermeiro ficou mal-encarado comigo. Nunca mais calçou luvas para dar os comprimidos. Como estávamos cá contrariados, tínhamos muita força, porque sabíamos que eles não nos mandavam embora, agora é o contrário.

Em conformidade, era levada a cabo uma luta política. Na década de 1960 um grupo de internados, mediante o estabelecimento de uma correspondência que percorria um caminho sinuoso até chegar ao Ministério do Interior (que detinha a tutela do Hospital-Colónia Rovisco Pais), denunciou os agravos cometidos pela administração aos internados, conquistando a sua substituição. Os ex-doentes chamam, hoje, à transformação ocorrida no decurso desta mudança, o "nosso 25 de Abril", fazendo referência à Revolução dos Cravos de 1974.

Por outro lado, o Hospital-Colónia Rovisco Pais constituiu, igualmente, um objecto de apropriação. O próprio modelo educativo que lhe subjazia foi incorporado pelos internados de uma forma que pode ser descrita como estratégica e selectiva. Assim, muitos beneficiaram da alfabetização e da formação profissional, rejeitando, ao mesmo tempo, a subordinação a uma hierarquia autoritária.

Em grande medida, o seu discurso em torno da ideia de cárcere é, mais do que um enunciado que os vitimiza, uma estratégia importante de reivindicação. Durante o processo de reconfiguração do antigo Hospital-Colónia Rovisco Pais, na década de 1990, os ex-doentes viram-se na iminência de ter de o deixar ou de pagar pela sua estadia. Perante o que, encetaram uma luta pelo direito vitalício a nele residir, apelando a diversas instâncias decisórias, com base numa argumentação que denunciava o Estado português como devedor dado o assalto que protagonizara aos seus direitos civis no passado. Essa reivindicação foi bem sucedida e a legislação decretada em 1996 assegura essa prerrogativa (*Diário da República*, 1996). A propósito desse processo, afirma Cândida:

> - Quer dizer, quando eu me queria ir embora, não me deixaram, e agora queriam-me obrigar a ir embora. Sabe o que é que eu penso? Sabe porque é que eu vivo mais triste? Porque, primeiro fizeram o que fizeram, destruíram tantos lares. Isto foi oferecido para nós. Infelizmente. (…) E no fim, tantas casas que deixaram cair, lá que pusessem isto livre, tudo bem. Agora, fecharem a porta… Alguns precisavam de cá vir. Já nem uma consulta aceitam a um doente que esteja com alta lá fora. Nem uma consulta.

Ao realçarem a opressão do internamento compulsivo sofrido no passado, os ex-doentes exigem hoje, e em contrapartida, o direito a permanecer no Serviço de Hansen e a receber cuidados médicos e sociais continuados.

Em síntese, as narrativas dos actuais residentes no Serviço de Hansen contrariam a ideia de uma "morte em vida" imputada aos doentes de lepra. No Hospital-Colónia Rovisco Pais emergiram redes de sociabilidade, práticas dotadas de intencionalidade e constelações de sentido, em maior articulação com o espaço público do que a representação social do doente de lepra vaticina.

Como afirma Bhabha (2005), a experiência da marginalidade social pulveriza concepções totalizantes de identidade e de agência, forçando a considerar a indeterminação na produção de sentido e de práticas, no acto da sobrevivência social. A questão que aflora é, portanto, da viabilidade em se conceber a agência histórica fora da dialéctica clássica entre poder e resistência. Neste caso, os interstícios das fronteiras que delimitam as margens, foram apropriados pelos ex-doentes de lepra como espaços fecundos para a produção social. Logo, o silêncio do sujeito subalterno emanou de uma relação de poder desigual que, muito embora tenha velado publicamente a sua intencionalidade, não a anulou.

A voz intencional do silêncio: a máscara como outro lado do véu do estigma

A relação fenomenológica dos ex-doentes de lepra com a inscrição do estigma na sua identidade pública desafia, igualmente, concepções de matriz dicotómica, sugerindo, antes, que a relação entre identidade e identificação não é, necessariamente, analógica. Indubitavelmente, como os próprios afirmam, o estigma vinculado à lepra condiciona a sua interacção social no espaço público. O que não denota, forçosamente, a incorporação do estigma, tanto no que pode ser invocado como o sentimento de si, quanto na sua reflexividade. Pelo contrário, os residentes do Serviço de Hansen enjeitam uma identificação fenomenológica com a representação que desenha o estigma como ontologia do doente de lepra, como expressou Duarte:

> - O que é que se sente numa situação dessas em que se percebe que as pessoas têm medo?
> - É… é revoltante, pronto! O que é que se há de fazer? Isso é uma daquelas coisas que me choca imenso.
> - E isso afecta a auto-imagem, a maneira como a pessoa se vê a si mesma?
> - A auto-imagem acho que não. Acho que isso não me afecta. Só que simplesmente gera-me revolta.

Por outro lado, a ampliação fenomenológica ao campo da "intersecção" de experiências, ou da "intersubjectividade" (Merleau-Ponty, 1999: 18), desvela uma vigilância contínua do Outro, que determina o encetamento ou a denegação da comunicação. Assim, se as pessoas enfermas de lepra foram objecto de uma rejeição social que ascendia na representação do doente de lepra como vector de uma impureza patogénica, as mesmas respondem com a rejeição da impureza moral daqueles que as discriminam. Veja-se o seguinte episódio narrado por Eurico:

> - Enquanto trabalhava lá fora, houve um indivíduo que era filho de um doente que esteve aqui e disse que o pai dele tinha estado aqui e que eu também tinha estado aqui. De todas as pessoas que souberam disso, só uma é que fugia de mim. Ele era carpinteiro e nunca pegava numa coisa que eu lhe desse, se pegava era depois, passado um bocado, no fim dos bichos estarem mortos é que ele pegava [ri-se]. Quer dizer, aí nessa obra andei lá 24 meses e as pessoas ficaram todas a saber que eu estive aqui.
> - E como foi a reacção delas?
> - Não reagiram nem mal, nem bem. Era como uma coisa que não se tivesse passado. Não ligaram nada. Se comiam comigo, continuaram a comer, não ligaram nada, e a beber. E então quando acabou essa obra fui para outra obra e fui-me encontrar com aquele indivíduo que teve medo de mim e eu jogava o totobola mais um moço e ainda fizemos uns pontos e o homenzinho tinha lá uma sociedade, mas como nós fazíamos mais pontos que eles, ele queria jogar connosco. E eu disse-lhe: "- Eu não jogo consigo, você diz que tem medo de mim.".

Perante a estigmatização social, os ex-doentes respondem com uma desqualificação inversa do Outro. Pondo a claro a simultaneidade de situações de reconhecimento da igualdade entre indivíduos enfermos de lepra (ou que o foram no passado) e indivíduos não enfermos de lepra, com outras que, ao contrário, reflectem uma desqualificação e discriminação dos primeiros pelos segundos, os ex-doentes sugerem que a estigmatização social se faz depender de uma escolha que cabe aos segundos tomar, enquanto sujeitos dotados, também eles, de reflexividade e de agencialidade. Ouça-se o que disse Duarte:

> - Há pessoas que aceitam. Já está curado, está tudo bem. Quanto ao resto, depende das pessoas! Quem tem medo… tem medo! É um sentimento humano! [ri-se] Há quem não tenha medo! Têm medo de uma coisa que já não existe! Se um tipo já não tem nada… Está tudo negativo, mas no entanto há pessoas que continuam a ter medo!

Nessas situações, tendem a contestar, activamente, as respostas sociais de exclusão, seja no curso da interacção quotidiana, seja através do protesto público, como quando, no passado, um grupo de internados, onde se incluía Duarte, destinou ao Vaticano uma reivindicação que exigia a actualização das referências à lepra nos Evangelhos, em acordo com os dados científicos disponíveis, nomeadamente no que concerne ao contágio e vias de transmissão.

Ou seja, os ex-doentes recusam que um encontro entre duas pessoas se transforme num "encontro entre uma pessoa e um objecto" (Hughes, 2002: 71). Ainda que identifiquem o estigma com as sequelas físicas provocadas pela lepra, remetem para o Outro a responsabilidade pela estigmatização, fazendo-a depender menos de quem é olhado e mais de quem olha. Ao ressaltarem a heterogeneidade das respostas sociais que lhes são dirigidas, num eixo entre a reciprocidade e a rejeição, imputam o ónus da exclusão ao Outro.[9]

Esse deslocamento transparece a denegação de uma identificação com uma identidade estigmatizada. Contudo, essa denegação tem uma expressão prenhe de ambivalência, que exige um entendimento que não se deixe tolher por uma hermenêutica essencialista.

Na verdade, ao longo das suas vidas, os ex-doentes fizeram um uso estratégico do segredo. Não apenas procuraram ocultar a doença na sequência do diagnóstico, como o fizeram, principalmente, após a alta hospitalar. Em verdade, o silêncio, mais do que resultar de uma incorporação do estigma, constituiu um mecanismo que facultou uma circulação, desagrilhoada do peso do estigma, entre diversos espaços sociais. É Eurico quem responde:

> - Então, quando esteve a trabalhar na Figueira da Foz não disse que tinha estado aqui?
> - Não.
> - Era melhor não dizer?
> - Era melhor não dizer.

Mas, por outro lado, a declaração do historial clínico da lepra possibilita a apropriação do mesmo dispositivo que atalhou a sua cidadania no passado, o Hospital-Colónia Rovisco Pais, como um instrumento emancipatório no presente, ao reivindicarem, enquanto ex-doentes de lepra compulsivamente internados no passado, o direito a receber cuidados médicos, sociais e económicos continuados. Na verdade, a actual permanência no Serviço de Hansen, sendo interpretada pelos técnicos desse Serviço como motivada pela fragilidade das suas redes afectivas e sociais, é explicada, ao contrário, segundo os ex-doentes,

[9] Curiosamente, a sua reflexão aproxima-se da proposta do modelo social dos estudos sobre deficiência, desenvolvido nas sociedades do Norte, a partir de meados da década de 1970 que, muito sumariamente, ao invés de identificar a deficiência como uma limitação individual, identifica a sociedade como o problema (Barnes, Oliver e Barton, 2002).

pelo facto de aí obterem um apoio clínico e financeiro, inviável no exterior. Em conversa com João e Duarte, o primeiro, que visita frequentemente a mulher e os filhos, respondeu assim à minha interrogação:

> - Porque é que não fica em casa com a sua família?
> Duarte - Problemas… tem diabetes e tal.
> João - Se eu ficasse lá, a minha pensão não chegava para os medicamentos e tratamentos.
> Duarte - Acha que ainda tínhamos de pagar depois de termos aguentado aqui no Rovisco Pais 50 e tal anos, a sofrer aqui, ainda tínhamos que pagar?
> - Quando vai a casa dão-lhe os medicamentos ou tem de os comprar?
> João - Lá tenho que os comprar.

A ambiguidade do accionamento díspar de estratégias de camuflagem ou de declaração de uma identidade pública desenhada pela lepra, indica que a relação com uma determinada inscrição identitária varia consoante os contextos e os fins almejados, emergindo como uma formulação dinâmica e intersubjectiva, que esboroa concepções essencialistas de agência e de identidade. Staples (2003: 307) verificou igual maleabilidade no contexto da experiência da lepra no Sul da Índia:

> "O contraste nítido entre situações nas quais as deformidades são disfarçadas e outras em que são propositadamente enfatizadas, mostra como as relações dos indivíduos com os seus corpos mudam radicalmente de acordo com o contexto."

Por conseguinte, ao encobrimento, socialmente produzido, pela compulsão metonímica e homegeneizadora do estigma, os ex-doentes de lepra responderam com um outro modo de encobrimento activo, que pode ser pensado como máscara. A máscara, enquanto artefacto que dissimula o corpo, anuncia uma tensão entre processos de dissimulação e processos de manifestação, cuja inteligibilidade, não se encerrando na sua idiossincracia, repousa numa comunicação relacional que a máscara integra e protagoniza (Lévi-Strauss, 1981: 124):

> "…uma máscara não é, principalmente, aquilo que representa mas aquilo que transforma, isto é: que escolhe *não* representar. Como um mito, uma máscara nega tanto quanto afirma; não é feita somente daquilo que diz ou julga dizer, mas daquilo que exclui."

Valverde (2000: 32) sugere a ampliação da ideia de máscara a uma "enunciação corporal de diferentes concepções de pessoa". Nesse sentido, o conceito de máscara ao indicar um dispositivo relacional cuja aptidão para revelar, repousa na sua capacidade para ocultar, permite dar conta de identidades que, em relação agonística com uma dada representação social, accionam uma performatividade que não é, forçosamente, análoga à intencionalidade que a instiga.

Se, ao ocultarem o historial da lepra, os ex-doentes invertem a produção da invisibilidade, obliterando, precisamente, o mesmo traço que, sendo excessivamente realçado pelo estigma, se convertera numa totalidade que suprimia os restantes aspectos das suas individualidades e das suas identidades sociais, ao revelarem o historial da lepra, os ex-doentes apropriam-se estrategicamente do mesmo traço que legitima a sua exclusão no espaço público.

Fanon (1967) esclarece, exemplarmente, o aparente paradoxo do uso estratégico dos mecanismos da opressão por parte dos sujeitos oprimidos, quando desmonta o exercício da camuflagem identitária como uma resposta às relações de dominação, iluminando a intencionalidade do sujeito oprimido no acto de assunção de uma identidade que lhe é imposta pelo opressor.

Em suma, o sujeito subalterno, no curso da sujeição a processos políticos e epistémicos de invisibilização social, desenvolve uma relação estratégica com a própria condição de invisibilidade que lhe é imposta, dela fazendo um uso intencional e selectivo.

Por conseguinte, a violência do silêncio a que se vê votado, é transmutada pelo mesmo em agência, num uso hábil do segredo, deixando o silêncio de ser um produto da dominação para se tornar numa estratégia de transgressão.

Conclusão

Perante o obscurecimento da história recente da lepra na modernidade ocidental, aliado a uma persistência de imagens de poluição, inscritas nesta enfermidade e nas pessoas que dela padecem, emanou a necessidade de uma interpelação crítica do processo de medicalização da lepra. Esse exame, por um lado, levou-me a identificar o escoro desse processo na profunda metamorfose social, política e científica que galopava nas sociedades europeias do século XIX, na qual o higienismo e o colonialismo endossavam uma ideologia que identificava a lepra com a desordem do atraso civilizacional, auferindo, em simultâneo, um modelo de cartografia desse *Outro interior* e do seu consequente isolamento institucional. Por outro lado, permitiu-me descortinar uma continuidade simbólica sob a cisão discursiva entre ciência e religião que ocultava o preenchimento do silêncio das perguntas, articuladas pela moderna leprologia, que se obstavam a respostas empíricas, na associação da teoria microbiana com o substrato metafórico historicamente cunhado na lepra. Esta continuidade iterava uma metonímia do "leproso" como um vector de impureza, potencialmente perigoso para a preservação do bem público e que, como tal, imperava ser apartado do espaço social são, desembocando na reedificação do temor social da lepra e na reificação do estigma como ontologia do doente de lepra.

A lepra assomou, assim, na modernidade ocidental, como um marcador que assinala as fronteiras entre o Mesmo e o Outro. Incorporando, agora, o moderno pecado do atraso, foi produzida como uma *doença residual de atraso civilizacional* que a modernidade anelava expurgar de si, e cuja classificação convertia os enfermos em sujeitos *exilados da história*.

Não obstante, as fronteiras sociais e disciplinares, erguidas entre as pessoas enfermas de lepra e o espaço público, configuraram espaços intersticiais. Assim, por detrás da opacidade, nutrida pela metaforização pejorativa da lepra e pela ocultação disciplinar na leprosaria moderna, estas pessoas desenvolveram uma agência subalterna que desafia concepções dicotómicas de poder e de resistência, apontando, antes, terrenos de permeabilidade mútua, lavrados num entalhamento contingente de intencionalidades distintas. Assim, estes indivíduos têm habitado uma contingência social que, muito embora os tenha ocluso do espaço público, não exauriu a sua agência histórica.

Em sentido idêntico, apesar do reconhecimento da presença perene do estigma na orla da sua identidade pública, os ex-doentes de lepra denegam uma identificação fenomenológica com as imagens de poluição e de inferioridade que lhes são adscritas. Por um lado, distinguindo o estigma do processo social de estigmatização, identificando o primeiro com as sequelas da lepra mas imputando o ónus do segundo ao Outro. Por outro lado, ao subverterem o silêncio e a ocultação, gerados por relações de poder assimétricas, convertendo-os em estratégias transgressoras de sobrevivência social.

Propus, assim, que a relação dos ex-doentes de lepra com a identidade pública de sujeitos estigmatizados e *exilados da história* que neles é cravada, fosse pensada com apelo à ideia de máscara, procurando dar conta da variabilidade e da ambivalência dos processos de ocultação e de revelação do historial clínico e existencial da lepra, no contexto de uma performatividade social dúctil, imbricada em redes de intersubjectividade e de relacionalidade política.

Com efeito, a experiência dos ex-doentes de lepra que actualmente residem no Serviço de Hansen permite distinguir as estratégias de representação que omitem a voz do sujeito subalterno de um efectivo mutismo do último,[10] iluminando, igualmente, um movimento intersticial de transgressão que transmuta o véu da exclusão numa máscara de emancipação.

Hoje, a gesta de expulsar a lepra dos territórios da modernidade, expele aqueles que sofreram um exílio sanitário na leprosaria moderna, para essas "dobras ocultas e labirínticas" (Vecchi, 2003: 189) encobertas na construção da memória pública. A importância vital do resgate ao esquecimento público da memória do exílio disciplinar na leprosaria moderna, decorre da premência de prevenir uma importação para o presente de práticas biomédicas autoritárias, normalmente endereçadas a populações e a grupos sociais periféricos e subalternos.[11]

Na verdade, se, como defendi, a lepra foi metaforizada na modernidade ocidental como uma *doença residual*, o regresso do seu espectro às sociedades metropolitanas do século XIX insuflou o alarme público perante a sua incidência, demonstrando, por um lado, como doenças consideradas erradicadas podem retornar do passado do qual se julgavam ser pertença e, por outro, como a fronteira entre uma *doença residual* e uma doença reemergente pode ser fina e mutável. As enfermidades revelam-se, logo, objectos dinâmicos, susceptíveis de criar dobras no tempo, estas passíveis de reproduzir processos epidemiológicos, ideológicos, epistémicos e políticos considerados anacrónicos. Por conseguinte, a experiência dos ex-doentes de lepra, longe de figurar como vestígio delével de uma *doença residual*, constitui um dispositivo valioso para uma vigilância ética das práticas biomédicas e políticas de vigilância sanitária do corpo social.

Bibliografia

Araújo, H. C. S. (1956). *História da lepra no Brasil*, v. III. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional.

Barnes, C., Oliver, M. & Barton, L. (2002). Introduction. In Barnes, C., Oliver, M. & Barton, L. (Org.), *Disability studies today*. Cambridge: Polity Press, (pp. 1- 17).

Barreto, F. B. (1938a). A Revolução Nacional ao serviço dos trabalhadores. *A Saúde*, VIII, 7.

Barreto, F. B. (1938b). Acudamos aos leprosos: a lepra, o mal sujo e imundo dos antigos. *A Saúde*, VIII, 3-5.

Barreto, F. B. (1938c). Acudamos aos leprosos: a lepra, o mal sujo e imundo dos antigos. *A Saúde*, VIII, 4-5.

Barreto, F. B. (1939). Relatório Junta Geral do Distrito de Coimbra. *A Saúde*, IX, 11-13.

Barreto, F. B. (1942). Relatório Junta Geral do Distrito de Coimbra. *A Saúde*, XII, 10-17.

Benchimol, J. L. & Romero S. M. (2003). Adolpho Lutz e as controvérsias sobre a transmissão da lepra por mosquitos. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 10 (1), 49-93.

[10] Distinção que Spivak (1999) veio a conceder na revisão da sua resposta negativa à interrogação que lançara sobre a possibilidade de um discurso subalterno.

[11] Para a articulação pública da história do exílio sanitário na leprosaria moderna, não tem sido alheia a acção dos ex-doentes de lepra, que reivindicam, hoje, uma ratificação política do internamento compulsivo como um exercício de violência, do qual demandam ser ressarcidos. Note-se que não é contra a regulação sanitária que as suas vozes se levantam, mas sim contra a violência de práticas biopolíticas que negam o garante da dignidade humana às pessoas classificadas como vectores de uma doença infecto-contagiosa. No decurso deste alerta, o Movimento de Reintegração das Pessoas Atingidas pela Hanseníase (MORHAN), no Brasil, conquistou, em 2007, o estatuto de "exilados sanitários" para os ex-doentes de lepra compulsivamente internados nas leprosarias brasileiras, com o auferimento de uma pensão vitalícia, no lastro de um processo indemnizatório similar, levado a cabo no Japão. Ver o Portal Nacional de Tecnologia Assistiva do Ministério da Ciência e Tecnologia do Governo Federal do Brasil: http://www.assistiva.org.br/ta.php?mdl=jornal&arq=exibir&id=123.

Bernabeu, J. & Balester, T. (2004). Disease as a metaphorical resource: the Fontilles philantropic initiative in the fight against leprosy, 1901-1932. *Social History of Medicine*, 17 (3), 409-421.
Bérniac, F. (1985). O medo da lepra. In Le Goff, J. (Org.), *As doenças têm história*. Lisboa: Terramar, (pp. 127-145).
Bhabba, H. K. (2005). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
Buckingham, J. (2002). *Leprosy in colonial south India: medicine and confinement*. New York: Palgrave.
Carvalho, A. S. (1932). *História da lepra em Portugal*. Porto: Oficinas Gráficas da Sociedade de Papelaria, L.da.
Carvalho, A. & Mouro, H. (1987). *Serviço social no Estado Novo*. Coimbra: Centelha.
Diário da República (1996). I série – A (246), 23 de Outubro, 3709-3710.
Diário do Governo (1947). I série (177), 2 de Agosto, 749-756.
Douglas, M. (1991a). *Pureza e perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. Lisboa: Edições 70.
Douglas, M. (1991b). Witchcraft and leprosy: two strategies of exclusion. *Man*, 26, 723-736.
Dussel, E. (2001). Eurocentrismo y modernidad. In Mignolo, W. (Org.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento.* Buenos Aires: Ediciones del Signo, (pp. 57-70).
Echevarría, J. R. G. (2007). Introducción, etiologia, transmissión, patogenia y classificación. Manifestaciones cutáneas. *Fontilles Revista de Leprología*, 26 (3), 251-258.
Edmond, R. (2006). *Leprosy and Empire: a medical and cultural history*. Cambridge: Cambridge University Press.
Falcão, Z. (1900). *A lepra em Portugal*. Lisboa: Academia Real das Ciências de Lisboa.
Fanon, F. (1967). *Black skins, White masks*. New York: Grove Press.
Farmer, P. (1998). Social inequalities and emerging infectious diseases. In Brown, P. J. (Org.), Understanding *and applying medical anthropology*. California: Mayfield Publishing Company, (pp. 98- 107).
Fleck, L. (1979). *Genesis and development of a scientific fact*. Chicago: The University of Chicago Press.
Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: the birth of the prison*. London: Penguin Books.
Foucault, M. (1998). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
Gaudet, M. (2004). *Carville: remembering leprosy in America*. Jackson: University Press of Mississippi.
Geertz, C. (1978). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
Gilroy, P. (2000). *Between camps: race, identity and nationalism at the end of the colour line*. London: The Penguin Press.
Gould, T. (2005). *A disease apart: leprosy in the modern world*. New York: St. Martin's Press.
Gussow, Z. & Tracy, G. S. (1971). The use of archival materials in the analysis and interpretation of field data: a case study in the institutionalization of the myth of leprosy as "leper". *American Anthropologist*, 73 (3), 695-709.
Harding. S. (2002). Rethinking standpoint: theory epistemology: what is "strong objectivity"? In Harding, S. (Org.), *The feminist standpoint reader: intellectual and political controversies*. New York: Routledge, (pp. 127-140).
Hughes, B. (2002). Disability and the body. In Barnes, C., Oliver, M. & Barton, L. (Org.), *Disability studies today*. Cambridge: Polity Press, (pp. 58-76).
Kuhn, T. S. (2005). *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva.
Latour, B. (1984). *Les microbes : guerre et paix suivi de irreductions.* Paris: Editions A. M. Métailié.
Lévi-Strauss, C. (1979). *A via das máscaras*. Lisboa: Editorial Presença.
Maciel, L. R., Oliveira, M. L. W., Gallo, M. E. N. & Damasco, M. S. (2003). Memória e história da hanseníase no Brasil através de depoentes. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 10 (1), 308-336.
Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
Miller; T. S. & Smith-Savage, R. (2006). Medieval leprosy reconsidered. *International Social Science Review*, 81 (1,2), 16-28.
Moreira, T. A. (2003). Panorama sobre a hanseníase: quadro atual e perspectivas. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 10 (1), 291-307.
Nagel, T. (1974). What it is like to be a bat? *Philosophical Review*, 83 (4), 435-50. http://members.aol.com/NeoNoetics/Nagel_Bat.html (Consultado na Internet em 11 de Outubro de 2005).
Notícias de Portugal – Boletim Semanal do Secretariado Nacional de Informação. 1948, 24 de Abril.
Pandya, S. S. (2003). The First International Leprosy Conference, Berlin, 1897: the politics of segregation. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 10 (1), 161-77.
Portal Nacional de Tecnologia Assistiva do Ministério da Ciência e Tecnologia do Governo Federal do Brasil. http://www.assistiva.org.br/ta.php?mdl=jornal&arq=exibir&id=123. (Consultado na Internet em 1 de Setembro de 2005).
Rawcliffe, C. (2006). *Leprosy in medieval England*. Suffolk: The Boydell Press.
Ribeiro, M. C. (2004). *Uma história de regressos: império, guerra colonial e pós-colonialismo*. Porto: Afrontamento.
Ryan, M. (1994). Foucault's fallacy. In Miguel-Alfonso, R. & Caporale-Bizzini, S. (Org.), *Reconstructing Foucault: essays in the wake of the 80s*. Amsterdam: Rodopi, (pp. 95-113).
Said, E. (2004). *Orientalismo*. Lisboa: Cotovia.
Santos, B. S. (1994). *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento.

Santos, B. S. (2002). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.
Silva, M. S. (1953). *Relatório das gerências desde o início das actividades (27 de Outubro de 1947) a Dezembro de 1952 / Hospital-Colónia Rovisco Pais.* Coimbra: Coimbra Editora. Limitada.
Silva, M. S. (1962). O passado e o presente em Leprologia. *Rovisco Pais: Revista Portuguesa da Doença de Hansen*, 1 (2), 3-30.
Spivak, G. C. (1993). Can the subaltern speak? In Williams, P. & Chrisman, L. (Org.), *Colonial discourse and post-colonial theory*. Harlow: Longman, (pp. 66-111).
Spivak, G. C. (1999). *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present.* Cambridge: Harvard University Press.
Staples, J. (2003). Disguise, revelation and copyright: disassembling the south Indian leper. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9, 295-315.
Valverde, P. J. (2000). *Máscara, mato e morte: textos para uma etnografia de São Tomé*. Oeiras: Celta.
Vecchi, R. (2003). Das relíquias às ruínas. Fantasmas imperiais nas criptas literárias da guerra colonial. In Ribeiro M. C. & Ferreira A. P. (Org.), *Fantasmas e fantasias imperiais no imaginário português contemporâneo*. Porto: Campo das Letras, (pp. 187-202).
Vigarello, G. (1985). *O limpo e o sujo: a higiene do corpo desde a Idade Média*. Lisboa: Fragmentos.
World Health Organization (2007). Global leprosy situation. *Weekly Epidemiological Record*, 82(25), 225-232.

Práticas e saberes criados por assentados da reforma agrária em Minas Gerais

Eloy Alves Filho
Universidade Federal de Viçosa
eafilho@ufv.br

Arlete Sacides
Universidade Federal do Pampa
arletesalcides@terra.com.br

Resumo: No contexto em que se destacam as lutas de diferentes grupos organizados em favor da ampliação de autonomia e de participação de trabalhadores rurais na superação de dificuldades que afetam o cotidiano de suas vidas, realizamos um estudo que objetivou analisar práticas e saberes criados por assentados da reforma agrária residentes em 07 (sete) Projetos de Assentamentos localizados em quatro diferentes regiões do estado de Minas Gerais, no Brasil. Abordou-se, de maneira especial, o grau de satisfação dos assentados com a reforma agrária. Os dados revelaram que os saberes tradicionais ainda são utilizadas no processo produtivo e nas atividades cotidianas. Estes saberes, uso de técnicas conservacionistas de produção e de medição ou de ferramentas improvisadas, revelaram-se altamente viáveis, de baixo custo e criativas. As técnicas produtivas transmitidas pela assistência técnica são, em sua maioria, tradicionais. A assistência técnica pública, disponibilizada aos assentados foi considerada por eles insuficiente e insatisfatória. Os assentados manifestaram satisfação com a Reforma Agrária quanto ao acesso à terra, à habitação e à educação. A análise possibilita afirmar, com base nos depoimentos dos participantes, que a reforma agrária em Minas Gerais ainda precisa avançar em termos de atender as reais necessidades e interesses da população do campo. Quanto à satisfação dos jovens com a reforma agrária e a vida no campo, encontrou-se uma carência enorme de alternativas de trabalho, educação, cultura e lazer, que viessem atender às demandas da sociedade moderna que se encontram apenas no meio urbano.
Palavras-chave: Reforma Agrária; Saberes Tradicionais; Assistência Técnica.

1-Introdução

Observa-se no Brasil, nas últimas duas décadas, um forte movimento pela redemocratização e, também, diversas vozes ecoaram, conforme a robusta análise de (SANTOS, 2002a, 2002b), reivindicando mais espaços e direitos na construção de uma nova sociedade e em busca de emancipação. Dentre esses grupos organizados encontram-se, além do movimento dos trabalhadores rurais como, por exemplo, os "sem terra", os movimentos dos povos indígenas, dos afrodescendentes, das mulheres, etc.

Avançando um pouco mais na revisão teórica me apoio nas reflexões de (SANTOS, 2000, 2003) quando analisa que uma série de características comuns a muitas formas recentes de ação coletiva nas sociedades contemporâneas ressalta a especificidade dos conflitos emergentes e mobiliza grupos sociais sobre objetivos dificilmente negociáveis, porque irredutíveis inteiramente à mediação política. Segundo (MELUCCI, 2001), há sinais importantes da transformação na qualidade da ação coletiva. É necessário reconhecer que nos movemos sobre o terreno da ação coletiva, não no terreno do Estado ou do mercado, tal como sugerem (RIECHMANN e BUEY, 1994).

Na atualidade, é consenso entre muitos estudiosos sobre o tema que os processos sociais que englobam a luta pela reforma agrária requerem uma consideração especial sobre o sistema de relações internas e externas que compõem a ação social que, na interpretação de (MELUCCI, 2001), é vista como uma interação de objetivos, recursos e obstáculos, com um direcionamento intencional estabelecido dentro de um sistema de oportunidades e coerções.

A ação coletiva é definida por (MELUCCI, 2001), como um conjunto de políticas sociais que envolvem simultaneamente certo número de indivíduos ou grupos que apresentam características morfológicas similares em contiguidade de tempo e espaço, implicando um campo de relacionamentos sociais e a capacidade das pessoas de incluir o sentido do que estão fazendo.

Nesse sentido, a ação coletiva é efetivada por meio de investimentos organizados definidos em termos de conhecimento e do campo de possibilidades e dos limites que os envolvidos vislumbram para tanto fortalecer suas relações como para dar sentido ao seu agir comum e aos objetivos que desejam alcançar (RIECHMANN e BUEY, 1994). . Constitui-se, desta forma, em uma orientação construída por meio de relações sociais que ocorrem no seio de um campo de oportunidades, de vínculos e de compromissos com fins específicos.

Dessa forma, o que se vê nos dias atuais é que encontramos-nos no final deste ciclo – não porque se tenham acabado as lutas pela cidadania ou porque os diferentes aspectos dos conflitos sociais tenham se separado progressivamente. Os conflitos vinculados com as relações sociais constituindo um sistema, por um lado, e as lutas encaminhadas à extensão da cidadania, por outro, tendem a diferenciar-se e a envolver a distintos atores. De novo são as formas de ação mediante as quais se expressa a resistência dos processos de modernização e sua extensão mundial. Enquanto rejeitam um social sempre mais submetido à normatização, à ortopedia do comportamento, ao controle difuso, as ações coletivas abrem, segundo (MELUCCI, 1999), o caminho para uma fuga em direção ao mito da identidade, à retirada evasiva e à ilusão de um indivíduo e uma natureza magicamente redimida dos vínculos do agir social. Reivindicando o direito à vida e ao desejo, os movimentos reafirmam, na realidade, o sentido da ação social como capacidade de produzir, conscientemente, a existência e as relações entre os homens.

Diante disto, os indivíduos, no caso os trabalhadores rurais, procuram seus espaços na sociedade, ou melhor, seus direitos de cidadania que, na visão de (MELUCCI, 1997), não coincide mais com o reconhecimento do Estado-nação. O tema cidadania planetária do pertencimento e da identificação com a sociedade mundial estará mais na pauta como um tema de conflitivo em que se afirmam conflitos em torno às definições mais limitadas e locais da cidadania. Assim, interessa compreender a fronteira entre experiência subjetiva e relações sociais entre vida cotidiana e movimento social dos indivíduos, porque observar essa realidade permite ver as duas faces do processo: potencialidade de inovações e de conflitos, e novas formas de controle estão ambas presentes, com um peso relativo que só a análise pode descrever.

Nesse contexto em que se verifica uma redução do Estado nas funções de produtor de bem estar, (HESPANHA e CARAPINHEIRO, 2002), e de principal organizador de solidariedades em que se destacam iniciativas particulares orientadas para a criação de um espaço público não estatal que, no âmbito da Reforma Agrária brasileira, se traduzem em saberes elaborados por grupos de trabalhadores rurais para enfrentar os desafios cotidianos para sobreviver com certa dignidade nos espaços rurais brasileiros.

Considerando que para uma grande parte da população brasileira a oportunidade de produzir depende de uma oportunidade de acesso a terra, obtida através de ações decorrentes do Programa de Reforma Agrária, esse artigo objetiva interpretar modos atuais de emancipação social, especialmente aqueles saberes criados pelos trabalhadores rurais para enfrentar os desafios relacionados aos processos de produção, deve, obrigatoriamente, abordar essa realidade.

Na atualidade, há inúmeros sinais de que o modelo de racionalidade científica atravessa uma profunda e irreversível crise e, mais ainda, esses sinais permitem especular a cerca do paradigma emergente que, segundo (SANTOS, 2002b), não poderá ser apenas científico, mas, também, resultar de saberes produzidos por diferentes grupos sociais. Nessa perspectiva, parece pertinente perguntar pelo papel de todo o conhecimento científico acumulado no enriquecimento ou no empobrecimento das vidas das pessoas, ou seja, pela contribuição positiva ou negativa da ciência em favor da felicidade e da compreensão do universo.

No paradigma emergente o conhecimento é total e, sendo total, é também local. Na esteira do mesmo autor, pode-se dizer que o paradigma emergente se constitui em redor de temas adaptados, em dado momento, por grupos sociais concretos com projetos de vida locais.

No atual momento, caracterizado como pós-moderno em oposição (SANTOS, 2000), enfrentamos problemas modernos, para os quais não há soluções modernas. Nesse conhecimento pós-moderno está implícita uma visão de mundo construída e firmada através de ações baseadas no princípio da criatividade e da responsabilidade individuais. Sob esse enfoque, o senso comum é prático e pragmático, reproduz-se colado às trajetórias e às experiências de vida de um dado grupo social e nessa correspondência se afirma viável.

A ciência pós-moderna já sabe que nenhuma forma de conhecimento é, em si mesma, racional e tenta dialogar com outras formas de conhecimento: o conhecimento vulgar e prático com que cotidianamente as pessoas orientam suas vidas e dão sentido às suas existências. A ciência pós-moderna reconhece no conhecimento comum, virtualidades para enriquecer a relação humana com o mundo.

É nesse quadro que inscrevemos nossas reflexões sobre o desenvolvimento rural. Considero que, na atualidade, um dos maiores desafios que se coloca à sociedade brasileira, apesar dos resultados dos esforços para promover o processo de Reforma Agrária empreendidos até aqui, é a busca de alternativas para viabilizar o futuro das comunidades rurais - especialmente as suas relações sociais internas e o acesso aos recursos necessários para ultrapassar uma história de pobreza estrutural.

Porém, é importante dizer que um dos maiores desafios na avaliação dessas alternativas e de seu potencial emancipatório é clarificar a natureza do objetivo emancipatório em consideração. Não se pretende, neste contexto, restringir o objetivo de emancipação à simples libertação relativamente à opressão da pobreza estrutural que, muitas vezes, inviabiliza ou dificulta as condições necessárias à produção. Partindo deste ponto de vista, os graus de autonomia e de auto-determinação no seu sentido mais amplo, são condições indispensáveis às lutas contra-hegemônicas.

Nesses termos, não pretendemos centrar minhas indagações somente sobre a natureza do processo de produção, mas, sim, considerar o potencial de uma concepção ampla de emancipação relativamente à dependência social, econômica e política enquanto alternativa aos sistemas atuais de produção no Brasil rural, especialmente no Estado de Minas Gerais. Isto, no mínimo, pode implicar na visibilidade de uma série de liberdades simples, conquistadas a partir de ações contra-hegemônicas, resultantes de formas criativas que têm um impacto direto sobre as próprias vidas dos trabalhadores rurais e das demais pessoas da comunidade. No máximo, isto poderia representar trazer a tona conhecimentos e práticas úteis a outras realidades e frentes de luta, uma vez que as possibilidades de escolha para a grande maioria dos beneficiários mineiros da reforma agrária se mantêm extremamente reduzidas.

2- Objetivo Geral

Analisar a natureza do processo de produção, a aplicação de saberes tradicionais e técnicas modernas para atingirem o desenvolvimento e autonomia na agricultura familiar.

3- Metodologia

A escolha do estado de Minas Gerais observou como critério a importância do estado no cenário nacional em relação à agricultura familiar e a diversidade de aptidão agrícola dentro do estado.

Foram selecionadas quatro diferentes regiões mineiras.

As regiões investigadas foram as seguintes:

Região do Triângulo Mineiro, representada pelo município de Uberlândia, tendo como cenários de investigação o Projeto de Assentamento Rio das Pedras, com 87 famílias; o Projeto de Assentamento Nova Palma, com 15 famílias assentadas; e, o Projeto de Assentamento Zumbi dos Palmares, com 22 famílias assentadas.

Na Região do Oeste Mineiro, representada pelos municípios de Várzea da Palma e Pira Pora, foram estudados o Projeto de Assentamento Correntes, localizado no município de Várzea da Palma, e o Projeto de Assentamento Paco Paco, situado no município de Pirapora, respectivamente com 238 e 42 famílias.

Uma terceira região pesquisada foi a região Centro, mais especificamente o Projeto de Assentamento Don Orione, localizado no município de Betim, com 39 famílias.

O Projeto de Assentamento Cafundão, último a ser estudado, localiza-se no município de Mariana, na Região da Mata, onde residem 12 famílias.

Os dados foram coletados através da aplicação de questionários respondidos por lideranças, e agricultores de diversas faixas de idade de sete assentamentos, em quatro diferentes regiões do estado de Minas Gerais, compondo uma amostra de 20% do total de famílias beneficiadas em cada projeto. Os dados foram tabulados nos programas Excel e SPSS 11.5 for Windows.

4- Resultados

Além de dados e informações sócio-econômicas, sobre o perfil do assentado e de sua satisfação com o Programa de Reforma Agrária implementado pelo INCRA, a pesquisa procurou analisar, também, as técnicas utilizadas pelos assentados na produção, sendo que essas, em sua maioria, são técnicas tradicionais acompanhadas de inúmeros improvisos que reduzem os custos de produção, como mostra a Tabela 1.

TABELA 1 - Tipos de Técnicas Utilizadas na Produção

Tipos de técnicas utilizadas	%
Tradicionais	83,12%
Modernas	10,38%

Alternativas Criadas	3,90%
Tradicionais e Modernas	2,60%
Total	100%

FONTE: Relatório da Pesquisa Legitimação de saberes dos trabalhadores rurais e sustentabilidade dos assentamentos de Minas Gerais – 2008. Financiada pela FAPEMIG.

Os dados da tabela 1 evidenciam que os assentados procuram reduzir seus custos lançando mão de estruturas e maquinarias improvisadas e procedimentos tradicionais, conforme pode ser verificado essa prática é adotada por 83,12% dos assentados. Outro fato verificado é que apenas 10,38% já está inserido em mundo tecnológico e dessa forma utilizam técnicas mais modernas. Outros 2,60% utilizam ambas as técnicas e 3,90% criam suas próprias técnicas.

Esses trabalhadores rurais para obterem uma maior receita e garantir a sustentabilidade de seus lotes, através de sua produção, utilizam essas técnicas que muitas vezes são ensinadas por pessoas e entidades responsáveis pela assistência técnica. Segundo a Metodologia Participativa de Extensão Rural para o Desenvolvimento Sustentável da EMATER, a assistência oferece o suporte técnico necessário aos produtores rurais visando melhorar a produção, comercialização e preservação ambiental (EMATER, 2006). Esse tipo de assistência procura sempre colaborar para que esses trabalhadores rurais sempre estejam aumentando seus conhecimentos e desenvolvendo seus trabalhos de forma mais eficiente, e de certa forma, dispensa um investimento maior em equipamentos e tecnologia avançada.

Quanto à abrangência da ação das assessorias técnicas, pode-se verificar, na tabela 2 que um número significativo de participantes do estudo se diz beneficiado com esse tipo de suporte.

TABELA 2 - Se o assentado teve/tem Assistência Técnica

Teve/tem Assistência Técnica	%
Sim	71,43%
Não	28,57

FONTE: Relatório da Pesquisa Legitimação de saberes dos trabalhadores rurais e sustentabilidade dos assentamentos de Minas Gerais – 2008. Financiada pela FAPEMIG.

Conforme dados da Tabela 2, a grande maioria dos assentados, 71,43%, já receberam assistência de alguma forma, ou na produção, ou na comercialização ou propriamente em relação à responsabilidade social e ambiental. O restante, 28,57%, disseram que nunca receberam nenhuma visita ou orientações desses técnicos.

Porém, apesar dos números indicarem a garantia desse acesso, chama a atenção com que frequência essa assistência técnica ocorre, conforme pode ser verificado na tabela 3.

A Tabela 3 mostra que muitos dos assentados que recebem ou receberem assistências são visitados esporadicamente pelos técnicos, gerando insatisfação dos trabalhadores, uma vez que 32,73% dos assentados questionados recebem os técnicos no máximo uma vez ao ano e 16,36% recebem duas visitas por ano, mostrando a falta de estrutura que é dada aos trabalhadores rurais beneficiários da Reforma Agrária.

O que se verifica é que a minoria se vê satisfeita com a frequência dos técnicos. Como mostra abaixo, 10,91% recebem assistência todas as semanas, 9,09% são visitados duas vezes por mês e 21,82% recebem os técnicos mensalmente.

Essa insatisfação por parte da maioria dos assentados é verificada na tabela 4.

A Tabela 4 mostra que 52,73% dos assentados não estão satisfeito com os serviços dos técnicos.

TABELA 3 - Frequência de visitas dos técnicos segundo os Assentados que recebem assistência técnica.

Frequência das visitas dos técnicos	%
Uma vez por semana	10,91%
Duas vezes por mês	9,09%
Uma vez por mês	21,82%
Uma vez por trimestre	9,09%
Uma vez por semestre	16,36%
No máximo uma vez por ano	32,73%
Total	100%

FONTE: Relatório da Pesquisa Legitimação de saberes dos trabalhadores rurais e sustentabilidade dos assentamentos de Minas Gerais – 2008. Financiada pela FAPEMIG.

TABELA 4 – Nível de satisfação dos assentados com os serviços dos Técnicos.

Satisfação com os técnicos	%
Sim	47,27%
Não	52,73%
Total	100%

FONTE: Relatório da Pesquisa Legitimação de saberes dos trabalhadores rurais e sustentabilidade dos assentamentos de Minas Gerais – 2008. Financiada pela FAPEMIG.

Os dados até aqui apresentados, nas tabelas 2, 3 e 4 revelam que, apesar de reconhecerem a importância das assessorias técnicas em termos de qualificar os meios e técnicas de produção, parece haver descontinuidade na frequência com que os assentados podem contar com esse apoio. Tal cenário fortalece as históricas criticas que apontam a redução no conceito de reforma agrária, ou seja, não basta garantir a concessão de lotes de terra, é preciso oferecer a infra-estrutura e a assistência necessária e isso requer maiores investimentos financeiros por parte do Governo Federal.

Chama a atenção que, embora os assentados reconheçam o abandono por parte das autoridades governamentais, eles avaliam o Programa de Reforma Agrária vigente com uma possibilidade de mudança de vida, se comparado à condição anterior a aquisição do lote, tal como pode ser verificado na tabela 5.

TABELA 5 - Opinião dos assentados em relação à Reforma Agrária atual.

Opinião em relação à Reforma Agrária	%
Ótima	18,18%
Boa	59,74%
Regular	12,99%
Ruim	9,09%
Total	100%

FONTE: Relatório da Pesquisa Legitimação de saberes dos trabalhadores rurais e sustentabilidade dos assentamentos de Minas Gerais – 2008. Financiada pela FAPEMIG.

Como apresenta a tabela 5, 77,92% dos assentados responderam que a Reforma Agrária é Boa ou Ótima o que mostra a grande aceitação e importância de políticas desse cunho.

Apenas 12,99% responderam que a Reforma Agrária é regular e 9,09% alegam que ela é ruim e se mostram insatisfeitos com o Programa.

Mesmo com várias carências, dentre elas a falta de estrutura de programas de assistência técnica, o trabalhador rural se vê muito feliz e satisfeitos com outros benefícios que a Reforma Agrária propicia, como mostra a Tabela 6.

Essa satisfação se dá por uma série de benefícios. Dentre eles 42,86% responderam que o fato de possuir sua terra pra produzir é o ponto mais positivo da reforma agrária; 5,19% dos questionados dão importância a ter sua própria casa; 15,67% dão importância tanto a terra quanto a casa própria; 9,09% disseram que o ponto mais importante para a satisfação do assentado com a Reforma Agrária é o melhoramento da qualidade de vida e 3,90 responderam que tanto a casa, quanto a terra e o melhoramento da qualidade de vida devem ser levados em conta. Existe também uma pequena parte dos assentados que dão importância a possuir energia elétrica, 2,60%.

TABELA 6 - Pontos Positivos da Reforma Agrária que levam a Satisfação do Assentado

Pontos Positivos da Reforma Agrária	%
Possuir sua terra para produzir	42,86%
Ter sua casa própria	5,19%
Ter sua própria terra e casa	15,67%
Melhoramento da qualidade de vida	9,09%
Ter sua própria terra, casa e melhora na qualidade de vida	3,90%
Possuir energia elétrica	2,60%
Outros	11,69%

Não possui ponto positivo	9,09%
Total	100%

FONTE: Relatório da Pesquisa Legitimação de saberes dos trabalhadores rurais e sustentabilidade dos assentamentos de Minas Gerais – 2008. Financiada pela FAPEMIG.

Outros 11,69% dão importância a outros motivos, como por exemplo segurança, tranquilidade e poder de compra. Já 9,09% responderam que a Reforma Agrária não tem ponto positivo e se mostram insatisfeitos.

6- Considerações Finais

Para uma grande parte da população brasileira, a oportunidade de produzir depende de uma oportunidade de acesso a terra. Confrontados com as vastas desigualdades na posse da terra, trabalhadores rurais e políticos voltaram-se, ao longo do século XX, para a reforma agrária. Apesar das enormes dificuldades políticas e institucionais, a reforma agrária e a sua promessa de tornar seguro o acesso a um dos recursos de produção primários constitui, ainda, uma parte importante de qualquer agenda progressista.

Reservamos para este espaço uma reflexão mais profunda sobre a extensão do conceito de Reforma Agrária no Brasil que, sem dúvida, não pode prescindir de referências às concepções que têm estado presente nos atuais debates sobre o tema.

Concordamos com as posições daqueles que a concebem como uma intervenção oficial e deliberada na estrutura fundiária, visando a desconcentração da terra e a inserção dos trabalhadores rurais sem terra no processo produtivo.

Sob esse enfoque, podemos afirmar que o principal objetivo da Reforma Agrária seja a redistribuição da terra, visando atenuar e/ou suprimir a renda territorial como mediação econômica que faz da propriedade da terra um meio de extorsão de toda a sociedade. Porém, para atingir-se tal objetivo social seria preciso impedir que a sociedade pagasse um tributo ao proprietário privado e deixasse de ser considerada como um servo da gleba coletiva o que, ao que se sabe, ainda está longe de acontecer.

Conforme analisam (ALVES FILHO e SALCIDES, 2003), no seu caráter finalístico a Reforma Agrária se constitui em um instrumento de democratização, não só através de políticas de redistribuição de terra como, também, de outros meios de produção, além da ampliação do acesso aos benefícios relativos aos poderes político, econômico e social que visam permitir a todos os cidadãos a realização plena de seus direitos fundamentais. Nesses termos, pode-se dizer que um Programa de Reforma Agrária deve envolver as dimensões política, econômica e social como condições essenciais de transformação da sociedade e da inclusão de milhares de excluídos à condição de cidadãos.

Se concordarmos com essas premissas, as questões propostas aos beneficiários, cujas respostas estão analisadas neste artigo, contemplam as três dimensões. Nesse aspecto, pode-se afirmar, com base nos dados, que o caso mineiro é representativo de outras tantas realidades rurais, ou melhor, reflete o quanto ainda é necessário investir para garantir a essa parcela da população brasileira, o acesso a bens, serviços de saúde e educação, infra-estrutura, créditos, etc.

No conceito mais corrente de Reforma Agrária está implícita a idéia de política pública, como competência exclusiva do Estado numa ação que deve, obrigatoriamente, envolver os Estados que compõem a Federação com a finalidade de que a reunião destes esforços possa resultar na revolução da estrutura fundiária como um todo de forma a incluir os excluídos sem, porém, desestruturar o processo produtivo, ou seja, sem gerar mais desemprego ou desabastecer o mercado de produtos agropecuários e matérias primas.

Nestes termos, no sentido em que tanto a formulação como a execução de políticas públicas é papel do Estado, especialmente no caso da Reforma Agrária, se considera que seja, também, de sua competência a criação de um Programa de Desenvolvimento Rural Sustentável, essencialmente de natureza participativa e multidisciplinar, que envolva tanto os trabalhadores rurais como os demais setores da sociedade.

Na sua dimensão econômica, a Reforma Agrária é concebida como um instrumento de viabilização da desconcentração da terra, da eliminação da fome, da geração de emprego e renda, bem como de produção para o mercado.

Um programa eficaz de Reforma Agrária deve garantir o desenvolvimento, a consolidação da agricultura familiar e o fortalecimento da economia camponesa, através do fomento aos princípios associativistas, desde a produção e o processamento agroindustrial até a comercialização final do produto.

Quanto a seu caráter social, a Reforma Agrária, vista como um instrumento de desenvolvimento social e econômico, deve representar uma forma de garantir a inclusão social do homem do campo e/ou seus beneficiários no mercado de trabalho e no processo produtivo, oportunizando acesso e direito de consumir produtos básicos que lhe garantam maior qualidade de vida.

A Reforma Agrária, entendida como um programa social e econômico de natureza multidisciplinar (SPAROVEK, 2003), visa, minimamente, garantir a seus beneficiários e aos agricultores familiares o acesso à educação, à saúde, ao lazer, à habitação e ao transporte, bem como contribuir para o resgate e a preservação de valores e culturas locais.

A reforma agrária que está sendo implementada no Estado de Minas Gerais segue os mesmos princípios e caminhos da reforma agrária em curso no âmbito nacional. A questão é que ela avança de forma lenta e desorganizada. Ações que deveriam ser

sequenciais acontecem de modo assimétrico e descontínuo, especialmente devido à baixa capacidade operacional do INCRA mineiro resultante da restrita disponibilidade de recursos e relevante morosidade nos processos de desapropriação junto à justiça.

Em relação ao grau de satisfação dos beneficiários com o Programa de reforma agrária, os dados revelaram que os assentados consideram que a condição de beneficiário representou melhoria na sua qualidade de vida e na de seus familiares.

Sobre a posse da terra, entendida não apenas como um fator indispensável à produção, mas, acima de tudo, como um bem capaz de garantir a desejada liberdade e independência, tão necessárias à concretização de projetos pessoais e familiares acalentados, em muitos casos, por longos anos.

Registramos a sugestão de que se articulem espaços de socialização e cruzamentos de dados coletados nos demais espaços incluídos na amostra da pesquisa no âmbito nacional. A oportunidade de realizar estudos comparativos viabilizaria a localização de recorrências e, porque não dizer, descontinuidades entre as diversas realidades, dadas as especificidades dos processos sociais, culturais, políticos e econômicos de constituição dos projetos de assentamentos, condição que, sem dúvida, contribuiria de forma determinante para ampliar a compreensão sobre os fenômenos caracterizados bem como para a definição de alternativas com vistas à aquisição de melhores resultados do Programa.

7. Referências Bibliográficas

ALVES FILHO, E. e SALCIDES, A. (2003). Rupturas e continuidades no processo de reforma agrária no Brasil: uma análise de ações do poder público – 1985 – 2002. Anais do XLI Congresso Brasileiro de Economia e Sociologia Rural, SOBER, Juiz de Fora, EMBRAPA, 27 a 30/07/2003, CD – Rom.

EMATER (2006). *Metologia participativa de extensão rural para o desenvolvimento sustentável - mexpar*, Belo Horizonte, 2006, 134 p.

HESPANHA, Pedro e CARPINHEIRO, Graça. (2002). *Risco social e incerteza: Pode o Estado Social recuar mais?* Porto: Ed. Afrontamento.

MELUCCI, A. (1997). *Movimentos sociais na contemporaneidade*. Núcleo de estudos e pesquisas sobre movimentos sociais. PUCSP, abril, pp. 11-32.

_____ (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio, Centro de Estudios Sociológicos.

_____ (2001). *A Invenção do Presente*. Petrópolis: Editora Vozes.

RIECHMANN, J. e BUEY, F. F. (1994). *Redes que dan liberdad – introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona: Editorial Piados.

SANTOS, B. S.(Org.). (2000). *A Crítica da Razão Indolente: Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez.

_____ . (Org.). (2002a). *Produzir para Viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (Org.). (2002b). *Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (Org.). (2003). *Reconhecer Para Libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SPAROVEK, G. (2003). *A Qualidade dos Assentamentos da Reforma Agrária Brasileira*. Brasília. FAO - Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA.

Consciência nacional angolana na obra teatral de Pepetela

Malgorzata Czart
Universidade de Varsóvia
czartosia@poczta.onet.pl

Resumo: Nos países pós-coloniais, como Angola, a literatura é um elemento importante para a construção de uma identidade nacional. Um dos escritores angolanos plenamente dedicados à questão da "angolanidade" é Pepetela, pseudómino literário de Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos.

Embora este autor seja mundialmente reconhecido como romancista, entre as suas obras encontram-se também duas peças de teatro: *A Corda* (1976) e *A Revolta da Casa dos Ídolos* (1979). Em ambos os textos Pepetela toca em problemas essenciais para o desenvolvimento da unidade nacional angolana, tais como: tribalismo, racismo, oportunismo ou influências indesejáveis das potências internacionais.

A Corda é uma curta peça política, dirigida à criação duma consciência nacional. O seu motivo central é um jogo alegórico de puxar a corda, em que o prêmio final é o direito de governar Angola. Por um lado, há o povo angolano, representado por cinco combatentes anónimos, enquanto por outro lado há uma equipa imperialista. A dimensão simbólica da peça é adicionalmente acentuada pela figura do arbitro, o bailarino tradicional Likishi, que aponta para o significado das crenças tradicionais em Angola.

A Revolta na Casa dos Ídolos é uma peça histórica em que os eventos históricos dos tempos da colonização servem como a metáfora do presente. A peça retrata um levantamento popular contra os padres portugueses e contra os chefes angolanos aliados aos portugueses, em resposta à proibição do culto dos fetiches tradicionais. No entanto, o texto pode ser lido como uma parábola sobre a tentativa de golpe do estado de Nito Alves.

Texto da comunicação

O século XX testemunhou significantes transformações políticas e sociais em Angola, a mais importante sendo a independência do país em 1975. A literatura angolana sempre acompanhou todas as fases de luta pela independência nacional. Os literatos foram precursores dos mais importantes movimentos de massa, formando a consiência nacional, indicando o caminho. A literatura nos tempos da luta de libertação foi sobretudo uma mensagem, um estímulo para agir, uma tentativa incessante de formar a nação angolana.

Depois da independência, o papel didático e doutrinário da literatura ainda intensificou. Como afirma Pepetela, "a literatura nacional é elemento indispensável (...) para a consolidação da independência. É um factor que ajuda a aumentar a unidade nacional, por ser veículo de conhecimentos de situações, modos de vida e de pensar, dentro do País. (...) não pode haver a criação dum país verdadeiramente independente sem uma literatura nacional própria, que mostre ao povo aquilo que o povo sempre soube: isto é, que tem uma identidade própria."[1]

Pepetela, o pseudónimo literário de Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos (1941), é um dos mais politicamente envolvidos escritores angolanos. Nos seus livros, tenta "narrar a nação", ou seja, pretende consciencializar o público através de revisão e reescrita da história, tradições e cultura angolanas. Ficcionaliza os eventos históricos que podem ser interpretados como a metáfora das experiências contemporâneas. E a sua mensagem principal é que a essência principal de Angola consiste em pluralidade étnica e diversidade racial.

Pepetela é conhecido sobretudo pelos seus romances, como a *Geração da Utópia*, *Yaka* ou *Mayombe*. No entanto, logo depois da independência, recorreu também ao teatro, para mais facilmente apelar ao povo angolano e despertar a consciência política e social. Escreveu duas peças de teatro, *A Corda* (1976) e *A Revolta da Casa dos Ídolos* (1979). Ambos os textos enquadram-se no teatro épico de Brecht, para facilitar a recepção da mensagem.

A ideia do teatro épico foi divulgada sobretudo através das peças de Bertolt Brecht (1898-1956), o dramaturgo alemão que teorizou este subgénero, influenciando consideravelmente o desenvolvimento do teatro mundial. Em teatro épico defende-se a ideia da "distanciação" do público dos acontecimentos ocorridos no palco. A razão principal da necessidade deste afastamento é a convicção de que as emoções resultantes da identificação do público com o herói e com a acção perturbam a visão crítica dos espectadores, tornando-os incapazes de uma análise objectiva dos acontecimentos na peça. E como o objectivo principal do teatro é consciencializar o público em relação à condição humana determinada por causas políticas, económicas, sociais, e históricas, pode-se alcançá-lo somente através da representação dos acontecimentos no palco de forma distanciada da vida.

A Corda é uma obra fundamentalmente política, com um "objectivo didáctico", escrita para a "mobilização das pessoas", como nos diz Pepetela. "Uma peça para aquele momento apenas."[2] *A Corda* serve principalmente como um veículo para divulgar o credo político de MPLA e desacreditar os oponentes políticos, já que o autor usa como as personagens centrais da peça as figuras dos verdadeiros líderes políticos da oposição de MPLA na década de setenta. Claro que Pepetela, como o partidiário de MPLA e o adepto do socialismo, procura divulgar entre a sociedade angolana as soluções e as vias de desenvolvimento propostas por este partido. A peça, porém, não se limita à propaganda. Em foco de análise encontram-se também as questões mais graves e mais ardentes da sociedade angolana, como o tribalismo, o racismo, a corrupção interna, as desigualdades sociais. Os problemas que continuam a perturbar Angola até hoje.

A peça é organizada em volta do tema dum jogo da corda. As personagens são divididas em duas equipas de cinco elementos. A sua tarefa principal é puxar a corda para os dois lados opostos até que o lenço atinja a tabuleta 3 de um lado. O grande prémio é Angola com o seu povo e as suas riquezas. Como se trata do jogo da equipa, a cooperação harmoniosa, a solidariedade e o esforço colectivo são factores essenciais para a vitória.

A primeira equipa, chamada de "equipa imperialista", é composta por cinco elementos: Americano, silencioso Holden (o líder da FNLA), traiçoeiro Savimbi (o líder da UNITA), camaleónico Chipenda (o antigo membro de MPLA, o fundador da Revolta de Leste, a partir de 1974 o membro da FNLA) e Racista sul-africano. Todos eles são somente interessados em maiores riquezas de Angola, quer dizer: o petróleo e diamantes. Para ganhar o jogo usam-se de corrupção, mentiras, instigação, traição. Quando se apercebem que não têm nenhumas chances de vitória contra o povo unido, actuam de forma maquiavélica tentando produzir discórdia entre os populares, baseando sobre os preconceitos e ressentimentos raciais e étnicos.

---

[1] Citado em João Carneiro, "Pepetela. A Revolta da Casa dos Ídolos", em: *COLÓQUIO/Letras*, nº 70, Novembro 1982, p.98.

[2] Entrevista com Pepetela em Michel Laban, *Angola. Encontro com Escritores*, Vol. II, Fundação Eng. António de Almeida: Porto, sem data, p. 772-797.

A segunda equipa, denominada como "equipa revolucionária", é composta por cinco combatentes fardados unidos por um nome comum de Povo Angolano. Entre eles distinguem-se um Kimbunudu, um Umbundu, um Tchokuê, um Mestiço e um Branco. Os membros da equipa revolucionaria acreditam na vitória do povo angolano, unidos pelo grito de guerra de MPLA: "A Vitória é Certa!"[3]. Porém, os problemas essenciais que têm de enfrentar são o racismo e o tribalismo, que lhes dificultam o processo de formação de uma consciência nacional unitária.

Pepetela em *A Corda* recorre à concepção brechtiana do teatro épico. O efeito da alienação é atingido através da colocação das pessoas reais numa situação absurda e pouco provável, o que faz com que a mensagem seja mais clara. O papel do público desde logo define-se como o de testemunha, a quem cabe analizar os acontecimentos e ponderar sobre as questões levantadas no palco. O dito encargo é anunciado já no primeiro acto por um narrador-personagem Likishi:

> LIKISHI: Abram os olhos, abram os ouvidos, deixem de respirar. A vossa vida está em jogo, a nossa vida depende deste combate. Quem irá ganhar? (...) Esperem um pouco, tremam, mas sobretudo, e isso é o mais importante, não deixem de pensar. Que nem um segundo a vossa cabeça pare de pensar.

O apelo aos espectadores à reflexão incessante recorre em quase todas as cenas[4], o que faz com que este "convite ao pensar"[5] ganhe um significado especial, uma dimensão simbólica. Trata-se de despertar a conciência política e nacional do público, de estimular as massas para repensarem o conceito da angolanidade, de unir a nação angolana que ganhou a independência política há pouco e ainda não se sabe organizar bem.

Quem assume o papel de consciencializar o público é o narrador-personagem, Likishi, que nunca revela o seu nome particular. A palavra *likishi* é um nome geral, fortemente ligado com os rituais africanos, que significa simplesmente um bailarino tradicional tchokuê, em outras regiões conhecido como *xinganji*. O que é realmente importante é a função do bailarino que "dançando, conta as histórias do Povo, é o seu crítico e juíz"[6]. Além disso, *likishi* tem um papel importante nos ritos de iniciação dos jovens, já que a sua missão é ensinar aos jovens os adequados códigos de conducta na vida adulta, ou seja, criar simbolicamente os homens adultos, os novos membros da comunidade étnica.

Por conseguinte, podemos assumir que o narrador-personagem na peça, Likishi, representa a voz de tradição. A sua missão principal é a iniciação da recém-nascida nação angolana para a vida independente e autónoma. O seu objectivo é estimular os populares para tirarem as suas próprias conclusões e tomarem as decisões independentes. E mesmo que no jogo da corda represente o papel do arbitro, ele não é imparcial. Coloca-se ao lado da equipa revolucionária, reforçando os representantes do povo angolano nos momentos de crise. A sua mensagem final é que o povo angolano é como uma corda em que os fios distintos se entrelaçam para formarem uma entidade sólida e forte, ou seja, o povo angolano é um povo mestiço em que os membros de etnias e raças diferentes têm que coexistir pacificamente e colaborar solidariamente para construirem uma nação forte e realmente autónoma.

A *Revolta da Casa dos Ídolos* de Pepetela é a peça histórica que recupera um levantamento popular de 1514 ocorrido no antigo Reino do Congo. A revolta, chefiada historicamente por um mani, D. Jorge Muxuebata, foi um protesto contra a apreensão de objetos de culto animista por padres portugueses e foi imediatamente sufocada. Para Pepetela esse facto histórico tornou-se apenas um pretexto para inventar a sua própria versão dos acontecimentos que lhe servissem de base para discutir problemas de sociedade angolana contemporânea.

A peça começa com o prólogo em que dois apresentadores convidam o público para ver o drama de matriz histórico. Ao mesmo tempo informam que não é a verdade histórica que importa, mas as conclusões que se pode tirar sendo um observador crítico e atento. Assim, fica claro que o afastamento temporal dos acontecimentos apresentados no palco serve para os fins didácticos, o que nos remete directamente para o teatro épico de Bertolt Brecht.

Na peça podemos distinguir três grupos de personagens diferentes: os populares africanos, os aristocratas africanos e os portugueses. Os populares podem ser em seguida classificados como os dominados, enquanto os portugueses e os aristocratas africanos como os dominadores. Além disso, na peça deparamos com a oposição entre a tradição (Nimi, Mani-Vunda) e a renovação (Nanga, Masala), bem como entre o cristianismo (o crucifixo) e as crenças africanas (os amuletos).

A tradição é na peça simbolizada por um velho ferreiro, Nimi. Ele assume o papel do *griot*, do contador de histórias fundamentais para a permanência de um povo. A sua relação com a tradição é adicionalmente reforçada pela escolha do nome a da profissão que o associam com o primeiro rei do Congo, Nimi-a-Lukeni. Vale a pena sublinhar que os conhecimentos de forjar ferro nos tempos primordiais da existência do Reino do Congo eram consideradas como sagrados, já que ferreiros tinham o poder de dar ao povo os utensílios agrícolas e as armas. O primeiro rei-ferreiro, Nimi-a-Lukeni, ficou na lembrança do povo como o forjador do Estado e da nação do Congo. O velho ferreiro Nimi define-se como um tradicionalista para quem o ponto de

---

[3] Pepetela, *A Corda*, Lavra & Oficina: Luanda 1980, p.13.

[4] A peça compõe-se de um acto e doze cenas.

[5] Iris Maria da Costa Amâncio, "«A Corda»: um convite ao pensar" in *Portanto... Pepetela*, org. Rita Chaves, Tania Macedo, Edicoes Cha de Caxinde: Luanda 2002, p.281.

[6] Peptela, *A Corda*, Lavra & Oficina: Luanda 1980, p.8.

referência é sempre o passado "pré-português". Acredita nos espíritos dos antepassados e nos poderes sobrenaturais do rei e dos manis. O que não aceita na situação lhe presente é o desrespeito às tradições e crenças antigas. Por isso, posiciona-se contra o rei que, para ganhar o trono, converteu-se para a nova fé e praticamente "vendeu" o seu povo, admitindo que os portugueses impusessem o cristianismo contra a vontade popular.

A tradição é também representada por Mani-Vunda, um sacerdote supremo do Reino do Congo, antigo chefe religioso, que antes da invasão portuguesa tinha um papel essential no funcionamento institucional do reino, já que a entronização de qualquer rei exigia o reconhecimento de Mani-Vunda para a sua legitimidade. Com o novo rei cristão, D. Afonso I, que ganhou o trono graças ao apoio militar dos portugueses, "com a cruz na mão", Mani-Vunda perdeu a sua posição privilegiada. Ademais, como tinha apoiado o outro candidato ao trono do que D. Afonso I, ficou castigado com um encargo indigno do chefe religioso dum país, a tarefa de varrer a igreja. Mani-Vunda não aceita a presente situação política e religiosa, nem a crescente dominação portuguesa. Ele visa o reestabelecimento da velha ordem institucional do Reino do Congo, isto é dum sistema feudal dominado por manis, bem como a expulsão dos portugueses. Pretende canalizar o descontentamento popular de tal maneira para que o povo se levante contra o rei e que o abale. O discurso tradicional em boca do Mani-Vunda exemplifica de forma bem clara as maquinações dos poderosos, que se aproveitam das crenças e tradições populares para manter uma ordem injusta.

A nova geração dos africanos tem os seus dois representantes mais prominentes em Nanga e Masala. Nanga é o sobrinho do Nimi, o seu aluno e herdeiro. Ele é um idealista incorruptível que não tem medo de pensar. Ao longo da peça evolui e pouco a pouco ganha a consciência política e social. Afinal, fica consciente do facto que o mundo se transforma incessamente e por isso as sociedades e as tradições também têm que evoluir. Nanga opõe-se ao presente sistema político e à dominação dos brancos, mas ao contrário do velho ferreiro, não quer a restituição do tradicional sistema feudal, em que *manis* eram a câmada social privilegiada. Na sua opinião, os valores mais importantes para o bom funcionamento dum país são a igualdade entre homens e a liberdade da escolha. Nanga posiciona-se também contra o tráfico dos escravos, mesmo que estes pertençam aos outros povos tradicionalmente considerados "gente inferior"[7]. A única possibilidade da mudança vê na luta armária contra os opressores, sob a condição que o povo se levante unido e solidário. Por isso, critica todos estes que apesar do seu descontetamento com a situação política no país, permanecem inertos e passivos.

Masala, por sua vez, pertence a câmada social mais elevada, já que é o sobrinho do Mani-Soyo. No entanto, os seus ideais são muito parecidos com a mundividência do Nanga. Ele defende a igualdade, liberdade e fraternidade dos homens. Opõe-se fortemente à dominação dos manis, porque acusa-lhes do egoismo e indiferença perante o povo. Na sua opinião, os manis nunca estão com o povo, nem se preocupam com o bem-estar da sociedade. O que realmente determina as acções deles são as questões económicas, aspirações governamentais e benefícios individuais.

O descontentamento com os governos do D. Afonso I é comum a aristocratas e populares, mas as causas e os objetivos da revolta são extremamente diferentes. Os poderosos querem somente substituir o rei e manter os seus privilégios. Nanga e Masala reclamam o fim dos tributos elevados e do tráfico dos escravos. Assim sendo, a aliança é impossível. Para desanimar e intimidar o povo seguem-se perseguições, aprisionamentos, assassínios. Os líderes populares ficam eliminados do palco político – Nanga morre assassinado, Masala fica preso e novamente escravizado. Quem ganha afinal são os portugueses, que por causa dos ressentimentos e brigas internos dos africanos facilmente sufocam a revolta. No entanto, a peça acaba com a visão acordada da Kuntuala, cujo nome significa em português "Futuro". Kuntuala prevê muitos séculos de escravidão, miséria, ignorância e sofrimento para o seu país natal, mas também oferece a esperança do futuro melhor, independente, simbolizado pela luz de Nanga.

A peça tem o carácter anti-colonialista, mas como foi escrita em 1979, já em Angola livre e independente, não é possível dizermos que é um apelo à luta contra o opressor europeu. É, mais uma vez, um apelo aos angolanos à unidade, solidariedade e sobretudo igualdade, bem como o protesto contra a guerra civil e o fratricídio do pós-independência.

Além disso, como afirma Pires Laranjeira, é uma crítica velada dos acontecimentos sangrentos de 27 de Maio de 1977, nomeadamente das perseguições depois da suposta tentativa do golpe de Estado do Nito Alves. Assim sendo, Nanga e Masala parecem simbolizar a fracção trotskista de MPLA, enquanto Mani Vunda e D. Jorge Muxuebata os membros do governo de MPLA que tomaram a decisão sobre o sufocamento violento da suposta revolta dentro do partido, com uma série de detenções, aprisionamentos e execuções.

Pepetela escreveu apenas duas peças teatrais, uma em 1976 e outra em 1979. No entanto, a leitura destes textos permite-nos traçar o percurso ideológico do autor. Logo depois da independência, Pepetela entrou no governo angolano com muitas esperanças, acreditando que no país finalmente livre e independente da dominação estrangeira, será restituído paz. Em *A Corda* claramente indica que o caminho único para a formação da nação angolana é a convivência harmoniosa sem racismo, tribalismo, corrupção. No entanto, já em *A Revolta da Casa dos Ídolos*, o leitor sente a desilusão do autor com o sistema que não tinha cumprido a sua missão de unir todo o povo angolano. É uma crítica forte dos governantes, que quando ao poder, esquecem-se facilmente das sua promessas e ideais dos tempos da luta, promovendo os privilégios para os membros do governo e corrupção

[7] Pepetela, *Corda*, Lavra & Oficina: Luanda 1980, p.22.

interna. Portanto, Pepetela não se dá completamente por vencido e acredita que um dia a situação no país mudará e que "a luz de Nanga brilhará como um Sol por esta terra toda."[8]

Bibliografia

Amâncio, Iris Maria da Costa, "«A Corda»: um convite ao pensar" in *Portanto... Pepetela*, org. Rita Chaves, Tania Macedo, Edicoes Cha de Caxinde: Luanda 2002.
Carneiro, João, "Pepetela. A Revolta da Casa dos Ídolos", em: *COLÓQUIO/Letras*, nº 70, Novembro 1982.
Laban, Michel, *Angola. Encontro com Escritores*, Vol. II, Fundação Eng. António de Almeida: Porto, sem data.
Laranjeira, Pires, "O Reino do Kongo e «A Revolta da Casa dos Ídolos», de Pepetela", em *Finisterra*, 18-19 (1995), Lisboa, Fundação José Fontana p.173-185.
Pepetela, *A Revolta da Casa dos Ídolos*, Edições 70: Lisboa 1980.
Pepetela, *Corda*, Lavra & Oficina: Luanda 1980.

[8] Pepetela, *A Revolta da Casa dos Ídolos*, Edições 70: Lisboa 1980, p. 157.

O Discurso Colonial e a Construção do Mito da "Especifidade" Caboverdiana[1]

Víctor Barros
Bolseiro da Fundação Calouste Gulbenkian no Programa de Doutoramento em Altos Estudos Contemporâneos na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e investigador do CEIS 20 (Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX da Universidade de Coimbra)
v-barros@hotmail.com

Resumo: Com o presente título pretendemos problematizar a forma como o discurso de pendor colonial penetra e se instala em Cabo Verde, durante a primeira metade do século XX, a ponto de ser internamente apropriado e reproduzido, tanto como fundamento da própria obra colonizadora da metrópole (Portugal), como também para justificar culturalmente o arquipélago como uma espécie de apêndice (um prolongamento) de Portugal. Procuraremos também demonstrar a forma como determinadas imagens veiculadas nos meios coloniais da metrópole foram significativas e determinantes na posterior formatação de algumas representações também postas em realce no Cabo Verde colonial dos anos 30 e 60 do século XX. Daí, incidiremos na tentativa analítica de desmontar uma das vertentes daquilo que propomos denominar de mito da "especificidade" caboverdiana no contexto da colonização portuguesa.
Palavras-chave: Especificidade, Colonialismo, Propaganda, Reminiscências coloniais.

Considerações iniciais

O colonialismo afirma-se como um sistema e uma modalidade de produção e reprodução das relações de poder em contexto de dominação ao mesmo tempo que, no decurso da história, ele também se revela, de forma inesperada, como um sistema de produção diferenciada de identidades e de reprodução de identidades diferenciadas. Se é verdade que, através das suas estruturas ideológicas, o colonialismo se esforça incansavelmente para tentar "civilizar" e uniformizar o seu mundo colonial, também não é menos verdade que nesta sua tarefa de dominação se instalam, tanto no interior como no exterior deste mundo, as mais diversas representações sobre as periferias coloniais. Por isso, o mundo colonial é produzido a partir de um discurso que cria as suas próprias figurações à medida que esse mesmo discurso se desenvolve e se instala como ideologia ao serviço de uma estratégia que busca cumprir as funcionalidades políticas, económicas, sociais, culturais e doutrinárias do próprio colonialismo: legitimar a sua dominação. Também não podemos esquecer que a construção e a representação do imaginário colonial, como parte integrante de um todo, constituía um mecanismo através do qual se pretendia materializar a metáfora do império enquanto totalidade geográfica, e firmar o centro imperial como centro hegemónico de um mundo disperso na desterritorialidade das suas periferias coloniais, mas unido nos diversos dispositivos que compõem a complexa estrutura de dominação colonialista. Tudo isto para assegurar que o mundo colonial é tanto uma construção externa, através da apropriação dos limites e dos espaços exteriores às linhas de delimitação da metrópole e da imposição das diferentes lógicas que regulam as relações de poder em contexto de dominação, como é também uma construção interna, na mediada em que as colónias são igualmente reproduzidas no imaginário metropolitano sob as mais variadas reproduções discursivas exercitadas pela propaganda colonial. Mesmo estando fundado sobre uma suposta ideia de que as glórias históricas do passado português lhe dão, por si sós, o direito de continuar a pretender reproduzir Portugal em todas as latitudes do seu império, em termos reais, a construção dessas identidades não deixava de pôr em destaque o estabelecimento das linhas delimitadoras existentes entre a metrópole e as colónias e, inclusive, no interior de cada colónia. Aliás, não podemos esquecer que, tal como sublinhou Frantz Fanon, o mundo colonial é um muno cortado em dois[2].

Ao estabelecer as linhas divisórias entre a metrópole (enquanto centro imperial de onde são emanadas as normas da regulação colonial) e as colónias (enquanto espaços físicos e extensões simbólicas do poder imperial), o colonialismo impõe-se, por vezes, discursivamente como uma tentativa de homogeneizar os domínios coloniais, principalmente quando o domínio/ocupação são ideologicamente insuflados por retóricas salvíficas da propagação da luz da "civilização" nos escuros da "barbárie" que inundam o primitivismo das sociedades dos espaços coloniais africanos. Com isto queremos dizer que o colonialismo, ao discursar sobre as colónias, apresenta-as como uma totalidade homogénea, uma espécie de unidade orgânica imaginada que consubstancia a noção da grandeza do império. Nesta mesma sequência, o discurso colonial se encarrega de reproduzir determinadas imagens sobre as colónias que o próprio sistema imprime tanto fora como dentro do mundo colonial; imagens essas que acabam por constituir-se numa espécie de figuras de alteridade que são divulgadas nos meios coloniais da metrópole, na lógica das várias tentativas propensas à construção de uma mentalidade colonial na metrópole, através das mais variadas exercitações propagandísticas tendentes a despertar o sentimento nacional dos metropolitanos em relação à valorização

[1] O presente título constitui um pequeno ensaio de um texto em conclusão que, oportunamente, daremos a conhecer numa versão mais alargada, corrigida e actualizada, com os mais variados detalhes temáticas e bibliográficos. A realização deste trabalho conta com o apoio da Fundação Calouste Gulbenkian.
[2] Cf. Fanon, Frantz. (2002). *Les damnés de la terre*. Paris: Éditions La Découverte, p.41.

do significado glorioso que representava a posse das colónias e a imperiosa missão transcendental que Portugal encarnava no cumprimento de uma parte da sua história.

Estas considerações propedêuticas servem de suporte para pormos em destaque a nossa pretensão analítica de problematizar a forma como o discurso de pendor colonial penetra e se instala em Cabo Verde, durante a primeira metade do século XX, chegando a ser internamente apropriado naquela colónia e, a partir de determinados pontos de vista, foi reproduzido tanto como fundamento da própria obra colonizadora da metrópole como também para justificar culturalmente o arquipélago como uma espécie de Portugal insular e atlântico. Importa ainda salientar que determinadas imagens veiculadas nos meios coloniais da metrópole foram significativas e determinantes na posterior formatação de algumas representações também postas em realce no Cabo Verde colonial dos anos 30 e 60 do século XX. Outro ponto da nossa análise centrar-se-á na tentativa de problematização daquilo que pretendemos denominar de mito da "especificidade" caboverdiana no contexto da colonização portuguesa. Estes dois pontos são de extrema importância para percebermos duas questões fundamentais: a primeira, prende-se com a própria construção da imagem colonial de Cabo Verde; a segunda, corolário da primeira, prende-se tanto com a problemática da permanência de alguns resíduos coloniais ainda presentes na construção da imagem contemporânea deste arquipélago através das várias reminiscências coloniais que ainda oscilam discursivamente a sua representação numa dúbia pertença estilhaçada entre dois mundos (África e Europa). Estas perspectivas não só atestam a força das reminiscências do passado colonial ainda impregnadas na elaboração da imagem actual do arquipélago, como também confirma a nossa miopia em relação à forma como ainda hoje lidamos com as nossas referências de aproximação ou de distanciamento em relação à Europa ou à África. Portanto, se é verdade que a partir do discurso colonial devemos ter em atenção a importância de algumas das representações sobre o arquipélago, também não é menos verdade que, numa dimensão mais crítica, este mesmo discurso, está na base da produção e da propagação de uma das, ou talvez, da mais profunda ideia colonial contemporânea sobre Cabo Verde: o mito da sua "especificidade".

1. O mito da especificidade caboverdiana

"Cabo Verde é um caso à parte, um caso especial no contexto da colonização portuguesa". Esta é a ideia mais comum e, talvez, uma das afirmações mais ventiladas quando se pretende referir tanto ao Cabo Verde colonial como também ao Cabo Verde actual. Contudo, este enunciado transporta duas vertentes, sendo uma real e verdadeira e a outra mitificada; uma como realidade histórica e a outra como uma construção colonial. Sendo assim, propomos então abordar, sob dois ângulos de análise, a ideia da especificidade caboverdiana no contexto da colonização portuguesa, tendo como arco temporal de referência o dealbar do Estado Novo salazarista e 1960, tendo por referência as imagens sobre o arquipélago que, inicialmente são produzidas na metrópole, mas posteriormente apropriadas e desenvolvidas em Cabo Verde.

Ao pretendermos analisar, a partir do discurso colonial, a suposta especificidade de Cabo Verde não estamos a querer pô-la em causa ou muito menos refutá-la mas, tão somente, contextualizá-la entre aquilo que constitui a realidade histórica e aquilo que se situa no mero âmbito das representações e das imagens construídas e patenteadas pelo discurso colonial. Sendo assim, temos que ter em consideração dois aspectos fundamentais: o primeiro, relaciona-se com o facto de a especificidade caboverdiana constituir uma realidade material ou um facto explicável que se inscreve na historicidade da sua formação, marcado tanto pelas circunstâncias em que ocorreram a sua ocupação e o seu povoamento, como também pela composição da sua sociedade e pela inserção de estruturas e dispositivos de poder que o sistema colonial introduziu no arquipélago como estratégia para fazer funcionar os mecanismos de dominação, durante os tempos da sua superintendência. Neste sentido, a noção da especificidade que caracteriza a comunidade do arquipélago é válida e inteligível no contexto da historicidade e de todo o processo histórico e material que determinou a própria formação da sociedade caboverdiana; isto é, especificidade enquanto noção intrínseca associada a uma realidade produzida por um processo e por uma dinâmica histórica própria. O segundo aspecto fundamental a considerar prende-se com o facto de a ideia de especificidade transportar consigo uma carga alegórica e colonial, principalmente, quando ela vem profundamente ancorada nas imagens coloniais de um arquipélago que outrora foi imaginado como prolongamento de Portugal, um apêndice da metrópole colonizadora, uma província como as demais do Portugal continental; prova real da extensão de Portugal e das adaptações que a identidade lusa ganhava nos domínios tropicais.

Insistiremos nesta segunda vertente da ideia de especificidade por reconhecer que ela está também subjacente a um tipo de linguagem colonial que a produziu e a divulgou tanto na metrópole como também nas colónias. Um tipo de linguagem que define Cabo Verde como uma prova da riqueza do domínio português, a ponto de ser susceptível a importância que a sua população podia assumir na "alma colectiva" e na "civilização portuguesa". Esta constitui uma das razões pela qual se pretendia, em termos de representação, apregoar um relativo distanciamento de Cabo Verde em relação às restantes colónias portuguesas de África (Angola, Moçambique, Guiné, São Tomé), como se todas elas estivessem determinadas a seguir um curso histórico único, recusando assim a existência de uma historicidade própria e intrínseca ao processo histórico colonial em cada um destes espaços. Por exemplo, esta asserção está bem patente na forma como José Osório de Oliveira, em 1928 (mesmo reconhecendo o que lhe parecia ser "paradoxo" e "absurdo"), proferiu de forma pública e categórica "que há uma colónia que não o devia ser ou que, pelo

menos, não pode, moralmente, ser considerada como tal"[3]: Cabo Verde. Mais do que o simples exercício de revelar Cabo Verde nos meios coloniais metropolitanos, estava também subjacente a pretensão política e colonial de tentar revelar, de forma pública, uma ideia que se pretendia expor para ser reconhecida como verdade: a verdade de que existia em Cabo Verde uma população portuguesa, absolutamente portuguesa, e tão portuguesa como a das ilhas adjacentes, para não dizer como a do continente[4].

A simples ideia de que Cabo Verde constituía um "campo estreito" para actividades coloniais, de só despertar a metrópole com notícias das secas que faziam gritar os esfomeados, e de não se fazer tanto notar no meio da discussão dos problemas coloniais suscitados sobre a Guiné, Angola, Moçambique e São Tomé, não invalidaria a sua importância para ser reconhecida como "ilhas de raça" ou de "civilização portuguesa". Esta imagem é bem elucidativa da forma como, em parte, a noção de especificidade, ancorada no discurso colonial, desloca subtilmente a pertença do arquipélago para uma espécie de enquadramento que o distancia (em termos de importância económica) dos demais espaços coloniais, mas aproximando-o à metrópole em termos de modelo; uma aproximação tributária das ideias daquilo que a representação colonial concebia como "civilização" resultante da acção colonizadora de Portugal. Esta proposição corrobora e valida outras imagens do arquipélago sustentadas por Osório de Oliveira sobre a identificação dos caboverdianos com a metrópole, explícitas naquilo que ele considera ser "um amor por Portugal em nada inferior" ao que sentiam os portugueses da metrópole[5]. Independentemente das possibilidades autênticas ou falsas sobre a existência real deste tipo de "patriotismo" dos cabovedianos transfigurado no "amor por Portugal", referido por Osório de Oliveira, importa ter sempre presente que as suas ideias procuravam cumprir as intencionalidades políticas de construção, formatação e divulgação de uma imagem de Cabo Verde nos meios coloniais da metrópole; ou seja, revelar Cabo Verde aos metropolitanos. Contudo, a grande demarcação da imagem de Cabo Verde do contexto de dominação preenchido pelas demais colónias portuguesas vem também fortemente ancorada na suposta ideia de que esses "filhos da África" que foram transladados para o arquipélago, para além de se terem cruzado com os colonos portugueses, adquiriram os hábitos europeus e adaptaram-se à civilização de forma que, da "primitiva origem conservam apenas, uns mais outros menos, a cor"[6]. Por isso, se a concepção de uma aparente "mentalidade civilizada" (para o caso brasileiro) reflectia o "orgulho" e o "prestígio do carácter português", também não era menos verdade que Cabo Verde constituía em África, a "sentinela do portuguesismo"[7].

Assim, estava em processo de construção mais uma representação do Cabo Verde colonial que, para além de tentar firmar a sua especificidade, não poupava a investida de afastamento imaginário da sua apresentação e representação como colónia. Por outro lado, a ideia de especificidade, em parte, ultrapassa a simples representação do arquipélago como uma espécie de Portugal insular para também considerar que os caboverdianos deviam ser vistos e considerados portugueses. Por exemplo, Osório de Oliveira, para além de discordar da ideia de que só os da metrópole tinham o direito de serem considerados portugueses, também foi peremptório em afirmar que não poupava "palavras amargas de censura" em relação àqueles que julgavam que os caboverdianos, pelo facto de serem da África, deviam ser tratados como os indígenas das outras colónias[8]. Por outras palavras, esta aparente tentativa de demarcação de Cabo Verde das outras colónias era compensado tanto pelo discurso de justificação da aproximação "civilizacional" à metrópole como também da sua semelhança com o Brasil: daí a ilusão de Cabo Verde não ser propriamente África como se o mundo africano constituísse um mundo homogéneo.

Não podemos esquecer que o mito da "especificidade" é também, em parte, suportado pelas retóricas justificativas da mestiçagem que, sem relativizar os contextos coloniais em que cada uma das experiências se inscreve, aproxima Cabo Verde e Brasil como casos idênticos que podem ser englobados como um todo. Paradoxalmente, aqui, o que sobressai não é a particularidade ou a especificidade de cada uma das realidades históricas mas sim uma apologética exaltação da teleologia histórica de Portugal, na demonstração da sua messiânica capacidade colonizadora; isto é, independentemente dos contornos específicos que o devir histórico colonial ganhou em cada um destes espaços, insistiu-se muito no mito da paridade de Cabo Verde com o Brasil, a ponto de se considerar que, em relação aos resultados da acção colonial portuguesa, estes dois mundos culturais apenas se diferenciavam em termos de escala: a partir destas imagens ergue-se também o mito de Cabo Verde como um pequeno Brasil e dos caboverdianos como irmãos dos brasileiros, como demonstraremos noutra parte deste trabalho. Por referência à sua acção colonizadora, Portugal era tomado como modelo de "civilização" e, subsequentemente, Brasil e Cabo Verde foram considerados como os melhores exemplos de demonstração da sua capacidade colonizadora.

Se é verdade que o processo de mestiçagem produzido no arquipélago foi diferente do das outras colónias portuguesas de África, também não deixa de ser verdade que esta diferenciação foi parcialmente mobilizada para a construção de uma imagem mítica de "especificidade" de Cabo Verde no quadro desse mesmo mundo colonial. Numa dimensão mais crítica não podemos deixar de acrescentar que a noção de "especificidade" aplicada somente a Cabo Verde, como instrumento explicativo da demarcação da sua história colonial dos demais espaços africanos que estiveram sob a dominação portuguesa, esvazia o próprio

[3] Oliveira, José Osório de. (1928). As Ilhas Adjacentes de Cabo Verde I. *Seara Nova*, nº.123, Ano VII, 28 de Junho, p.53.
[4] Cf. *Ibidem*, p.54.
[5] Cf. Oliveira, José Osório de. (1928). As Ilhas Adjacentes de Cabo Verde II. *Seara Nova*, nº.124, Ano VII, 12 de Julho, p.71.
[6] *Ibidem*, p.71.
[7] *Ibidem*, p.71.
[8] Cf. *Ibidem*.

conceito em si, uma vez que fica obliterada tanto a possibilidade da sua aplicação para a realidade das demais colónias como também invalida a possibilidade do reconhecimento da própria noção de "especificidade" como estando intrinsecamente ligada à natureza de qualquer comunidade cultural e histórica. Com isto queremos dizer que Cabo Verde é "especial" assim como Angola, Moçambique, Guiné e São Tomé e Príncipe também são "especiais" dentro do contexto e das dinâmicas coloniais que moldaram as configurações históricas de cada um destes espaços.

Portanto, fora da noção de "especificidade" como explicitação da problemática da historicidade da sua formação social e cultural, a representação de Cabo Verde não como colónia mas como prolongamento de Portugal na sua versão atlântica e insular, não passa de um mito colonial construído a partir das representações difundidas tanto na metrópole como também nas colónias. Representações essas que, posteriormente, insuflaram no interior da própria colónia a retórica do regionalismo caboverdiano difundido, a partir da década de 1930, a partir de alguns ensaios dados à estampa na revista *Claridade*, assim como através de outros textos construtores das diversas figurações e elaborações imaginárias de um Cabo Verde especial em tempos de colonização.

2. A construção hermenêutica do mito da especificidade

Nos inícios da década de 1930 a ideia de especificidade de Cabo Verde começa a ganhar outras dimensões analíticas no interior deste pequeno espaço insular colonizado por Portugal. Tudo indica que algumas representações de Cabo Verde, que estavam a ser propaladas nos meios coloniais portugueses nas vésperas do Estado Novo, foram bem acolhidas no arquipélago por uma elite letrada que, sem demoras, se deu também ao trabalho de reproduzi-las e mobilizá-las em torno dos fundamentos políticos, sociais, culturais e identitários que podiam ajudar a definir o "lugar" de Cabo Verde no contexto do mundo colonial português[9]. Entenda-se aqui a noção de "lugar" não como espaço físico mas sim como acepção simbólica representativa do suposto nível de aproximação ou distanciamento daquilo que se considerava ser o grau da "civilização", isto é, a maior ou menor predominância do legado cultural da metrópole no arquipélago.

Dois factores são fundamentais para percebermos aquilo que nos propomos designar de construção hermenêutica do mito de especificidade do qual somos ainda, em parte, tributários e herdeiros: primeiro, a revista *Claridade* (surgida no arquipélago em 1936) que deu continuidade à sua elaboração e serviu, como um dos veículos principais de reprodução, de fundamentação e de propagação de determinadas representações sobre Cabo Verde; segundo, a adesão precoce e a paulatina apropriação (por parte de alguns intelectuais) em Cabo Verde das ideias matriciais de Gilberto Freyre lançadas, primeiramente, na *Casa Grande & Senzala*, em 1933, e, posteriormente, desenvolvidas e convertidas em usotropicalismo nos anos subsequentes. Com isto queremos dizer que, tanto a revista *Claridade* como também as ideias de Freyre, que viriam a ganhar contornos de corpo teórico, andaram de mãos dadas desde os seus primeiros momentos[10]. Embora a *Casa Grande & Senzala* tenha surgido, na sua primeira edição, em 1933 (neste primeiro momento as suas ideias foram acolhidas com algum receio pelos meios intelectuais portugueses)[11], em contrapartida, a revista *Claridade* revelou-se, desde o início, uma fiel seguidora dos postulados do sociólogo brasileiro, principalmente na explicitação teórica dos textos de carácter ensaístico de pendor mais sociológico, etnográfico e antropológico sobre a realidade social e cultural do arquipélago.

Se anteriormente ficou manifesto que alguns discursos sobre o Cabo Verde colonial já procuravam apregoar a imagem da sua especificidade, estribados na representação do arquipélago como uma versão da metrópole, embora com características insulares, porém, é sobretudo a partir dos primeiros anos da década de 1930 que algumas destas representações se instalam internamente nos discursos de alguns intelectuais das ilhas que os desenvolvem nalguns dos seus ensaios publicados na *Claridade*. Por isso, a partir de 1936, assiste-se a um novo desenrolar de uma construção teoricamente fundamentada sobre algumas figurações do arquipélago dentro do mundo colonial português; ou seja, este novo desenrolar caracteriza-se, fundamentalmente, por um constante trabalho de justificação de determinadas representações sobre o arquipélago, com base na apropriação teórica e no manuseamento hermenêutico que alguns ensaios da *Claridade* fazem de alguns dos enunciados que estavam a ser desenvolvidos por Gilberto Freyre: daí o processo de construção hermenêutica do mito de especificidade.

Quando falamos da construção hermenêutica do mito da especificidade caboverdiana não pretendemos recusar a possibilidade de alguns elementos que a caracterizam não terem sido salientados, para além da simples tentativa de construção de uma imagem de Cabo Verde durante o Estado Novo. Pretendemos sim destacar, fundamentalmente, o jogo discursivo posto ao serviço do trabalho de busca de comprovação de certas representações sobre o arquipélago, tomadas já como adquiridas mas insufladas por um corpo teórico que lhe serviu de bálsamo. Assim, a partir de 1936, a revista *Claridade* revela-se como um apologético instrumento ao serviço da reprodução e, sobretudo, da formatação daquilo que é a imagem contemporânea de Cabo

---

[9] Barros, Víctor. (2008). As "sombras" da *Claridade*: Entre o discurso de integração regional e a retórica nacionalista. In L. R. Torgal, F. T. Pimenta e J. S. Sousa (Coord.), *Comunidades Imaginadas: Nações e Nacionalismos em África*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp.193-217.

[10] Cf. *Ibidem*.

[11] Cf. Castelo, Cláudia. (1998). *«O Modo Português de Estar no Mundo»: O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento.

Verde. Tal como já referimos, não podemos negar a força que as primeiras ideias versadas na *Casa Grande & Senzala* tiveram no trabalho de formatação das representações do arquipélago postas em destaque a partir da década de 1930; essas influências ficaram manifestas a ponto de o primeiro número da *Claridade* (Março de 1936) ser bem elucidativo deste facto.

Por exemplo, num ensaio escrito por João Lopes onde tenta explicar a fisionomia cultural do arquipélago, ele considera pertinente fazer recorrência ao paradigma dos ensaístas brasileiros (tendo em conta a insuficiência de materiais de estudo que permitam refazer a história económica e social das ilhas) e preencher as lacunas com ilações tiradas da situação actual e subsidiariamente dos estudos levados a efeito no Brasil, para a explicação do fenómeno brasileiro, em cuja integração também actuaram os dois factores capitais da formação de Cabo Verde: o europeu e o afro-negro[12]. Por esta razão, João Lopes é peremptório em apoiar-se no sociólogo brasileiro, para justificar a sua ideia de antagonismo e diferença dos dois grupos de ilhas do arquipélago, perante o processo de intepenetração cultural, sustentando que o processo de aculturação deve ser entendido em função daquilo que já foi exposto por Gilberto Freyre[13]. Outro exemplo da omnipresença dos enunciados da *Casa Grande e Senzala* está explícito na exaltação do modelo português de colonização face aos demais como o inglês, sobretudo, nas suas relações com os povos coloniais. Sobre esta questão, Freyre expõe na *Casa Grande e Senzala* que "na falta de sentimento ou de consciência da superioridade da raça, tão evidentes nos colonizadores ingleses, o colonizador do Brasil apoiou-se no critério da pureza da fé"[14]. Nesta mesma perspectiva, João Lopes também exalta o modelo português de colonização em contraposição com os "(…) colonizadores anglo-saxónicos que, sempre munidos da piedosa Bíblia protestante, asfixiaram moralmente o pobre negro em nome da grande Civilização, apertando-o nas tenazes da *colour line*, e não permitindo que ele se evadisse desse compartimento estanque"[15]. Por esta razão, não deixa de rematar que "o facto positivo é a criação em Cabo Verde de um ambiente de grande liberdade humana, nascida desse processus sui generis absolutamente portuguez…"[16]. Porém, para a experiência histórica de Cabo Verde, a exaltação do modelo português de colonização não ficou somente pelos textos de João Lopes; também Osório de Oliveira, na mesma linha de pensamento, não deixou de explicitar que "o alto nível mental dos caboverdeanos é, ha muito, uma das maiores provas da excelência da colonização portuguesa e da nossa capacidade civilizadora"[17].

Não restam dúvidas de que a representação discursiva de Cabo Verde como um processo *sui generis*, absolutamente português, insuflou o mito da sua especificidade, uma vez que se considerava que as ilhas do arquipélago, apesar de serem africanas, tinham alcançado determinados níveis de adaptação cultural que as distanciavam dos níveis de exotismo, e de mistério característico da África continental. A corroborar esta asserção está um dos textos de Manuel Lopes também publicado na *Claridade*, onde ele assevera sobre a vulgaridade com que se viam desembarcar naquelas ilhas africanas muitos estrangeiros sedentos de exotismo e imbuídos daquela curiosidade de quem estava a pisar terras de África e, por conseguinte, de mistério; entretanto, ao cabo de meia hora de cirandagem, tornam a embarcar desiludidos e azedos, porque nada de novo colheram, nenhum mistério desvendaram: não viram manipansos, não assistiram sequer a uma sessão de magia negra[18]. Também aqui fica claro que o discurso da especificidade caboverdiana é produzido em função dos limites de demarcação daquilo que se concebia como "civilização" ou "barbárie". Tudo isto porque a ideia de especificidade estava também a ser suportada tanto pelo discurso da quase inexistência do elemento não europeu na cultura das ilhas, como também pela ideia de que as reminiscências "selvagens" (entenda-se, as heranças culturais africanas) passaram por um processo de adaptação; isto é, as reminiscências "selvagens" da África foram liquefeitas e transfiguradas num processo de adaptação de motivos europeus. Por isso, subentende-se que, culturalmente, o arquipélago constituía o reflexo da força do predomínio que o elemento europeu se impôs na formação e constituição da comunidade cultural do arquipélago em detrimento do elemento africano. Por isso, o mito da especificidade vive um pouco desta ideia romântica que, sem recusar as heranças dos elementos africanos na constituição da sociedade e da cultura das ilhas, sobrevaloriza a imagem de Cabo Verde em relação a África, ao mesmo tempo que reelabora, automaticamente, a representação do arquipélago por referência à metrópole. É por esta razão que a construção imaginária de uma imagem do arquipélago distanciado da África era justificada com o argumento da chegada das ilhas, culturalmente, ao nível de adaptação e de aceitação da cultura europeia.

Não podemos esquecer que uma das particularidades do processo de reprodução de determinadas representações sobre Cabo Verde postas em destaque pela *Claridade*, consistia na identificação e utilização de certos elementos culturais específicos do arquipélago que podiam justificar a ideia da sua singularidade. Um dos exemplos desta apropriação está na valorização do pormenor linguístico, através da publicação de poemas em crioulo, logo nos primeiros números da revista. Convém salientar que a publicação do crioulo não constituía uma peremptória demarcação contestatária da diferença e do distanciamento da metrópole mas sim, segundo Baltasar Lopes, uma marcada demonstração da adaptação das heranças linguísticas da metrópole em Cabo

[12] Lopes, João. (1936). Apontamento. *Claridade*, nº.1, Março, p.9.
[13] *Ibidem*.
[14] Freyre, Gilberto. (2003). *Casa Grande e Senzala*. Lisboa: Edição «Livros do Brasil», p.197.
[15] Lopes, João, Art. cit. p.9.
[16] Ibidem.
[17] Oliveira, José Osório de. (1936). Palavras sôbre Cabo Verde para serem lidas no Brasil. *Claridade*, nº.2, Março, p.4.
[18] Lopes, Manuel. (1936). Tomada de Vista. *Claridade*, nº.1, Março, p.5.

Verde significando, deste modo, a aproximação da linguagem do arquipélago à da metrópole: "tendo chegado as ilhas, de um modo geral, à aceitação da cultura europeia, a linguagem se aproxime cada vez mais do português da Metrópole…"[19]; uma aproximação que, sem deixar de reconhecer a presença do elemento não europeu na vida histórica do dialecto do arquipélago, sublinha fortemente a ideia de a linguagem das ilhas constituir uma "experiência românica nos trópicos", levando Baltasar a considerar, por exemplo, que o caboverdiano é um tipo linguística e culturalmente definido, irmão do brasileiro[20].

Sob diversas formas se dá, ao longo da década de 1940, a apropriação de alguns elementos culturais para um enquadramento justificativo de que, no arquipélago, as heranças africanas tinham passado por um processo de adaptação de motivos europeus. Este facto, por exemplo, está documentado nos textos de Baltasar Lopes sobre o folclore poético da ilha de Santiago onde ele reconhece a origem africana do batuque o do finaçon, mas sem deixar de lhes atribuir um certo carácter de romanceiro, embora sem regularidade métrica. Baltasar vai mais longe ao considerar que não parecia descabido aventar a hipótese da sobrevivência de temas da poesia portuguesa continental (nos seus aspectos líricos e satíricos) no folclore poético de Santiago, assim como era de opinião que as cantigas da ilha do Fogo, em vários aspectos, evocavam irresistivelmente as cantigas de maldizer. Por isso, mesmo em jeito de interrogação, Baltasar deixou entender que estas manifestações culturais do arquipélago tinham sido fortemente subsidiadas pelo influxo da cultura poética reinol[21]. Sendo assim, torna-se evidente que estamos perante um discurso de sobrevalorização das heranças metropolitanas presentes nas manifestações culturais do arquipélago, através da sobrevivência dos aspectos poéticos, líricos e satíricos das cantigas ibéricas. Segundo Russel Hamilton, "não se admira que Baltasar Lopes diminua os elementos africanos a favor da hipótese de que a maior influência vem de formas poéticas ibéricas, como as cantigas de maldizer medievais"[22]. Mais do que diminuir os elementos africanos em benefício da maior influência das formas poéticas ibéricas, não podemos deixar de considerar que, em parte, as considerações de Baltasar podiam estar a pecar por falta de algum rigor condicionado, até então, pelas limitações do seu contacto mais directo, por exemplo, com o batuque. Aliás, esta limitação em relação a um conhecimento mais directo do batuque (pelo menos até à data da redacção e publicação do texto), é confirmado pelo próprio Baltasar que revela nunca ter assistido a um batuque e, da ilha de Santiago, conhecer apenas a capital (cidade da Praia), mas em rápida passagem, no acaso de uma escala, em viagem marítima, e de as informações que possui sobre o batuque terem sido recolhidas, durante anos, a partir de informadores que ele considera serem seguros[23].

Um aspecto também importante na construção de determinadas representações sobre o arquipélago prende-se com as formas de enunciação das heranças europeias metropolitanas e africanas que estiveram na base da sua formação social e cultural. Por um lado, já ficou evidente a sobrevalorização das heranças culturais da metrópole como marca da especificidade caboverdiana; por outro lado, a referência discursiva sobre estas heranças é também elucidativa de uma delimitação binária e hierarquizante: as vertentes que se consideravam ser metropolitanas, ganhavam designações apoteóticas como "influxo da cultura reinol", "experiência românica nos trópicos", "processus sui generis absolutamente portuguez", enquanto as referentes à África ganhavam conotações depreciativas como "reminiscência selvagem"[24] ou "sobrevivências da África negra" ou simplesmente "sobrevivências"[25]. Não restam dúvidas de que a marca distintiva destas modalidades discursivas se prende com o facto de se querer traduzir que eram as heranças metropolitanas que cunhavam a especificidade caboverdiana. Este facto valeu-lhes uma dimensão discursiva superior em comparação com as heranças africanas que, para além de serem categorizadas de "selvagens", não passavam já de meras "reminiscências", de memórias ou lembranças ténues de algo cujas origens mal se vislumbravam; neste caso, pressupunha-se que, fora da adaptação e da aceitação a que tinha chegado o arquipélago, as "reminiscências selvagens" tinham ficado para trás, permanecido numa África selvagem, pitoresca e distante, da qual se considerava que o arquipélago se tinha culturalmente distanciado.

Feitas estas considerações, não parece descabido afirmar que, por referência à suposta percepção da chegada das ilhas ao nível de aceitação da cultura europeia, parecia de todo legítimo construir e sustentar a ideia da especificidade do arquipélago. Neste caso não seria uma especificidade resultante da sua intrínseca singularidade (transversal a todas as sociedades humanas), mas consequente da construção imaginária da ideia de que o arquipélago tinha alcançado um nível de aceitação passível de aproximação e de reconhecimento europeu.

---

[19] Lopes, Baltasar. (1947). Uma Experiência Românica Nos Trópicos I. *Claridade*, nº.4, Janeiro, p.19.

[20] *Ibidem*, p.22.

[21] Lopes, Baltasar. (1949). O Folclore Poético da Ilha de S. Tiago. *Claridade*, nº.7, Dezembro, pp.43-50.

[22] Hamilton, Russel G. (1984). *Literatura Africana Literatura Necessária II. Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Edições 70, p.113. Este autor acrescenta ainda que, sem termos o benefício de pesquisas e análises comparadas, seria precipitado negar a possibilidade de tais influências. Por outro lado, é bem provável que a antiga poesia galaico-portuguesa, de tradição palaciana, não viesse na bagagem cultural daqueles europeus que mais tiveram contacto com escravos em Cabo Verde. De qualquer modo, mesmo imaginando que os escravos teriam tido contacto com formas culturais praticadas pelos inquilinos das casas grandes, temos de considerar que, até ao século XIV, bem antes do descobrimento do arquipélago, as cantigas de amigo, de amor e de maldizer, tinham deixado de ser cultivadas na Península Ibérica. (cf. pp.113-114).

[23] Cf. Lopes, Baltasar. (1949). O Folclore Poético da Ilha de S. Tiago. *Claridade*, nº.7, Dezembro, p.43.

[24] Cf. Lopes, Baltasar. (1947). Uma Experiência Românica Nos Trópicos I. *Claridade*, nº.4, Janeiro, p.19.

[25] Cf. Monteiro, Félix. (1958). Bandeira da Ilha do Fogo - O Senhor e o Escravo Divertem-se. *Claridade*, nº.8, Maio, pp.11 e 21.

A construção de um discurso sobre a ideia de especificidade acompanha também o desenvolvimento das ideias lusotropicalistas de Gilberto Freyre, com maior destaque na década de 1940, em que as suas formulações transcendem o espaço brasileiro para um enquadramento de outros "domínios" considerados portugueses: "Portugal, o Brasil, a África e a Índia Portuguesas, a Madeira, os Açores e Cabo Verde constituem hoje uma unidade de sentimento e de cultura"[26]. Nesta sequência, Cabo Verde não está fora daquilo que constituía o mundo considerado lusotropical, o que corroborava ainda mais a ideia de especificidade regional do arquipélago, uma vez que tinha alcançado níveis de aceitação reveladora daquilo que representava a boa tenacidade portuguesa nos territórios ultramarinos[27].

Contudo, mesmo depois da passagem de Gilberto Freyre pelo arquipélago em 1951, oficialmente promovida pelo Estado Novo, e mesmo depois de o sociólogo brasileiro não ter corroborado o caso de Cabo Verde como uma experiência bem sucedida daquilo que ele designava de sociedade lusotropical, as representações sobre o arquipélago continuavam a insistir na ideia da sua especificidade e do seu regionalismo, como parte integrante do mundo português. Por isso, mais do que um fazer parte do quadro geográfico do "Mundo Português", tornava-se imperiosa a referência a Cabo Verde para que pudesse ficar completo o compêndio das "nossas qualidades de colonizador"[28]. Por exemplo, a representação de Cabo Verde como uma extensão insular do Portugal continental metropolitano ficou bem patente na afirmação segundo a qual o arquipélago bem merece a designação que já lhe foi atribuída: "Portugal Crioulo". Nesta mesma sequência, João de Sousa Lobo interroga (de forma positiva) sobre o que se teria passado em Cabo Verde, capaz de explicar uma evolução única nos territórios ultramarinos e "essa admirável simbiose que é a criação, em pleno Trópico, de mais uma autêntica província de Portugal (sobretudo sob o ponto de vista cultural) das províncias irmãs metropolitanas?"[29]. Assim, ao sobrevalorizar a experiência colonial do arquipélago, o autor conclui: "com gente escura criou-se, na verdade, em pleno Trópico, mais uma província de Portugal"[30]. Eis que ficamos agora perante uma questão importante: Cabo Verde – colónia? Província ou região portuguesa? Um mito ou uma realidade? Será, por certo, uma especificidade construída entre o imaginário e o real.

---

[26] Freyre, Gilberto. (1940). *O Mundo que o Português Criou*. Lisboa: Edição «Livros do Brasil», p.39.

[27] A partir de uma breve referência a Gilberto Freyre, Baltasar Lopes escreve o seguinte: "o eminente sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, nas suas CONFERÊNCIAS NA EUROPA, reeditadas em 1940 com o título O MUNDO QUE O PORTUGUÊS CRIOU, apresenta um ponto de vista rico de sugestões e que, quando transportado para o problema linguístico, está de acordo com o que suponho ser a tenacidade românica nos territórios ultramarinos de cunho português". Cf. (1947). Uma Experiência Românica Nos Trópicos I. *Claridade*, nº.4, Janeiro, p.15. Maiúsculas no original.

[28] Oliveira, José Osório de. (1955). *As Ilhas Portuguesas de Cabo Verde*. Porto: Oficinas da Imprensa Portuguesa, Campanha Nacional de Educação de Adultos, p.9.

[29] Lobo, Pedro de Sousa. (1960). A originalidade humana de CABO VERDE. *Claridade*, nº.9, Dezembro, p.64.

[30] *Ibidem*, p.68.

Ecos da Balaiada em Caxias - Estado do Maranhão - Brasil: memória e tradições orais de idosos/as como patrimônio imaterial da cidade

Maria Bartolina Costa
Universidade Federal do Piauí
betania_costa@hotmail.com

Maria Dione Carvalho de Morais
Universidade Federal do Piauí
mdione@superig.com.br

Resumo: Caxias, cidade localizada a 360 km da capital do Estado do Maranhão, no Brasil, antiga vila no sertão do gado, no século XIX foi palco das lutas de resistência à independência do Brasil, de Portugal.No rastro dessa luta, emerge a Balaiada, movimento social popular do sertão e de sertanejos/as, ocorrido entre 1838 a 1841, nos atuais Estados do Maranhão, Piauí e Ceará. O movimento radicalizou-se em 1839 com a ocupação de Caxias pelos denominados "Balaios". Ali, as diversas forças dos "Balaios" se reuniram havendo uma coesão entre as lideranças. Estudar a Balaiada, na perspectiva da memória e tradição orais, exigiu um estudo mais apurado da historiografia e das fontes orais. Nesse sentido, ao lançarmos um novo olhar sobre a historiografia, percebemos que foi construída, praticamente, com base em fontes escritas. Assim, o uso das fontes orais ainda é uma lacuna no espaço investigativo sobre o movimento em Caxias. Nessa direção, através da tradição oral, trabalha-se a memória social da Balaiada, objetivando apreender conteúdos simbólicos, sentidos e significados sobre esse movimento, tendo como interlocutores idosos/as da cidade os/as quais, através de suas lembranças – trabalhadas, no ato da pesquisa, através de entrevistas-narrativas – no conjunto de atos individuais e coletivos, dão materialidade e espessura política ao amplo espectro dessa abordagem, inclusive, no sentido de pensar tais narrativas, como patrimônio imaterial da cidade, possível de inclusão em políticas públicas voltadas para esse fim.

I- Introdução

A ocupação de Caxias, Estado do Maranhão, Nordeste do Brasil, em 1839, pelos chamados Balaios[1], segundo estudiosos do tema, essa ação repercutiu na radicalização e coesão do movimento, marcando profundamente o município, cuja memória visível tem suporte na história escrita, esta, em grande medida, fundada no que se poderia chamar de uma versão oficial desse evento histórico. Mas, enquanto há uma produção histórica e ensaísta, escrita, observa-se um quase-vazio de conhecimento de tradições orais do movimento. No entanto, não se pode escamotear a existência dessa memória oral que se encontra subterrânea ou metamorfoseada, necessitando de visibilidade[2], inclusive, de reconhecimento como patrimônio imaterial. Caxias já possui instrumentos de uma política pública estadual de proteção ao patrimônio material da cidade, a qual inclui, dentre outros, as ruínas do Quartel da Balaiada[3] sem, no entanto, existirem pesquisas sobre as dimensões imateriais desse patrimônio, assim como medidas de proteção, talvez por falta de iniciativas que dêem visibilidade a esta dimensão[4].

Para situar a Balaiada em seu contexto histórico, convém lembrar que, de forma mais ampla, é a partir da proclamação da independência política do Brasil, em 7 de setembro de 1822[5], que se entende a crise regencial, desde o início. Tratava-se de um país convulsionado, resultado da crise de autoridade e domínio da classe dos grandes proprietários de terra que haviam substanciado a Independência e que naquele momento, se dividiam e eram ameaçados de todos os lados (Sodré, 1978). De fato, o período subsequente ao 7 de abril de 1831[6], conhecido como Período Regencial[7], passou para a história do Brasil como um dos

---

[1] Por balaio se conhece um tipo de cesto grande feito de palha, taquara, bambu, cipó etc, usado para transporte ou para guardar objetos. A denominação assim atribuída à população envolvida no conflito, denota o tipo de trabalho exercido por grande parte do que, segundo Claudete Dias, a repressão denominou "massa de rebeldes (...) composta por mestiços e mulatos, 'os homens de cor´, camponeses, lavradores, vaqueiros, ´proletários´, tabaréus e matutos do interior, empregados do governo (inspetores de quarteirão), praças da polícia e da guarda nacional, escravos, nativos, fazendeiros, mulheres e crianças, ´toda plebe e um grande número de proprietários´ (...)" (Dias, 2002, p. 139).

[2] Vale lembrar a importante contribuição de **Assunção (1988) que percorre o itinerário geográfico do movimento no Maranhão, através de fontes orais, via tradição oral**. No entanto, esta obra, pioneira, não se detém mais demoradamente sobre Caxias.

[3] Lugar de memória tangível existente em Caxias, situado no Morro do Alecrim. O Quartel da Balaiada foi construído durante o conflito da Balaiada, por ordem de Luis de Alves de Lima e Silva (Duque de Caxias), quando este chegou ao Maranhão em 1840, para reprimir o movimento. Esse quartel serviu de ponto de apoio às ações de repressão aos Balaios, em função da localização geográfica da cidade, ou seja, situava-se entre as duas capitais das Províncias do Maranhão e Piauí, São Luis e, à época, Oeiras, respectivamente.

[4] De fato, está em curso a construção de um projeto de uma linha de trabalho com oralidade no Memorial da Balaiada (Moraes, 2004). A pesquisa que deu origem a este artigo tem importância fundamental para levar adiante esse projeto.

[5] Ato pelo qual o Brasil desligou-se oficialmente do império colonial português, instituindo uma monarquia constitucional tendo à frente o filho mais velho de D. João VI, o príncipe real D. Pedro, com o título, no Brasil, de D. Pedro I (D. Pedro IV, em Portugal). A reação portuguesa e os decretos das Cortes de Lisboa, no sentido de limitar o poder de D. Pedro, acabaram por promover, no Brasil, uma movimentação em favor da autonomia brasileira. (Novais, 1996).

[6] Data em que D. Pedro I entrega seu decreto de abdicação do trono, no Brasil, em favor de seu filho, ainda menor de idade, D. Pedro II. Esta abdicação resultou de um complexo de crises que tinha como face mais aparente o interesse de D. Pedro I na sucessão portuguesa. Antes, em 05 de abril de 1831, o imperador dissolveu o ministério liberal, formando um gabinete conservador de sua confiança, com vistas à reprimir a oposição liberal nacionalista (Novais,1996).

mais conturbados que o país conheceu. Quase toda a nação manifestou-se através de rebeliões, sedições, e agitações contra a ordem estabelecida, na crítica instabilidade política em que o império mergulhara, instabilidade esta provocada pelos choques dentro da própria classe dominante e desta com os demais componentes da estrutura social vigente, como afirma Novais (1996). Era também grave a crise econômica e financeira que abalava o país e a emancipação revestiu-se de um caráter elitista, relegando-se ao segundo plano amplos setores da sociedade. Dentro da organização imperial, de feição eminentemente conservadora, a posição de destaque, o mando, e as instituições, traduziam as aspirações da aristocracia rural.

Aqui, analisa-se a Balaiada como um dos movimentos políticos do Brasil do século XIX, pensando a história com o foco nas camadas populares e suas relações com a estrutura social, não apenas em termos de submissão e hierarquia, mas também de resistência e oposição (Dias, 2002). Com efeito, a Balaiada, ocorrida entre final de 1838 e meados de 1841 nas, então províncias do Maranhão, Piauí e Ceará, está inserida no longo processo de independência política do Brasil como um movimento do sertão e de sertanejos. De um lado, grandes proprietários de terra e de escravos, autoridades provinciais e comerciantes; de outro, vaqueiros, artesãos, lavradores, escravos, e pequenos fazendeiros, mestiços, mulatos, índios, e negros, sem direito e acesso à terra, esta, dominada e explorada pelas oligarquias locais que ascenderam ao poder político com a proclamação da independência do Brasil.

Quando se estuda a Balaiada, depara-se com uma variedade de termos que a buscam definir e que vão desde rebelião, revolta, sedição, insurreição, e sublevação, a revolução. São denominações que se associam ao conceito de movimento social, segundo estudiosos da questão. Assim, para Luís Werneck da Silva, os movimentos sociais seriam confrontações deliberadas e crônicas, de longo tempo, permanente, entre grupos sociais populares e seus reconhecidos opressores, e se caracterizariam por pressuporem uma organização (Silva, 1981). Já para Emir Sader, os elementos que configuram os diferentes movimentos sociais, conferindo-lhes especificidade, são as formas pelas quais se manifestam seu conteúdo, o significado das reivindicações, a complexidade e a amplitude da dimensão política de suas ações (Sader, 1999). Para Dias (2002), a participação popular na Balaiada, sua organização guerrilheira, trincheiras nas matas, ataques de surpresa, mobilidade dos grupos, fechamento de estradas e outras táticas, assim como sua dimensão geográfica, sua duração, e a ameaça que representou, dão-lhe o sentido de movimento popular, "um dos mais sérios e notáveis que o Brasil conheceu" (Sodré, 1978, p. 243).

Como movimento de caráter popular, a Balaiada se insere em um contexto no qual se evidenciam o caráter da sociedade brasileira, à época, e a justificativa para o modelo de organização centralizado, adotado entre as décadas de 1836 e 1840, com o "regresso conservador" (Matos, 1987). Elemento importante dos sentidos acionados no processo de construção da nação é a concepção de sertão[8] vigente à época.

II- Um lugar sertão: cenário geográfico, político, econômico, e sociocultural da Balaiada

Transpondo fronteiras do século XIX para o XX, a oposição sertão/litoral, no pensamento sociopolítico brasileiro, contém delineamentos geográficos, políticos e simbólicos no processo de construção de uma identidade nacional[9]. Assim, existiria uma sociedade do litoral, "civilizada", distinta da sociedade do interior, do sertão, esta, marcada por costumes "bárbaros". Em relação à organização do poder político e administrativo. Matos (1987), chama a atenção para o horizonte civilizador do projeto conservador o qual não se ateria apenas às coisas do mundo do governo, às questões da centralização política e administrativa. Para este autor, tal ação seria mais ampla, recorrendo não apenas no monopólio da força, mas também à domesticação dos sentidos.

Com efeito, poucas imagens são tão fortes, ao longo do período estudado quanto às que descrevem o Brasil como um país marcado pela referida dualidade representada pelos termos, antitéticos, "litoral" e "sertão", ou "civilização" e "barbárie". Nessa nomeação, reúnem-se antinomias presentes no debate político, como: civilização e barbárie, litoral e interior, corte e sertão, regiões povoadas e regiões pouco habitadas, estas, como termos estruturantes do debate. Civilização versus barbárie é uma oposição que de certa forma se aproxima da apontada por Elias (1990), quando aborda a gênese dos conceitos de cultura e civilização na Europa do século XVIII. Assim, os significados atribuídos aos lugares sertão/litoral constituem fórmulas narrativas centrais, eixos ordenadores e referências nos escritos de interpretação do Brasil (Souza, 1997) [10].

---

[7] O reinado de D. Pedro II se inicia com o que ficou conhecido na história do Brasil como Período Regencial no qual ocorreram: duas Regências Trinas (a Provisória, de abril a julho de 1831, e a Permanente, de junho de 1831 a outubro de 1835) e duas Regências Unas (a do padre Antônio Diogo Feijó, de outubro de 1835 a setembro de 1837, e a de Pedro de Araújo Lima, de setembro de 1837 a julho de 1840). Esse período que deveria durar até o imperador completar 18 anos de idade terminou em 1840, com o golpe da maioridade do jovem príncipe pelo poder legislativo, quando então se inicia o chamado Segundo Reinado (Morel, 2003).

[8] A propósito, a palavra sertão, de origem portuguesa, está presente desde a conhecida Carta de Pero Vaz de Caminha sobre o descobrimento do Brasil, sendo freqüentemente empregada pela literatura lusitana do Quatrocentos. Diz-se que, etmologicamente, o vocábulo deriva de deserto, desertão, apoiando-se essa hipótese nos atributos comuns entre aridez, despovoamento e travessia. Empregado em Portugal desde, possivelmente, o século XII, e certamente desde o século XIV, "sertão" ou "certão" referia interior, áreas do reino distantes da capital. À medida que ocorria a expansão marítima e a conquista de novos territórios - séculos XV e XVI, o termo passou a significar os vastos territórios, no interior das áreas recém-conquistadas, pouco ou nada conhecidas (Amado, 1995; Mader, 1995).

[9] Para uma melhor aproximação do debate desse tema, ver, dentre outro/as Matos (1987), Sousa (1997), Mader (1995), Moraes (2006).

[10] Os sentidos que o termo sertão foi adquirindo nos diferentes contextos, mais do que o de oposição a litoral, são os de contraste com a idéia de região colonial (litoral) sobre a qual o imaginário de sertão se constitui. Sertão era o território do vazio, o domínio do desconhecido, o espaço ainda não preenchido pela colonização.

Esta nota continua na página seguinte

No contexto em pauta, o termo civilização amplia seu significado para além de comportamento polido, de conhecimento das regras de cortesia. Aponta, assim, também, para uma dada inserção social em cujo âmbito, os indivíduos que possuem vínculos estáveis com o trabalho e amor à propriedade, seriam cidadãos aptos à civilização (Matos, 1987). Na reflexão política do século XIX, a ausência da disciplina, esta, tida como gerada pelo trabalho, teria forte influência sobre o ânimo dos participantes dos movimentos armados ocorridos durante as regências, notadamente, a Cabanagem (1835-1840) e a Balaiada (1838-1841).

Aplicava-se a distinção, também, aos partidos políticos. Assim, na visão de uma sociedade dividida entre civilização e sertão, os partidos organizados em torno de princípios, e vigiados por uma opinião pública, se constituíam em organizações típicas de regiões "civilizadas". Nas regiões marcadas pela "barbárie", os grupos políticos seriam facções, cabalas, que se organizavam longe dos olhos da sociedade, em busca do controle dos cargos públicos, com o único objetivo de perseguir o grupo rival (Matos, 1987).

Sertão, assim, era tido como espaço marcado pelo atraso das organizações políticas, pelo predomínio do sistema de cativeiro, e pela ausência de civilização, sobretudo, de instrução. Se a presença de instrução era um dos traços das regiões civilizadas, a ação de uma opinião pública era um dos alicerces fundamentais para o bom funcionamento de um sistema político liberal, no pensamento brasileiro do século XIX.

Mas, vale lembrar que o sentido de sertão, aqui, extrapola o de entidade física, região geográfica, para pensar uma região imaginária criada na e pela linguagem, a qual não opera de modo unitário. Assim, há outros modos de dizer sertão, na contramão das noções de escassez e pobreza, numa ruptura com interpretações dominantes.

É que sertão, para brasileiros que o olhavam de fora, tem configuração diferente de como ele se apresentava para quem o olhava de dentro. Trata-se, assim, de outro olhar: no caso, o de quem viveu no sertão maranhense e o conheceu de perto. Nesse sentido, há figuras como o Capitão Francisco de Paula Ribeiro[11], Carlota Carvalho[12], e Dunshee de Abranches[13], em cujas obras o foco se volta especialmente, para palcos e atores sociais locais da Balaiada, no sentido de desfazer a visão de sertão, como lembram Carvalho (2000) e Moraes (2006), como região seca, pobre, inóspita, incivilizada, inculta e servil.

Com efeito, para pensar esses sertões de dentro (Abreu, 1999; Dias, 2002) e compreender esse outro olhar, é mister lembrar o processo de colonização dos sertões maranhenses, o qual, segundo Cabral (1980), se deu por duas frentes povoadoras, uma a partir do litoral[14], em 1621, outra, pelo interior, a partir de 1730. Na primeira, o Estado português disciplinou e apoiou, direta e ativamente, todos os passos dos colonizadores da frente litorânea pelos rios Itapecuru, Mearim, Pindaré, e Munim, com participação fundamental da Igreja, no processo. A lavoura agro-exportadora deu aos grandes proprietários condições econômicas de transformarem São Luís em "Cidade dos azulejos" e, a partir do século XIX, com o fomento de uma cultura literária elitista possibilita a esta cidade o título de "Atenas Brasileira".

A segunda empreitada colonizadora, oriunda do interior nordestino da Bahia, margeando o Rio São Francisco, se constitui de vaqueiros e criadores de gado, e ocupa as terras altas, avançando pelos altos sertões maranhenses, os quais levaram genericamente, o nome de Pastos Bons. Esta frente povoadora agiu, sobretudo, na fase inicial da conquista e, sob o comando da iniciativa privada, povoou o São Francisco, chamado Rio dos Currais, espalhando-se pelos sertões piauienses, e atingindo os campos naturais do sul do Maranhão, forjando uma vida em sociedade bastante característica, a chamada "civilização do couro" (Abreu, 1999, p. 113). Nesse duplo movimento colonizador do Maranhão, delinearam-se a forma de exploração econômica baseada na pecuária (gado vacum), e padrões de comportamentos próprios dos espaços ocupados.

A região colonial representaria o espaço preenchido pelo colonizador (Mader, 1995; Moraes, 2006). Duas outras conotações podem ser identificadas no mesmo período. Uma mais próxima ao uso atual do termo, que o associa à área semi-árida do Nordeste brasileiro, e outra, também presente entre autores contemporâneos, que prioriza a atividade econômica e os padrões de sociabilidade, aproximando as idéias de sertão às da civilização do couro (Souza, 1997), referida por João Capistrano de Abreu. A abordagem de sertão como modo de vida associado à atividade pecuária apresenta-se, entre outras obras, em textos de Capistrano de Abreu, Oliveira Vianna e Nelson Werneck Sodré (Odália, 1997; Souza, 1997). No Brasil, absorvem-se significados de sertão construídos por portugueses, antes e durante a colonização, e se os ressignificam, em especial, a partir do último quartel do século XIX, transformando sertão numa categoria essencial para entendimento de nação (Souza, 1997).

[11] O capitão Francisco de Paula Ribeiro foi "o homem que mais conheceu e viajou aquêles sertões" (Abreu, 1999, p. 127). Durante seu convívio de quase 20 anos em terras sertanejas, exerceu vários cargos públicos. Vários trabalhos de reconhecimento da região lhe foram imputados. Seus relatos de viagens, nos quais traça um perfil social e econômico dos sertões de dentro, são verdadeiros mapeamentos geográficos e humanos da região. Suas obras constituem um rico referencial descritivo sobre a região, e sobre a vida sertaneja a cujo respeito tinha uma visão muito positiva.

[12] Carlota Carvalho expressa, em sua obra, relação afetiva com a região sul do Maranhão, mais precisamente, com o "sertão de Pastos Bons", vasto território de geografia densa e rica, com muitos rios, riachos, e imensas extensões de campos abertos. Para a autora, seria esta uma região cuja população se constituía de heróis e guerreiros, e o sertão dos Pastos Bons, um campo de ação e ebulição nativista. Para ela, na lutas pela Independência, e na Balaiada, lutava-se, no sertão, por um governo livre e democrático (Carvalho, 2000).

[13] Para Dunshee de Abranches, escritor e jornalista, membro de tradicional família maranhense, o sertão possuía uma rica dinâmica cultural, com bons colégios, grêmios literários, onde predominavam idéias patrióticas e liberais. Este escritor vai além, afirmando o aguçado espírito revolucionário do povo do sertão maranhense (Abranches, 1993).

[14] Segundo Mário Meireles, depois de 1570, enquanto o Brasil já tinha cidades tão ricas quanto Salvador e Olinda, toda a costa do Norte era uma região abandonada à própria sorte, de descaso do poder público que despertou a cobiça de ambiciosos: traficantes portugueses e espanhóis, corsários holandeses, ingleses e, principalmente, franceses, que vinham todo ano para comerciar com os índios, estabelecendo, assim, as bases de um contato vantajoso. Em 1612, uma expedição francesa comandada por Daniel de La Touche, Senhor de La Ravardière, partia de Cancale (Saint-Malo) na Bretanha, com o apoio da regente Maria de Médicis, para se apossar do lugar e fundar a chamada França Equinocial. No dia 8 de setembro, foi concluído o Forte e Vila de São Luís, assim nomeado em homenagem ao "rei-santo", Luís XIII. O fato teve repercussão e provocou uma crise diplomática, resultando finalmente, na reconquista do Maranhão pelos portugueses, em 1615 (Meireles, 1960).

Nesse processo, o Rio Itapecuru era o mais cobiçado tornando-se uma das principais vias de acesso ao interior maranhense. Era o mais extenso, banhava férteis vales, apresentava boas condições de navegabilidade, além de proporcionar acesso aos altos sertões maranhenses e a outras regiões como Piauí, Bahia e Goiás. A ação catequética dos jesuítas na área se inicia em 1741, na localidade de Aldeias Altas, antiga povoação indígena dos Timbiras e Gamelas, na qual fundaram a mais significativa missão do Itapecuru, que deu origem ao Julgado das Aldeias Altas, em 1747 e, mais tarde, à Vila de Cachias, esta, transformada em importante empório comercial do interior do Maranhão.

Nas Aldeias Altas, os jesuítas fundaram um seminário que funcionou até 1760, com grande repercussão em toda região, frequentado por jovens do vale do Itapecuru, do Piauí, e Natividade do Goiás (Coutinho, 2005). O seminário de São José das Aldeias Altas dispunha de amplo e adequado alojamento com salas de aulas, biblioteca e igreja e funcionava, ainda, como suporte econômico de fazendas de gado, olaria e plantações agrícolas. Elo principal nas comunicações mantidas entre a capital maranhense e os sertões do Nordeste, Aldeias Altas logo se constituiu em um núcleo de negociantes, fazendeiros e lavradores portugueses.

O Julgado das Aldeias Altas, situava-se estrategicamente, como porta de saída para o Piauí, para a Bahia e, ainda, para os sertões de Pastos Bons, região, esta, em larga medida, habitada por vaqueiros e criadores de gado. Ao Julgado afluía não apenas a produção de Pastos Bons, mas, também, a de outras regiões, o que possibilitou sua elevação à categoria de Vila de Cachias, em 1811. Criada a Vila, com a denominação de "Cachias das Aldeias Altas", foi dividida, então, nas Freguesias de Nossa Senhora da Conceição e São Benedito, conforme Lei Provincial de 08 de maio de 1835 (Marques, 1970). A Vila de Cachias era a boca de entrada do sertão, no dizer de Fonseca Neto (2006) e mereceu o epíteto de "Princesa do Sertão Maranhense", do Arcebispo da Bahia D. Manoel Joaquim da Silveira, em 1858.

III- Da história: Caxias no processo de independência política do Brasil - emergência da Balaiada

Na Vila de Cachias, atual município de Caxias[15] (fig. 1), a população de portugueses era expressiva. Eram eles os principais comerciantes que controlavam o comércio local e que, descontentes, rebelaram-se contra o ato de Dom Pedro I, de 1822. Nesta vila, um dos focos de resistência à Independência, sob a influência da capital e dos comerciantes locais, organiza-se o movimento de oposição ao desligamento do Brasil da coroa portuguesa, o que culminou na batalha entre as tropas portuguesas de João da Cunha Fidié, sitiado no Morro das Tabocas (hoje, Morro do Alecrim), e os independentes brasileiros liderados por João da Costa Alecrim. Somente com a rendição e a prisão de Fidié, Caxias aderiu à independência, em 01 de agosto de 1823, e em 06 de agosto desse ano foi eleita nova Câmara para a Vila (Coutinho, 2005).

[15] Devido a mudanças ortográficas na língua portuguesa, no Brasil, a grafia alterou-se a partir de 1836 de Cachias para Caxias, como permanece até hoje, para designar o atual município de Caxias –MA, que se localiza à Leste do Estado do Maranhão, Nordeste brasileiro, localização também referida como Meio-Norte do Brasil. O município é parte da Amazônia legal e, como diz Carlota Carvalho, o sertão de Pastos Bons é um sertão verdejante, diferente do sertão calcinado de Euclides da Cunha. Caxias dista de São Luis, capital do Estado do Maranhão, 354 km, com vias pela BR 135, e de Teresina, capital do Estado do Piuaí, dista 70km, com acesso pela BR 316.

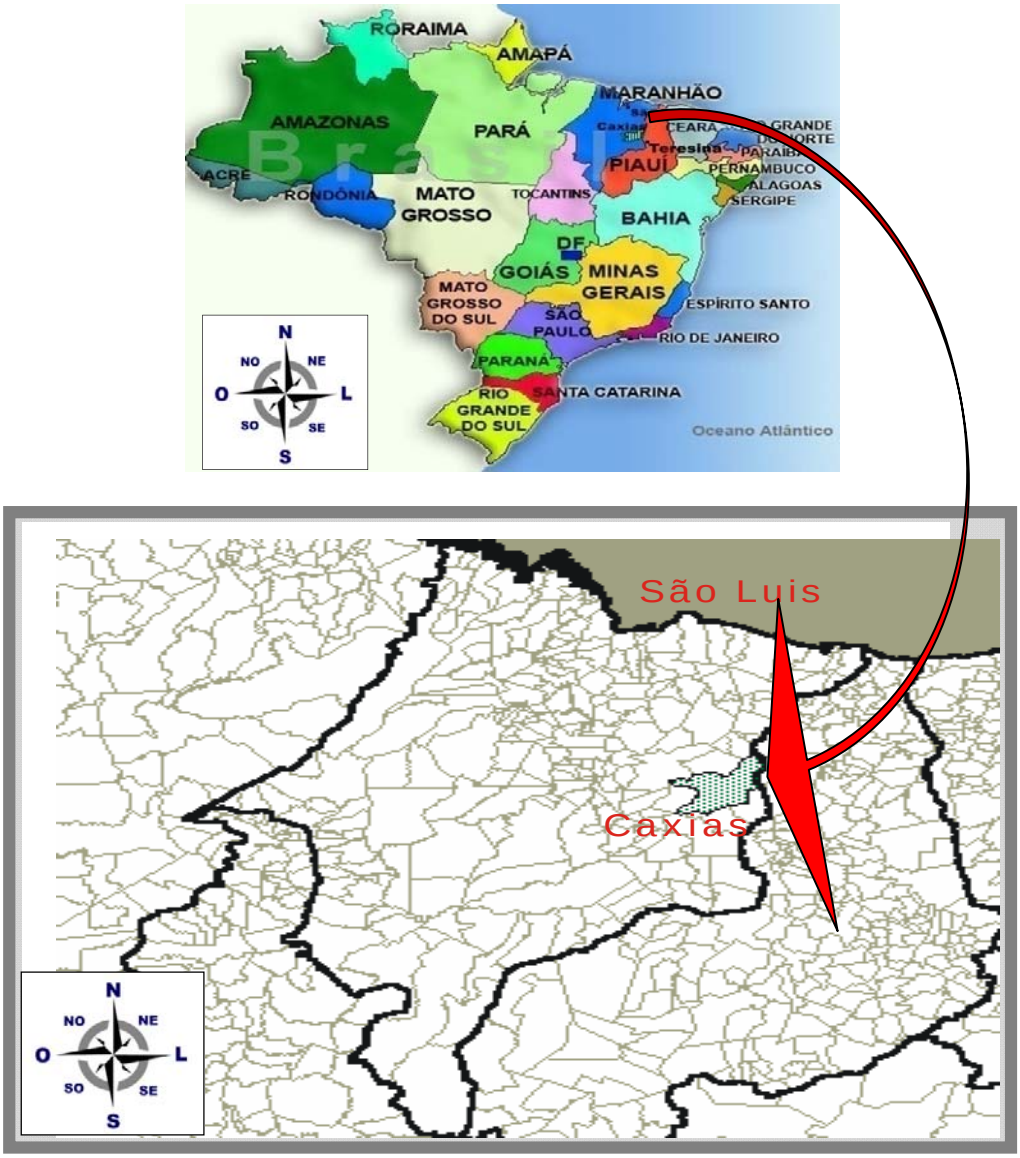


Figura 1- Mapas do Brasil, Maranhão/Caxias-MA. Fontes: http://www.colegiosaofrancisco.com.br/alfa/brasil/imagens/mapa-do-brasil-2. Acesso em 27 de novembro de 2008. Prefeitura Municipal de Caxias-MA, Plano Diretor de Participativo (2006, p.22). Adaptados para fins deste artigo.

É fundamental que se diga que a partir do século XIX, os sertões maranhenses vivem uma efervescência cultural, como referido por (Abranches, 1993), o que teve implicações significativas no processo de construção de uma identidade regional. A cultura literária possibilitou, aos líderes políticos, erudição e conhecimento postos a serviço de seus anseios de libertação (Coutinho, 2005). O clima intelectual, por outro lado, contribuiu também para aproximar elites políticas e econômicas maranhenses do sertão às do litoral. Com efeito, os fatores de ordem econômico e social, o espírito revolucionário do povo do sertão maranhense, em luta contra atos violentos e despóticos das elites políticas e econômicas da província, se revelou força fundamental, para acender a chama da insurreição da Balaiada no Maranhão, Piauí e Ceará.

No plano da organização político-partidária, a província do Maranhão encontrava-se conturbada por acerbadas disputas políticas entre liberais popularmente conhecidos como "bem-te-vis", e conservadores chamados "cabanos", desde a abdicação de D. Pedro I. Durante o governo regencial de Feijó, de 1835 a 1837, os bem-te-vis exerceram completa autoridade sobre a província, relegando seus antagonistas, os cabanos, ao ostracismo político. Com a regência de Araújo Lima, de 1837 a 1840, a situação inverteu-se, com os cabanos, ascendendo aos postos anteriormente ocupados por seus rivais. Repetindo os mesmos processos que os liberais haviam utilizado, cabanos, agora, dirigiam as eleições à sua maneira, através da fraude e violência.

Nesse contexto, a Balaiada se apresenta como movimento singular nas sociedades maranhense, piauiense, e cearense, englobando vários grupos sociais e motivos diversos. Com efeito, o evento foi considerado por ensaístas e historiadores/as

(Carvalho, 2000; Dias, 2002; Santos, 1983), como o maior movimento social ocorrido no Maranhão, Piauí e Ceará (fig.2), tanto pelo número de participantes, quanto pela extensão na qual estes agiram.

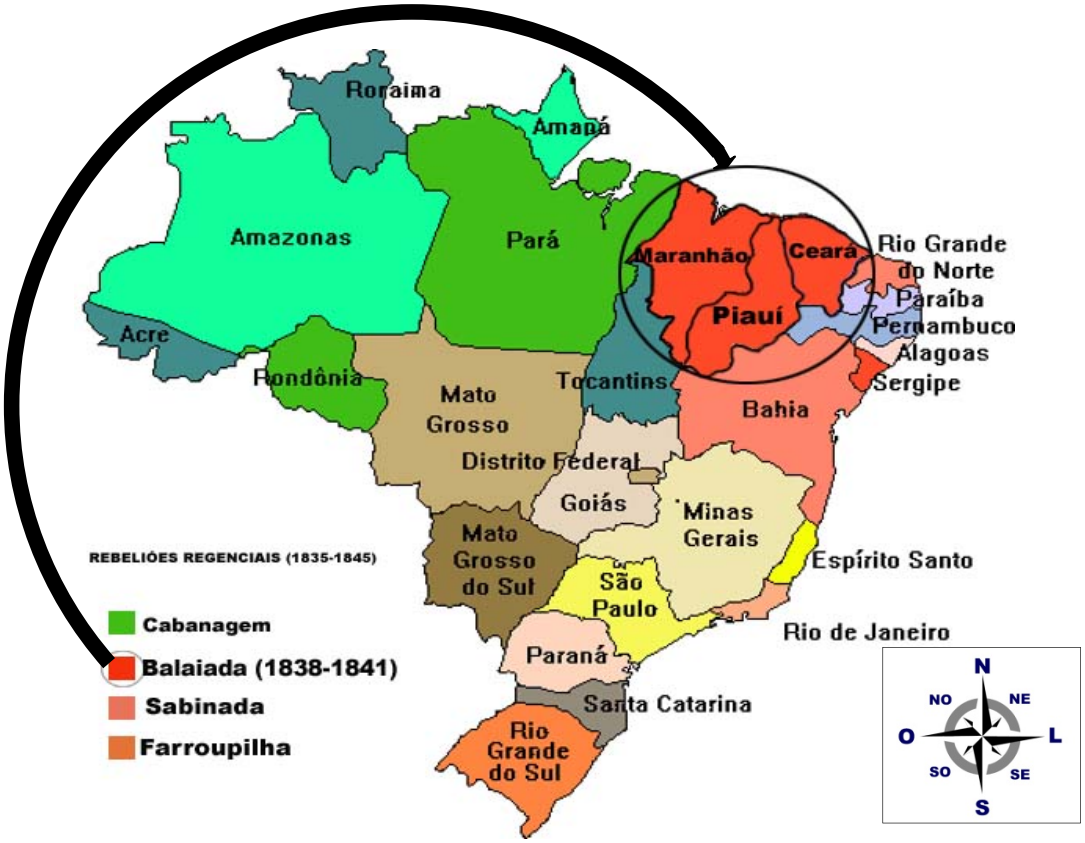


Figura 2- Mapa de abrangência territorial da Balaiada: Maranhão Piauí e Ceará. Fonte: http://www.colegiosaofrancisco.com.br/alfa/brasil/imagens/mapa-do-brasil-2.gif. Acesso em 27 de novembro de (2008). Adaptado para fins deste artigo.

Aqui, abordamos o movimento, especificamente, no Maranhão, onde, fosse no interior ou no litoral, o ano de 1838 começou com uma série de acontecimentos que marcaram o período, devido

> às acirradas disputas políticas entre cabanos (conservadores) e os bem-te-vis (liberais); à profunda repulsa à influência dos portugueses; à disputa ideológica e partidária da imprensa maranhense liderada por João Francisco Lisboa, liberal, redator do Jornal Crônica Maranhense e Estevão Rafael de Carvalho, com o jornal O Bem-te-vi, ambos de oposição e do outro lado da situação Francisco Sotero dos Reis, deputado cabano, redator do jornal o Investigador Maranhense; à aprovação das Leis dos prefeitos provinciais e da guarda nacional, o recrutamento indiscriminado visando, enfraquecer a oposição em especial, os fazendeiros "bem-te-vis" do interior (Santos, 1998).

Fato destacado pela historiografia que consagrou como o estopim do movimento, é o episódio da ocupação da cadeia de Vila da Manga do Iguará (hoje, cidade de Nina Rodrigues-MA), por Raimundo Gomes Vieira e um grupo de vaqueiros do Padre Inácio Mendes de Morais e Silva, este, rico proprietário de terras, influente e temido no sertão de Arari e Brejo[16], tido como membro da oposição ao governo. Em seguida à ocupação da cadeia, em 13 de dezembro de 1838, Raimundo Gomes e seu grupo dão início a um movimento pelo interior do Maranhão reunindo várias categorias sociais: desertores da Guarda Municipal, escravos fugidos, pequenos agricultores, vaqueiros, índios, dentre outros (Janotti, 1987).

A produção historiográfica sobre a Balaiada reproduz, em grande parte, as linhas gerais das matrizes explicativas mais abrangentes da historiografia brasileira, estas vinculadas à compreensão da questão nacional. Durante o século XIX, intelectuais procuraram explicar o nascimento do Estado nacional brasileiro, empenhando-se em atribuir às instituições do novo país independente um caráter constitucional, renovador e civilizado. Tudo que fugisse a esse próspero modelo era rechaçado, considerado um desvio. Nessa medida, os movimentos contestatórios, entre eles a Balaiada, foram julgados como anomalias,

[16] Arari e Brejo eram locais próximos a Caxias. Raimundo Gomes, chefe do grupo de vaqueiros, era capataz do fazendeiro Inácio Mendes de Morais e Silva, vigário da freguesia do Arari no Baixo Mearim, ativo liberal e, naquele momento, opositor do governo provincial dirigido pelos conservadores na figura de Vicente Pires de Figueiredo Camargo.

manifestações da barbárie contra a civilização, esta, representada pela ordem monárquica. A revisão bibliográfica sobre o movimento dos Balaios no Maranhão, Piauí Ceará, especialmente, em Caxias, aponta para uma produção com duas perspectivas teóricas.

As primeiras obras sobre a Balaiada foram relatos escritos no calor do movimento por Magalhães (1848), Alencastre (1872), Amaral (1898, 1906, 1908), e Otávio (1903), autores que pretenderam relatar a "verdade" dos acontecimentos, e que evidenciam o ponto de vista dos grupos sociais que detinham o poder político e econômico da época, sobre o movimento e seus participantes.

Por seu turno, outros olhares proporcionados pela pesquisa acadêmica minuciosa acrescentam à construção da memória histórica e ensaísta da Balaiada novas dimensões. Dentre essas dimensões, a da luta de classes, da resistência escrava, do confronto entre camponeses, agregados, e proprietários (Freitas, 1998). Além disto, têm-se novas explicações sobre a formação do Estado brasileiro e sobre a Balaiada, em oposição à ótica das ações do poder (Carvalho, 2000; Serra, 1948; Santos, 1983; Janotti, 1987; Santos, 1998; Dias, 2002). No que tange a uma abordagem orientada para o estudo da Balaiada, com base na oralidade, destaca-se a referida obra de Assunção (1988).

Com efeito, produções historiográficas e ensaístas apresentam visões contraditórias sobre o movimento e seus participantes, reiterando que "as memórias estão em permanentes disputas" (Pollak, 1989; Moraes, 2000). Se assim ocorre com a historiografia baseada na memória inscrita e escrita, o que acontece em termos da oralidade sobre o movimento em Caxias? Estará esta memória oral em fragmentos dispersos, ocultos, metamorfoseados? Sucumbiu ao esquecimento? Quaisquer que sejam as possibilidades estão postas questões de pesquisa nas quais vale a pena investir.

IV- De memória e tradição oral da Balaiada como patrimônio imaterial da cidade.

Pensar a tradição oral da Balaiada em Caxias, como patrimônio imaterial da cidade, supõe associar a reflexão teórico-metodológica sobre memória e narrativa à sua aplicação concreta na pesquisa, a partir de inferências empíricas construídas com base em entrevistas narrativas com idosos/as em Caxias. Os sujeitos sociais referidos – idosos/as – são concebidos como lugares de memórias (Nora,1993), tomando-se a tradição oral como campo normativo que media a criação de sentidos, os quais não apenas contam (ação), mas também prescrevem (moral) (Moraes, 2000). Guiados pelas conjecturas da existência da memória oral da Balaiada, no conjunto de expressões que compõem uma tradição oral difusa e nem sempre apreensível à primeira vista, o trabalho da memória busca pistas, atalhos, e trilhas, apelando-se, como dito por Ginzburg (1987) para os indícios de uma memória oral da Balaiada em Caxias, em reverberações mútuas com a memória inscrita, inclusive, a escrita. Conforme Alessadro Portelli, o encontro do oral e do escrito formam um mosaico de pedaços diferentes, mas que apresentam coerência quando reunidos (Portelli et al, 1998, apud Moraes, 2000). Convém lembrar que essa coerência pode apontar, inclusive, para a estrutura da vida social e como lembra Cuche (2002), para as hierarquias ordenadoras dos grupos sociais no espaço e no tempo, inclusive, no que diz respeito a conteúdos e formas de (Albuquerque, 1994) dizibilidade.

Nessa direção, a memória oral de idosos/as, construída através da tradição oral sobre a Balaiada, constitui-se em patrimônio imaterial da cidade de Caxias-MA, pela valorização de narradores/as como topos de memória, e pelo reconhecimento do direito à memória como exercício de cidadania. Nesse sentido, ao se focarem idosos/as pela sua importância crucial nesse trabalho, problematiza-se o estatuto teórico e político da velhice, no sentido de que falar sobre velhice é falar sobre tempo, história, memória, valores. Isto aponta, para a temática do ser velho/a nas sociedades modernas, onde a velhice, como categoria social, refere pessoas situadas nas fronteiras de um limiar de idade biológica, perdendo o estatuto social de produtividade, ou seja, deixa-se de ser membro "ativo" na sociedade. No entanto, esse trabalho se assenta no princípio teórico e político da importância desses/as idosos/as como lugares de memória e a categoria social velhice é tomada como identidade socialmente construída, vendo a idade não apenas um dado biológico mas, também, atribuição social (Debert, 2004).

A propósito, convém lembrar que a velhice, como destino biológico é uma realidade inquestionável, embora o destino psicossocial da pessoa idosa seja uma realidade socialmente construída segundo o contexto sócio-político-cultural no qual ela se insere (Neri, 2007). Desde os tempos antigos até os dias de hoje, o conceito de velhice e, consequentemente, o lugar social da pessoa idosa, foi retratado de forma honrosa ou pejorativa dependendo do contexto histórico e social. Em épocas e culturas que valorizaram a sabedoria acumulada de seus e suas idosos/as, estes/as ocuparam lugar de prestígio e honra. Nas sociedades modernas, a estética e o vigor do corpo físico jovem são valorizados, em detrimento da desvalorização social da pessoa idosa. No entanto, novas discussões sobre o processo de envelhecimento, muitas das quais recortadas por argumentos fundados na própria lógica da sociedade de consumo, e na instituição da chamada terceira idade, vêm contribuindo para desconstruir preconceitos em relação à pessoa idosa, sobretudo, na construção de novos significados atribuídos à sua realidade social, tomando-os como sujeitos ativos na vida social (Debert, 2004).

Abre-se, então, um novo campo de investigação no qual a pessoa idosa é tida como parte integrante do processo social e, assim, mesmo não se constituindo mais no sujeito "produtivo" cantado pela perspectiva produtivista constrói, através da memória e do discurso, a sociedade em que se insere, não sendo, apenas, construída pelo discurso legitimado por esta mesma

sociedade que tende a discriminá-la (Simson, 2003). Quanto a esse reconhecimento social (Neri, 2007), o Estado tem papel importante no processo, principalmente, na definição de políticas públicas voltadas para idosos/as[17], a partir de uma formulação mais rigorosa e objetiva dos problemas do envelhecimento, e da análise exaustiva da diversidade de realidades sociais. Isso poderá viabilizar que futuras gerações possam vir a viver melhor a velhice do que as que as antecederam (Neri, 2007). Isto significa considerar a velhice como uma etapa da existência humana, com suas características específicas, porém pensando que pessoas idosas possam ser socialmente reconhecidas e valorizadas, ocupando seu lugar de agente social ativo na construção de uma sociedade mais humana e solidária. No caso, o reconhecimento da função social de idosos/as na construção da memória social.

Nessa direção, compreende-se a oralidade como elemento da difusão e reencenação do imaginário, cotidianamente, entre diferentes grupos sociais, constituindo-se em patrimônio cultural imaterial dos povos. Por esse prisma, pessoas mais velhas são reconhecidas como portadoras de sabedoria, detentoras que são de conhecimentos acumulados, como a figura do mestre, aquele que transmite seu ofício, no caso, o ofício de lembrar e de narrar. Lembremos, a propósito, que a Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura–UNESCO tem como política de salvaguarda da diversidade cultural do planeta, um programa específico, intitulado "Tesouros humanos vivos". Esse programa visa à valorização de mestres/as em diferentes ofícios, por todo o globo terrestre (UNESCO, 2008). Nesse sentido, como lembra Jacques Le Goff, se a memória é a matéria-prima da história, a matéria-prima da memória são as micro-narrativas que se constituem quando se interpretam e se racionalizam nossas experiências, ou dos outros (Le Goff, 1990). Assim, as próprias narrativas podem ser tomadas como patrimônio cultural imaterial.

A noção de patrimônio durante praticamente um século de trabalho e discussões em âmbito internacional, e há 64 anos no Brasil, vem sendo ampliada. Hoje, a categoria patrimônio está muito menos ligada à idéia de identidade nacional, a sinônimo de "pedra e cal", que norteou a fundação em 1937, do Instituto Histórico e Artístico Nacional-IPHAN, no Brasil. Assim, em tempos recentes, percebe-se uma inflexão nesse direcionamento para a construção de patrimônios a partir de processos culturais, com ênfase na diversidade cultural. O patrimônio foi deixando de referir simplesmente algo herdado para ser estudado, discutido, compartilhado e até reivindicado, como lembra Fonseca (2005)[18].

No caso brasileiro, a Constituição de 1988, referida como constituição cidadã, assegura, no Art.216, o caráter material e imaterial do patrimônio cultural no país, bem como ser dever do Estado protegê-lo, em consonância com as comunidades, através de inventários, registros e, entre outros, do tombamento. Em 2000, através do Decreto Federal Nº 3.551 de 04 de agosto, o Ministério da Cultura, através do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, criou o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial e instituiu o registro como forma de proteção dos bens culturais de natureza imaterial, tendo a tradição oral como um dos elementos do patrimônio imaterial nacional (MINC-IPHAN, 2001).

Com base nessas políticas de reconhecimento de patrimônios imateriais no Brasil, abrem-se novas perspectivas para a memória social da Balaiada: torna-se possível considerar como patrimônio cultural, além dos elementos materiais, monumentos tombados – como as ruínas do quartel da Balaiada, as igrejas, o casario colonial de Caxias – também outros tipos de monumentos, os imateriais, demarcados pelos liames da memória oral da Balaiada, através da tradição oral, de narrativas orais de idosos/as, sobre o movimento em Caxias.

Partindo do pressuposto de que narradores/as constroem e reconstroem o passado, no presente, faz-se necessário promover a escuta desses múltiplos/as narradores e narradoras (Thompson, 1992) dando visibilidade a um campo de percepções e significados sobre a Balaiada, em Caxias. No diálogo que se estabelece, pode-se evidenciar uma memória coletiva (Halbwachs, 1998) fornecedora de novos elementos para a construção da memória social da Balaiada como patrimônio imaterial possível de ser ancorado por uma política pública de proteção patrimonial.

A pesquisa empírica, em curso, ancora-se no pressuposto teórico da memória social como campo[19] de disputas (Bourdieu, 1987; Pollak, 1989; Moraes, 2000) entre narrativas sobrejacentes da Balaiada, pela ótica das ações do poder, e

---

[17] Uma política pública voltada para melhorar e valorizar a vida do idoso no Brasil é O Estatuto do Idoso, este entrou em vigor em 1º de janeiro de 2004. Sancionado em outubro de 2003, ele garante direitos e estipula deveres para melhorar a vida de pessoas com mais de 60 anos no país. Após tramitar cinco anos no Congresso Nacional, o Estatuto do Idoso foi aprovado por unanimidade pela Câmara dos Deputados e pelo Senado Federal. Projeto apresentado pelo senador Paulo Paim (PT-RS), que visa à regulamentação das garantias dos idosos, algumas delas já asseguradas pela Constituição Federal de 1988, foi sancionado pelo presidente da República do Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva, no dia 1° de outubro de 2003. A Lei entrou em vigor 90(noventa) dias após a sua publicação no Diário Oficial da União, exceto o art.36 que regulamenta o acolhimento do idoso no núcleo familiar, que só entrou em vigor em 1º de janeiro de 2004. A Política criou condições para promover a longevidade com qualidade de vida, colocando em prática ações voltadas, não apenas para os que estão velhos, mas também para aqueles que vão envelhecer. Sua implantação estimulou a articulação dos ministérios setoriais para o lançamento, de um Plano de Ação Governamental para Integração da Política Nacional do idoso. São nove os órgãos que compõem o Plano: Ministérios da Previdência e Assistência Social, da Educação, da Justiça, Cultura, Trabalho e Emprego, da Saúde, Esporte e Turismo, Transporte, Planejamento e Orçamento e Gestão. Consultado em 27 de novembro de 2008 de www.cress-se.org.br/pdfs/legislacao_idoso_8842.pdf

[18] Convém lembrar que ao longo dos anos 1970 e 1980, o Estado brasileiro buscou organizar um arremedo de Welfare State distorcido, centralizado, herdado do regime autoritário, na tentativa de satisfazer algumas demandas da população desprotegida. A Constituição de 1988 consagrou o ideário da universalização das políticas públicas no Brasil, numa fase em que as condições econômicas se tornavam cada vez mais precárias (Draibe, 2007). Mesmo assim, o Brasil não assistiu a um recuo do Estado no campo das políticas públicas, como os países europeus. Não foi esse o conteúdo ou a orientação das reformas que, afinal, têm registrado resultados positivos no plano institucional, garantindo e ampliando o universalismo e reduzindo razoavelmente as distorções do sistema. No âmbito desta discussão, políticas públicas de patrimônio imaterial no Brasil, podem ser vista como recurso para ampliação da cidadania cultural.

[19] Pierre Bourdieu (1996) introduz os conceitos de campo e de capital científico, rompendo com a tradição sociológica dominante na sociologia da ciência e da "comunidade científica". O autor mostra que a lógica de mercado, intrínseca a todo tipo de produção, está presente também na ciência que, sem ser submetida a uma

Esta nota continua na página seguinte

narrativas tecidas com fios invisíveis do cotidiano de pessoas silenciadas, seja por condições socioeconômicas, seja pelas malhas do tempo. Com ênfase, portanto, na memória oral, na reflexão sobre práticas de preservação de memórias sociais, na atualidade, destaca-se a necessidade de investimento no trabalho da memória que, por sua vez, se associa a um processo de ressignificação identitária, no caso, de grupos marginalizados pela lógica cultural dominante e, consequentemente, pelas narrativas históricas dominantes, no dizer Moraes (2000) "narrativas-mestras". Assim, abre-se um espaço fecundo para pensar a oralidade como fonte para o entendimento do passado, do presente, e suas projeções para o futuro, com base no cotidiano de homens e mulheres, como construíram e constroem suas maneiras de narrar o mundo e de recriá-lo, por meio da recorrência, da persistência, da lembrança, das projeções, e do esquecimento.

Se a memória impregna a narrativa oral, no caso específico da tradição oral a relação entre esta e memória se credencia na medida em que ambas funcionam no movimento de manutenção de um "espírito" passado. Por um lado, a tradição se estabelece pela memória; por outro, esta se configura como um fio que se enreda, como uma malha de referências, que é a tradição (Amado, 1995). A voz da tradição funciona como o fio que dá visibilidade e sustenta a frágil continuidade da vida humana, impedindo que os laços metafísicos do homem se rompam e advenha o abismo sem sentido e sem nome: a morte (Zumthor, 1993), embora na modernidade, estejamos privados/as de intercambiar experiências como no passado, quando narradores espalhavam suas histórias pelo mundo, representados pelo mestre sedentário e pelo aprendiz migrante, aquele contando a história de seu povo, de sua terra, de sua gente, e este a contar as histórias de suas andanças (Benjamin, 1986)[20].

Em relação à modernidade, Ecléia Bosi pergunta: Para que servem os velhos? E responde: para lembrar, lembrar muito e lembrar bem, pois a função social exercida durante a vida ocupa parte significativa da memória de idosos/as, e isso não ocorre por acaso. Assim, apesar de não serem mais propulsores da vida presente de seu grupo social, idosos/as têm a importante função social de lembrar e contar para os mais jovens a sua história, de onde eles e elas vieram, o que fizeram e aprenderam (Bosi, 1987).

V- Considerações finais

O trabalho de pesquisa que deu origem a este artigo relaciona memórias de idosos/as com o tempo anterior, com o tempo presente, e com o futuro, buscando associar, em vários níveis e de vários modos, nas dimensões real e simbólica, história e memória, memória e imaginação, tradição e invenção, ficção e história (Amado, 2005). Trata-se de tecer, no brilho das histórias contadas, uma nova tapeçaria textual, sondando na memória que se abre à escuta, ecos de lembranças, até então, "eclipsadas" – no dizer de Moraes (2000) – sobre a Balaiada, em Caxias-Maranhão, numa perspectiva de tratamento hermenêutico[21] dessas narrativas.

Os sujeitos dessa pesquisa, de abordagem qualitativa, são idosos/as entre 60 e 90 anos de idade, mulheres e homens, identificados/as a partir de informações e contatos, recorrendo-se para tanto à técnica da "bola de neve" (Weber, 1996, p.26). Narradores e narradoras são, em grande parte, não-alfabetizado/as ou alfabetizado/as funcionais de origem rural e urbana, afrodescendentes, em sua maioria. Dentre estes, três se dizem descendentes diretos de escravos, o que aponta para o lugar social de onde falam.

As informações são construídas, em situações em que os sujeitos da pesquisa transitam e constroem sua vida, onde os modos de vida, as culturas, as experiências, eclodem. Alguns "indícios" começam a emergir do corpus das 13 entrevistas já realizadas, apontando para elementos construídos na tradição oral sobre o contexto social da Balaiada em Caxias. Assim, vêm à tona o cotidiano da vida no "tempo do cativeiro", o trabalho, os castigos, as negociações entre senhor e escravos, as formas de resistência ao cativeiro, as relações de poder entre o escravo e seu senhor, quando aquele se utiliza dos poderes mágico das "mandingas" para demonstrar saber e poder. Emergem, ainda, referências a lugares "assombrados", a fortunas enterradas, que segundo as narrativas, se apresentam de maneira concreta, por meio de sinais, indícios e marcas. Assim, "visagens" que, aparecem, no Morro do Alecrim, a procissão dos mortos, e as almas penadas que vagam perdidas fazendo que as pessoas se desnorteassem ao adentrarem esse Morro.

Nessa direção, descortinam-se imagens e lugares, acionando-se elementos da realidade como alicerce da construção ficcional de histórias e personagens. De forma mais direta as narrativas sobre a ocupação dos Balaios na cidade de Caxias, vão

---

clientela direta, confronta-se com os desafios da concorrência interna, entre pesquisadores A noção de campo representa para ele, um espaço social de dominação e de conflitos. Cada campo tem uma certa autonomia e possui suas próprias regras de organização e de hierarquia social.

[20] Para Walter Benjamim, esta situação seria resultante das duas chamadas grandes guerras mundiais, as quais nos teriam deixado mudos. Assim, alterou-se a maneira de coser o fio da história, o fio da narrativa, e esta narrativa, que, antes estava associada de maneira intrínseca à experiência do/a narrador/a, hoje não encontra lugar porque este/a narrador/a "entreguerras" é pobre de experiência, o que deflagra e institucionaliza, sobretudo, o desaparecimento da narrativa na modernidade (Benjamin, 1986).

[21] Para Wilhelm Dilthey, a hermenêutica é o fundamento das Ciências Humanas porque, diversamente das Ciências da natureza, aquelas se consubstanciam com base na compreensão e não na explicação. Sua pergunta é de cunho epistemológico: "Qual a natureza do ato de compreensão que fundamenta todo estudo do homem?". Busca, assim. as bases epistemológicas das ciências humanas, e se ocupa da crítica da razão histórica, porquanto a crítica da razão pura não pode ser aplicada às ciências do homem. Para compreender o homem, é necessário compreender a sua historicidade, a qual não está à disposição nas categorias estáticas das ciências da natureza. Os pontos de partida e de chegada nas ciências humanas devem ser a vivência concreta, histórica e viva e suas categorias devem ser dinâmicas e intrínsecas à vida (Alberti, 1990).

construindo uma geografia da ocupação e ação dos Balaios, como também dos seus repressores, em grande medida, protagonizada pela figura de Luis Alves de Lima e Silva, que veio a ser, inclusive, condecorado pelo governo de D. Pedro II com o título de Duque de Caxias. Sem dúvida, esses indícios, ainda em processo de análise, no trabalho de construção de inferências empíricas, deixam, entrever o quanto, é profícua a memória oral da Balaiada em Caxias-MA, e sua importância como patrimônio cultural imaterial.

VI- Referências

Abranches, D. (1993). *A Esfinge do Grajaú*. São Luis: ALUMAR.

Abreu, J. C. (1999). *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Fortaleza: UFC.

Abreu R. & Chagas. (2003). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos.* Rio de Janeiro: DP&A.

Alberti, V. (1996). *A existência na História*: Revelações e riscos da hermenêutica. *Revista Estudos Históricos*,UFRJ. 20(17), 95-145.

Alberti, V. (1990). *História oral: a experiência do CPDOC*. Rio de Janeiro: FVG.

Alencastre, J. M. P. (1872). "Notas diárias sobre a revolta que teve lugar nas províncias do Maranhão, Piauí e Ceará, pelos anos de 1838, 39, 40 e 41". *Revista do IHGB*, 10(20). 45-96.

Albuquerque Jr. D. M. (1994). *A Invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez.

Amado, J. (1995). Região, sertão, nação. *Revista Estudos Históricos*, UFRJ. 08(15). 145-51.

Amado, J. (1997). A culpa nossa de cada dia: Ética e História Oral. Re*vista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História*, PUC-SP 12(15). 25-35.

Amaral, J. R. (1906). *Apontamentos para a história da revolução da Balaiada na Província do Maranhão (1898-1906)*. São Luís: Tipografia Teixeira.

Apolinário, F. (2006). *Metodologia da ciência: filosofia e prática na pesquisa*. São Paulo: Pioneira.

Arantes, A. A. (1996). Cultura e cidadania. *Revista de Patrimônio- IPHAN-MINC. 24(35).* 45-55.

Arretche, M. (2007). *Políticas públicas no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz.

Assunção, M. R. (1988). *A guerra dos Bem-te-vis: A Balaiada na memória oral*. São Luís: SIOGE.

Benjamin, W. (1986). *Magia, técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense.

Bolle, W. (1998). O Sertão como forma de pensamento. *Revista Leituras do Ciclo,UFSC.26(15),* 10-35.

Bosi, E. (1987). *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Edusp.

Bourdieu, P. (1987). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

Bourdieu, P. (1996). *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus.

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. (1990). Brasília, Editora do Senado.

Cabral, M.S.C. (1980). *Caminhos do Gado: Conquista e ocupação do Sul do Maranhão*. São Luis: Sioge.

Carvalho, A., & Salles, F. (2003). *Políticas públicas*. Belo Horizonte: UFMG.

Carvalho, C. (2000). *O Sertão.* Imperatriz: Ética.

Castro, S. R. (1991). *O Estado na preservação de bens culturais.* Rio de Janeiro: Renovar.

Certeau, M. (1994). *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes.

Choay, F. (2001). *A alegoria do patrimônio.* São Paulo: Unesp.

Costa, L. C. (2006). *Os impasses do Estado capitalista*. São Paulo: Cortez.

Coutinho, M. (2005). *Caxias das Aldeias Altas*. Prefeitura Municipal de Caxias-MA: Estação Gráfica.

Cuche, D. (2002). *A noção de cultura nas Ciências Sociais: Hierarquias sociais e hierarquias culturais*. São Paulo: Edusc.

Debert, G. G. (2004). *A reinvenção da velhice.* São Paulo: EDUSP.

Dias, C. M. M (2002). *Balaios e Bem-te-vis: a guerrilha sertaneja*. Teresina: Dom Barreto.

Draibe, S. M. (2007). *Estado de Bem-Estar, Desenvolvimento Econômico e Cidadania: algumas lições da literatura contemporânea.* Rio de Janeiro: FIOCRUZ.

Elias, N. (1990). *O processo civilizador: formação do Estado e civilização.* Rio de Janeiro: Zahar.

Faoro, R. (1976). *Os donos do poder*. Porto Alegre: UNB.

Ferreira, M. M, & Amado, J. (Orgs.). (2001). *Usos e abusos da história oral.* Rio de Janeiro: FGV.

Fonseca, M. C. L. (2005). *O patrimônio em processo.* Rio de Janeiro: UFMG/MINC/IPHAN.

Freitas, M. C. (1998). *Historiografia brasileira em perspectiva.* São Paulo: Contexto.

Gaskel, G., & Bauer, W. M. (2002). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som.* Petrópolis: Vozes.

Ginsberg, M. (1996). *Psicologia da Sociologia.* Rio de Janeiro: Zahar.

Ginzburg, C. (1987). *O queijo e os vermes.* São Paulo: Cia. das Letras.

Geertz, C. (1989). *A Interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro: LTC Editora.

Goldenberg, M. (2001). *A arte de pesquisar*. São Paulo: Record.

Halbwachs, M. (1998). *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice.
Hobsbawm, E., & Ranger, T.(Orgs.). (1997). *A Invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
Janotti, M. L. (1987). *A Balaiada*. São Paulo: Brasiliense.
Le Goff, J. (1990). *História e Memória*. Campinas: Unicamp.
Lefbvre, H. (1991). *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Ática.
Lemos, C. A. (1981). *O que é patrimônio histórico*. São Paulo: Brasiliense.
Lima, C. (1997). *História do Maranhão.* São Luís: Sioge.
Mader, M. E. N. S. (1995). *O vazio: o sertão no imaginário da colônia nos séculos XVI e XVII.* Dissertação de Mestrado em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
Magalhães, G. D. J. (1848). Memória histórica e documentada da revolução da Província do Maranhão desde 1839 até 1840. *Revista do IHGB-RJ. 12(15)*, 125-140.
Matos, I. R. (1987). *O tempo Saquarema*. São Paulo: Hucitec.
Marques, C. (1970). *Dicionário Histórico-Geográfico do Maranhão*. São Luis: Sioge.
May, T. (2004). Pesquisa *social: questões, métodos e processos*. Porto Alegre: Artmed.
Meireles, M. (1960). *História do Maranhão.* Rio de Janeiro: Dasp.
Melucci, A. (1997). Movimentos sociais e sociedade complexa. *Cadernos do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Movimentos Sociais*, PUC-SP. 02(13), 25-46.
Michelat, G. (1980). Sobre a utilização da entrevista não-diretiva em sociologia. In: Thiollent, M. J. M. *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. São Paulo: Pólis.
Ministério da Cultura. (1980). Proteção e revitalização do patrimônio cultural: uma trajetória. *Revista da Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Fundação Pró-Memóri. 41*(25), 12-65.
Moraes, M. D. C. (2000). *Memórias de um sertão desencantado: modernização agrícola, narrativas e atores sociais nos cerrados do sudoeste piauiense.* Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade de Campinas- UNICAMP, São Paulo, Brasil.
Moraes, M. D. C. (2004). *Memorial da Balaiada - Proposta de trabalho para criação da linha de pesquisa: "Memória oral da Balaiada*". (Projeto- versão preliminar para discussão). Teresina-PI.
Moraes, M. D. C. (2006). Ainda queremos ser...tão: reflexões sobre identidade cultural e imaginário de sertão no Piauí. O Público e o Privado: *Cadernos dos Núcleos e Grupos de Pesquisa- Mestrado de Políticas Públicas e Sociedade- Universidade Estadual do Ceará.04*(07), 15-36.
Morel, M. (2003). *O Período das Regências (1831-1840).* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
Neto, A.F. S. (2006). *Memória das Passagens*. Teresina: EDUPI/ Academia de Letras, História e Ecologia de Pastos Bons.
Neri, A. L. (Org). (2007). *Idosos no Brasil: Vivências, Desafios e Expectativas na Terceira Idade*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, SESC/SP.
Nora, P. (1993). Entre Memória e História: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História,PUC-SP. 05*(10), 10-21.
Novais, F. A. (1996). *A Independência do Brasil.* São Paulo: Hucitec,
Odália. N. (1997). *As formas do mesmo: ensaios sobre o pensamento historiográfico de Varnhagen e Oliveira Viana.* São Paulo: Unesp.
Ong, V. (1988). *Oralidade e cultura escrita*. São Paulo: Papirus.
Otávio, R. (1903). *A Balaiada (1839): depoimento de um dos heróis do cerco de Caxias sobre a Revolta dos Balaios.* São Paulo: Siciliano.
Ortiz, R. (Org.) (1994). *P. Bourdieu e o campo científico*. São Paulo: Edusp.
Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento e silêncio. *Revista Estudos Históricos,UFRJ. 02*(03), 25-36.
Portelli, A. (1998). Forma e significado na História oral: a pesquisa como um experimento em igualdade. *Revista Projeto História,PUC-SP. 16*(14), 32-55.
Prefeitura Municipal de Caxias-PMC. (2006). *Plano Diretor Municipal Participativo*. Estação Gráfica. Maranhão: Secretaria Municipal de Planejamento.
Queiroz, M. I. (1988). Relatos orais: do indizível ao dizível. In: O.M.V. Simpson, (Org.). *Experimentos com histórias de vida.* São Paulo: Vértice.
Reis, C. J. (2003). *As identidades do Brasil de Varnhagen a FHC.* Rio de Janeiro: FGV.
Sader, E. (1999). *Quando novos personagens entraram em cena.* São Paulo: FFLCH-USP.
Sader, E. (2004). Sujeitos da emancipação: reforma ou revolução? Para além do capitalismo neoliberal: concepções, atores e estratégias. *Cadernos Fundação Rosa Luxemburgo e Laboratório de Políticas públicas da UERJ, 07*(10), 95-145.
Souza, C. V. (1997). *A pátria geográfica: sertão e litoral no pensamento social brasileiro*. Goiânia: UFG.
Santos, M. J. V. (1983). *A Balaiada e a insurreição de escravos no Maranhão*. São Paulo: Ática.
Santos, S. R. (1998). *A Balaiada na dialética do sertão*. São Luís: Sioge.
Serra, A. (1948). *A Balaiada*. Rio de Janeiro: Bedeschi.

Silva, L. W. (1981). *Relatório final do Curso de Extensão: Rebeliões e movimentos populares no Brasil: uma história dos vencido* [Mimeo]. UNIVERTA, Rio de Janeiro, RJ.
Simson, O. R. M. V. (Org.). (2003). *As múltiplas faces da velhice.* Campinas: Alínea.
Sodré, N. W. (1978). *As razões da Independência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
Spink, M. J. (Org.) (2000). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: a perspectiva da psicologia social*. São Paulo: Cortez.
Theodoro, J. (2006) *Memória: III Seminário sobre Memória, Escola e Comunidade.* São Paulo. Consultado em 21 de junho de 2006 de www.ceveh.combr.br/biblioteca/artigos/memoria.htm.
Thompson, E. P. (1987). *A formação da classe operária inglesa.I-A árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
Thompson, P. (1992). *A voz do passado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
Orgranização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura-UNESCO. (2008). *Programa: Tesouros Humanos Vivos.* Consultado em 19de março de 2008 de www.unesco.org
Vansina, J. A. (1982). Tradição Oral e sua Metodologia. In: UNESCO (Org). *História Geral da África.* São Paulo: Ática.
Weber, R. (1996). Relato de quem colhe relatos: pesquisa em história oral e Ciências Sociais. *Revista de Ciências Sociais,USP-SP. 39*(20), 25-46.
Zumthor, P. (1993). *A letra e a voz: A Literatura Medieval*. São Paulo: Cia das Letras.

Os Manifestos, o debate público e a proposta de cotas para negros nas universidade públicas no Brasil

Alexandre do Nascimento[1]
alex.nasc@uol.com.br

Resumo: Este texto faz um comentário sobre o debate a partir dos Manifestos contrários e favoráveis às cotas para negros, que em 2006 e 2008 ampliaram o debate público sobre as políticas de cotas para negros no Brasil. O texto apresenta um ponto de vista favorável às cotas.
Palavras chave: política de cotas, ações afirmativas, igualdade racial, movimento negro, manifestos

No dia 30 de junho de 2006, por ocasião da entrega de um Manifesto contrário às cotas[2], com 114 assinaturas, ao Congresso Nacional, o Jornal Folha de São Paulo noticiou o fato com o seguinte título: "Movimento Negro é contra cotas no ensino ". O texto da reportagem dizia que "Representantes do Movimento Negro Socialista entregaram ontem no Congresso um manifesto contra a votação dos projetos que estabelecem cotas para negros em universidade federais e que criam o Estatuto de Igualdade Racial" (Folha de São Paulo, 30/06/2006). Trata-se apenas de uma reportagem, que além de noticiar o fato ocorrido, insinua que o "movimento negro" é contrário à proposta de política de cotas.

Em 5 de julho de 2006, um dia após a entrega aos presidentes da Câmara de Deputados e do Senado Federal, por ativistas do movimento negro e professores universitários, de um Manifesto, com 582 assinaturas, em favor da aprovação do projeto que cria cotas nas universidades e do projeto do estatuto da igualdade racial[3], o mesmo jornal, em seu editorial, escreveu: "A Lei de Cotas, ao tornar obrigatória a reserva de vagas para negros e indígenas nas instituições federais de ensino superior, ameaça a educação universitária. O mérito acadêmico perde espaço, e a duplicidade de critérios estimula o recrudescimento do racismo nos bancos escolares" (Folha de São Paulo, 05/07/2006). (grifo meu)

Já em 14 de maio de 2008, o Jornal Folha de São Paulo, em editorial com o subtítulo "Uma política de ação afirmativa que favoreça estudantes mais pobres beneficiará negros sem racializar relações sociais", escreveu:

> "Grupos favoráveis e contrários à adoção de cotas raciais nas universidades travam uma guerra de manifestos em Brasília. No dia 30 (de abril de 2008), intelectuais enviaram ao Supremo Tribunal Federal, que julga ações diretas de inconstitucionalidade sobre o tema, o documento intitulado Cento e treze cidadãos anti-racistas contra as leis raciais'. Ontem (13 de maio de 2008) foi a vez de defensores da reserva visitarem a corte e a Câmara - onde tramita projeto que institui cotas em todas as universidades federais- para apresentar seu manifesto. A questão é intricada e provoca debates acalorados, mas não a ponto de inviabilizar abordagem serena, respeitosa e racional. **A sociedade brasileira, apesar da**

[1] Alexandre do Nascimento, Educador e Doutorando em Serviço Social (UFRJ), é professor do Movimento Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC) e professor da Fundação de Apoio à Escola Técnica do Estado do Rio de Janeiro (FAETEC), onde integra o Núcleo de Estudos Étnico-Raciais e Ações Afirmativas. Juntamente com José Jorge de Carvalho (UNB), Frei David Raimundo dos Santos (EDUCAFRO), Renato Ferreira (LPP/UERJ) e outros, foi articulador do Manifesto em Favor da Lei de Cotas e do Estatuto da Igualdade Racial (entregue ao Congresso Nacional em 2006) e do Manifesto em Defesa da Constitucionalidade das Cotas (entregue ao Supremo Tribunal Federal em 2008)
[2] Manifesto "Todos têm direitos iguais na República Democrática". Brasília, 29/06/06.
[3] Manifesto "Em favor da Lei de Cotas e do Estatuto da Igualdade Racial". Brasília, 04/07/06.

propaganda em torno da democracia racial, conserva-se discriminadora. Embora seja difícil provar em juízo casos de racismo contra um indivíduo em particular, a divisão emerge clara das estatísticas" (grifos meus).

"Grupos contrários às cotas argumentam, **com razão**, que esse tipo de política afronta o ideal republicano da igualdade de todos diante da lei" (grifos meus).

"É possível, entretanto, evitar essas armadilhas teóricas e práticas sem renunciar a medidas anti-racistas. Um dos efeitos do racismo é que os grupos discriminados acabam perenizando-se nos estratos de baixa renda. Uma política que favoreça pessoas mais pobres automaticamente contemplará negros, índios e outras minorias sem o risco de racializar as relações sociais. Uma maneira eficaz e mais isonômica de selecionar essa população é beneficiar vestibulandos oriundos da escola pública, sem distinção de cor. Já para preservar o acesso por mérito, o melhor é deixar de lado o sistema de cotas, que opera com números predeterminados de vagas a serem preenchidas. Em vez disso, o mais indicado é conceder um bônus na nota do vestibular aos estudantes beneficiados pela ação afirmativa".

Esse editorial foi escrito 14 dias após a divulgação do documento intitulado "Centro e treze cidadãos anti-raciais contra as leis raciais" (contrário às cotas para negros) e 1 dia após a divulgação do documento "120 anos de luta pela igualdade racial no Brasil: Manifesto em defesa da justiça e constitucionalidade das cotas" (favorável às cotas para negros), ambos entregues ao Presidente do Supremo Tribunal Federal e organizados pelos mesmos grupos dos manifestos de 2006. Desta vez, os manifestos se dirigiram aos ministros do Supremo Tribunal Federal, em função de duas ações de inconstitucionalidade, de autoria da Confederação Nacional dos Estabelecimentos de Ensino (CONFENEN), uma contra o Programa Universidade para Todos (PROUNI) do Ministério da Educação (que possui cotas para negros em bojo) e outra contra a lei que instituiu cotas nas Universidades Estaduais do Rio de Janeiro[4].

O primeiro documento, assinado por 113 pessoas auto-intituladas "intelectuais da sociedade civil, sindicalistas, empresários e ativistas dos movimentos negros e outros movimentos sociais", apresenta, segundo seus autores, "argumentos contrários à admissão de cotas raciais na ordem política e jurídica da República". Tais argumentos são basicamente a defesa da inconstitucionalidade das cotas raciais (na verdade, das cotas para negros), a partir dos artigos 19 e 208 da Constituição Federal, e do que, segundo os autores, é uma na impossibilidade, ou seja, a determinação de quem é negro no Brasil, baseando-se nas pesquisas do Geneticista Sérgio Pena (que é um dos signatários do documento) e na "percepção da mestiçagem, que impregna profundamente os brasileiros".

O segundo documento, assinado por 740 pessoas em geral e por um grupo maior de juristas, artistas, políticos, professores, pesquisadores, ativistas do movimento negro e de outros movimentos sociais, estudantes e personalidades, na mesma lógica, apresenta argumentos históricos, sociais, políticos e jurídicos em defesa da constitucionalidade das políticas de cotas para negros. Basicamente, defende-se a constitucionalidade e a importância das cotas como política concreta de redução de desigualdade e democratização, enfatizando as lutas que produziram o atual debate e as políticas de ação afirmativa no Brasil. De acordo com os autores, "nosso sistema constitucional, priorizando os direitos fundamentais e a dignidade da pessoa humana, estabeleceu a isonomia não somente em sentido formal, mas também em sentido material (art. 3º, inciso III)". Além disso, o documento coloca que "a existência de movimentos anti-racistas e de leis de repressão da discriminação racial não se baseia no reconhecimento da existência das raças, mas na necessidade de combater as discriminações".

De 2001, quando no Brasil o debate sobre ações afirmativas e políticas de cotas ampliou-se na sociedade, até os dias de hoje, o jornal Folha de São Paulo, um dos maiores e mais influentes no país, publicou diversos artigos e reportagens. Porém, opiniões e informações contrárias às políticas de cotas tiveram maior espaço do que as opiniões e informações favoráveis. É do próprio ombudsman[5] do Jornal Folha de São Paulo, Marcelo Beraba, a crítica de que o jornal

"publicou, ao longo do ano (de 2006), dez artigos sobre o estatuto e sobre as cotas. Na seção *Tendências e Debates*, publicou três contra os projetos de ações afirmativas e três a favor. O jogo desequilibra com os quatro textos do colunista semanal Demétrio Magnoli, um dos signatários do manifesto contra o estatuto e as cotas. O jornal pode alegar que o espaço que edita, *Tendências e Debates*, manteve o equilíbrio e que o colunista tem todo o direito de expressar opinião. É certo. Assim como é certo também que o resultado final para o leitor é que o jornal deu mais visibilidade para uma das posições... No último dia 29 (de junho), o jornal publicou um artigo de Magnoli... e a íntegra do manifesto 'Todos têm direitos iguais na República', assinado pelos que são contra as cotas e o estatuto. Na segunda-feira, foi divulgado o manifesto 'Em favor da Lei de Cotas e do Estatuto da Igualdade Racial'. O novo documento recebeu, na terça-feira, por parte do jornal, um tratamento equivocado, que afetou os princípios jornalísticos do equilíbrio e do pluralismo...não publicou a íntegra do manifesto pró-cotas, como tinha feito com o texto que coincidia com a opinião do jornal". (Folha de São Paulo, 08/07/06).

---

[4] Lei Estadual No. 4151/2003. Essa Lei deixa de vigorar em 2008, mas um novo projeto de lei, PL No. 1774/2008, será votado em 02 de dezembro de 2008, na Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro. Essa novo Projeto de Lei, além da manutenção das cotas nas Instituições de Ensino Superior do Estado, propõe cotas nas Escolas Técnicas Estaduais e bolsas para os estudantes "cotistas".

[5] O ombudsman é o profissional que, segundo o próprio jornal, tem como atribuições "criticar o jornal sob a perspectiva dos leitores, recebendo e verificando suas reclamações, e comentar, aos domingos, o noticiário dos meios de comunicação".

Em relação aos manifestos de 30 de abril e 13 de maio de 2008 o Jornal foi mais cauteloso. Porém, o editorial de 14 de maio de 2008, deu mais apresentou os argumentos e divulgou o título do documento contrário e não fez o mesmo em relação ao documento favorável às cotas para negros. Nas publicações dos documentos (pág. 4 e 5), apresentou o trecho do documento contrário às cotas em que os autores citam artigos da constituição e também não fez o mesmo em relação ao outro manifesto.

Tanto os editoriais, quanto o maior espaço dado às opiniões contrárias às políticas de cotas para negros, expressam um *posicionamento*, não apenas de alguns veículos de imprensa (principalmente, os jornais Folha de São Paulo e O Globo, e TV Globo), mas de um determinado pensamento social sobre o legado cultural africano, a população negra e as políticas de ação afirmativa de combate às desigualdades raciais, essas tratadas como violação do princípio da igualdade e do mérito acadêmico, ameaça, etc.

Mesmo tendo espaços desiguais na mídia, os manifestos de 2006 e 2008 tornaram o debate sobre as cotas num debate de toda sociedade. Entretanto, do nosso ponto de vista, alguns elementos são importantes e merecem elucidação.

Um elemento, que tem sido explorado no debate, sobretudo pelos veículos de comunicação que se posicionam contrariamente à política de cotas, é uma suposta "divisão" do movimento negro sobre o tema, baseando-se na presença de nomes da militância negra nos manifestos contrários e favoráveis às cotas.

Comecemos então pela definição de "movimento negro". Segundo o I Encontro Nacional de Entidades Negras, realizado em 1991 na cidade de São Paulo, Movimento Negro significa "o conjunto de entidades e grupos, de maioria negra, que têm o objetivo específico de combater o racismo e/ou expressar valores culturais de matrizes africanas" (d'Adesky, 2001). De fato, o que a militância negra define como "movimento negro" é uma multiplicidade de organizações e não uma única organização. Em relação às cotas, a maioria dessas organizações, grupos e militantes é favorável, o que se expressa nas várias intervenções políticas do próprio movimento negro. Como na II Marcha contra o Racismo, Pela Igualdade e a Vida, realizada em Brasília no dia 22 de novembro de 2005, que em seu Manifesto assinado por 21 organizações nacionais e militantes de todos os Estados da Federação, apresenta-se como "uma Marcha que vai exigir do Governo Lula e do Congresso Nacional, a aprovação do Estatuto da Igualdade Racial e do Projeto de Cotas nas Universidades"[6].

Há um pequeno grupo de militantes negros que são contrários à proposta de cotas, mas esse grupo, por ser numericamente pequeno no conjunto do movimento negro, não expressa o pensamento desse movimento social em relação ao tema. São inúmeros os discursos, documentos institucionais, artigos de opinião e acadêmicos, não apenas de militantes, políticos e intelectuais negros, que expressam posições favoráveis e/ou conclusões que sustentam que a política de cotas é uma proposição que o Brasil deve experimentar.

Outro importante elemento do debate a ser destacado são os discursos, muito mais que os posicionamentos. Estamos num debate político, num debate de opinião, onde até os chamados especialistas argumentam a partir do seu lugar de classe, de raça/cor e dos interesses e preconceitos que os mobilizam. Isso fica nítido nos manifestos e manifestações contrárias às cotas (para negros). Fale-se em violações de princípios democráticos e ameaça ao ensino superior, como se a entrada de negros nas universidades significasse um mal, um retrocesso ou algo do gênero. Considerando que os projetos de cotas nas universidades que tramitam no Congresso Nacional estabelecem cotas para estudantes oriundos de escolas públicas e, dentro dessa, cotas para negros e indígenas, uma das leituras possíveis que tais discursos passam é que o problema parece estar na *cor da cota*, ou seja, no fato de serem cotas para negros, e não exatamente na proposição de cota em si. Em relação às cotas para deficientes físicos, mulheres e funcionários públicos, que existem na legislação e em diversas instituições, não são expressas preocupações semelhantes.

Entre 1986 e 2008 muito se avançou na constituição material da democracia no Brasil (fim do regime militar, constituição de 1988, eleições diretas, a criação do sistema único de saúde, a quase universalização da educação fundamental e da previdência social, constituição de um sistema de proteção social, etc.), inclusive com Lei Caó[7], a criação de instituições estatais de promoção da igualdade racial e políticas públicas de ações afirmativas. Nesse avanço, os movimentos sociais foram fundamentais. Na luta contra o racismo e na transformação de algumas propostas em agenda política e debate público, podemos citar importantes eventos, como as grandes passeatas em São Paulo e no Rio de Janeiro, em 1988, e as Marchas "Zumbi dos Palmares - Contra o Racismo, Pela Cidadania e a Vida", de 1995 e 2005, ambas organizadas pela militância negra, como marcos fundamentais de um novo ciclo de lutas, agora marcadas pela afirmação de direitos, além da denúncia do racismo. Tais eventos, sobretudo a Marcha de 1995, significaram uma guinada do Movimento Social Negro da denúncia do chamado mito da democracia racial à proposição de políticas de combate ao racismo e promoção da igualdade racial, com uma grande pressão sobre as Instituições do Estado Brasileiro.

Esse novo ciclo de lutas anti-racistas no Brasil levou ao conjunto da sociedade e às instituições do governo, do legislativo e do judiciário, o debate sobre as políticas públicas de ação afirmativa para a população negra e, dentro desse, a proposição das cotas. A base material desse processo é a existência de um expressivo movimento de movimentos negros e da

[6] Manifesto Zumbi + 10 - II Marcha contra o Racismo, Pela Igualdade e a Vida.
[7] Lei 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceitos de raça e de cor.

grande quantidade de cursos pré-vestibulares para estudantes pobres e negros(as), que do nosso ponto de vista já se constituem como a demonstração da necessidade de recomposição social e racial das nossas instituições. Mas além disso, temos os dados de pesquisas e análises que, nos de 1990 e 2000, que mostram as desigualdades raciais e a relação dessas com uma história e a uma dinâmica social marcadas pela presença de preconceitos e discriminações nas relações e instituições, confirmando que "no Brasil a pobreza tem cor" (Henriques, 2002).

Concretamente, as políticas de cotas para negros no Brasil são recentes, apesar da histórica e conhecida desigualdade racial oriunda, entre outras coisas, do racismo e de preconceitos e discriminações consequentes, que estabeleceram barreiras que ainda dificultam o acesso de negros e negras à educação, empregos e boas remunerações e a igualdades de oportunidades em geral. A Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, realizada em setembro de 2001, foi muito importante para o estabelecimento das primeiras ações, sendo a mais importante e polêmico a implantação da reserva de vagas para estudantes pretos e pardos nas Universidades Estaduais do Estado do Rio de Janeiro, primeiro programa de cotas no país no âmbito do ensino superior. Muito mais que aos resultados da Conferência, este fato se deve à grande mobilização promovida pelas organizações do movimento negro, que colocou o debate na agenda política, submeteu o Estado Brasileiro a um constrangimento internacional denunciando a ausência de políticas públicas de redução da desigualdade racial e, ao mesmo tempo, convenceu governos, legisladores e empresas a adotarem medidas de ação afirmativa.

Hoje, já são dezenas as instituições de ensino superior que possuem políticas de cotas para estudantes negros, indígenas, oriundos de escolas públicas e de baixa renda familiar. Há, inclusive, experiências de cota para professores e cota na pós-graduação. Em que pese o fato de que os dois projetos de lei que estabelecem cotas nas universidades e outros setores da economia (o PL 73/1999, que estabelece cotas nas universidades federais e o PL 3198/2000, o chamado de Estatuto da Igualdade Racial, que cria cotas em vários setores da economia) enfrentem muitas resistências no Congresso Nacional e na sociedade, desde 2002 as cotas para no ensino superior já são realidade. Segundo o Manifesto em Defesa da Constitucionalidade das Cotas, 69 instituições de ensino superior adotam cotas, das quais 33 adotam cotas para negros[8].

Desde a Conferência Mundial, a proposição de cotas tem sido uma das principais ações das organizações do movimento negro e tem mobilizado pesquisadores, políticos, universidades e sociedade em geral, na produção de conhecimentos, análises e opiniões. No debate sobre as políticas de cotas há posicionamentos, interesses divergentes e, do nosso ponto de vista, uma resistência contra essas políticas que, levando em consideração os argumentos que mobiliza, entendemos como conservadora, pois além das denunciais do movimento social negro e existência de cursos pré-vestibulares "para negros e carentes", os indicadores sociais mostram as imensas desigualdades raciais e muitos estudos, com base nesses indicadores, concluem que há uma correlação dessas desigualdades com a discriminação racial.

A ameaça à qualidade acadêmica e os perigos de uma cisão racial que aparecem nos discursos daqueles que se posicionam contrariamente às políticas de cotas, sobretudo os articuladores dos manifestos contrários às cotas, ainda não se realizaram e, ao que indicam os fatos e dados disponíveis, não se realizarão. O princípio (formal) da igualdade que esse pensamento social e posicionamento político reivindica, *per* se, não é capaz de instituir nenhum processo material de combate às desigualdades, às relações assimétricas e ao racismo, características desta sociedade. (Fry et all, 2007; Nascimento, 2006)

Do nosso ponto de vista, o que é importante observar é que, certo ou errado, a política de cotas é uma proposição do movimento social negro já em funcionamento em diversas instituições e com relativo sucesso no que diz respeito à promoção da diversidade e da distribuição do que é fruto do trabalho comum (e que deve retornar ao comum), do combate ao racismo e da democratização das instituições. Escola pública laica e de qualidade para todos é um dos fundamentos materiais da democracia e bandeira da luta anti-racista desde a abolição do instituto da escravidão, mas não será alcançada sem o desmonte dos mecanismos de produção de desigualdade presentes nas nossas instituições. Ou seja, do nosso ponto de vista, as políticas de ação afirmativa são instrumentos de um processo de democratização, pois na democracia a política consiste na criação daquilo a que, necessariamente, todos devem ter acesso, criando os meios que assegurem esse acesso.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, José Jorge. Inclusão Étnica e Racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior. São Paulo: Attar, 2005.

D'ADESKY, Jacques. Plurarismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.

FERREIRA, Renato. Mapa das Ações Afirmativas no Ensino Superior. Rio de Janeiro: UERJ/LPP/PPCOR, 2008.

FRY, Peter; MAGGIEe, Yvonne; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone; SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). Divisões Perigosas: Políticas Raciais no Brasil Contemporâneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

HENRIQUES, Ricardo. Raça e gênero dos sistemas de ensino: os limites das políticas universalistas na educação. Brasília: UNESCO, 2002.

MANIFESTO ZUMBI. Documento da II Marcha Zumbi+10 contra o racismo, pela igualdade e a vida. Brasília, 22/11/2006.

[8] No momento em que fechamos este artigo, contabilizamos mais de 80 instituições de ensino que já adotam cotas.

NASCIMENTO, Alexandre do. Movimentos Sociais, Ação Afirmativa e Universalização dos Direitos. Rio de Janeiro: Revista Lugar Comum, Número 19/20, 2004.
NASCIMENTO, Alexandre do. Ações Afirmativas: da luta do Movimento Social Negro às políticas concretas. Rio de Janeiro: CEAP, 2006.
NEGRI, Antonio e COCCO, Giuseppe. Global: biopoder e luta em uma América Latina globalizada. Rio de Janeiro: Record, 2005.
MANIFESTO "Todos têm direitos iguais na República Democrática". Brasília, 29/06/2006.
MANIFESTO "Em favor da Lei de Cotas e do Estatuto da Igualdade Racial". Brasília, 04/07/2006.
MANIFESTO "Centro e treze cidadãos anti-raciais contra as leis raciais". Brasília, 30/04/2008.
MANIFESTO "120 anos de luta pela igualdade racial no Brasil: Manifesto em defesa da justiça e da constitucionalidade das cotas". Brasília, 13/05/2008.

Relatos orais: Diferentes olhares sobre a problemática colonial

Zeila de Brito Fabri Demartini
Unversidade Metodista de São Paulo/Centro de EstudosRurais e Urbanos/CNPq
zeila@usp.br

Daniel de Oliveira Cunha
Centro de EstudosRurais e Urbanos/CNPq
zeila@usp.br

Resumo: Este paper discute a importância da utilização de relatos orais de pessoas de origens sociais diversas para a compreensão da complexa problemática colonial, abordando narrativas dos que saíram e dos que ficaram na África. O fluxo de portugueses e luso-africanos para São Paulo na década de 1970 está associado a momentos agudos de crise vivenciados pelos mesmos na situação colonial. Entrevistamos imigrantes que vieram de Angola fugindo das difíceis situações pré e pós-independência, procurando compreender a complexa situação que envolveu a imigração desses chamados "colonos brancos" durante esse período, quem eram, suas representações sobre suas vivências na sociedade angolana e sobre a nação colonizadora. Entrevistamos também pessoas pertencentes às denominadas "populações autóctones", verificando suas representações sobre aquele período e sociedade, na qual nasceram e permanecem. Utilizamos as histórias de vida resumidas na perspectiva da História Oral. Os imigrantes entrevistados falam da situação colonial não estando mais lá; suas representações são formuladas de forma mais distanciada e, ao mesmo tempo, muito crítica; as memórias revelam os pertencimentos a vários grupos, as alianças com as "minorias" dominantes e com os dominados, agora sob um "olhar" de quem já está em outro contexto. Os entrevistados que ficaram, negros ou mestiços, permitem visualizar outras dimensões, acentuando a dominação a que estavam submetidos, a discriminação no atendimento as suas necessidades e nas relações sociais; um "olhar" de quem ficou e tenta "reconstruir" a nação. A utilização e a comparação dos relatos desses diferentes sujeitos evidenciam a complexidade das relações vivenciadas na situação colonial.

Este paper compara relatos orais de pessoas situadas em posições sociais diversas na sociedade angolana na década de 1970; é parte de estudo sobre fluxos migratórios de portugueses e luso-africanos de Angola em direção a São Paulo (Brasil), associados a momentos agudos de crise vivenciados pelos mesmos na situação colonial, antes e depois da independência, ocorrida em 1975.

1 A situação colonial, a imigração diferenciada da década de 1970 e a importância dos relatos orais

Ao nos preocuparmos com a imigração para o estado de São Paulo de famílias de origem portuguesa no período pós Segunda Guerra Mundial, consideramos que duas podem ter sido suas procedências: os que vieram de Portugal, especialmente após a Revolução dos Cravos e os que vieram da África, durante as guerras coloniais e após a independência de Angola e Moçambique, principalmente (Ribeiro, 1996). Nesse período ocorreram fluxos migratórios de portugueses e luso-africanos das antigas colônias portuguesas da África em direção a São Paulo (Brasil), motivados pelas pressões políticas das difíceis e complexas realidades africana e portuguesa, além das econômicas, que os diferenciaram das levas migratórias anteriores (Lobo, 1994; Ribeiro, 1996; Rocha-Trindade, s.d.; Vinte e Cinco Anos, 1999). No caso específico desses imigrantes, cruzaram-se em suas histórias as vivências sócio-culturais de contextos muito distintos: 1) o contexto português colonizador como referência, dado o pertencimento à famílias de origem portuguesa,; 2) o contexto de vivência africano, muitos tendo aí nascido e 3) o contexto paulista/brasileiro de adoção.

O início dos anos sessenta, período em que estavam em processo de esfacelamento os decadentes impérios coloniais, britânico e francês, é também lembrado como o marco inicial das primeiras revoltas de grupos armados, em cenário africano, contra o colonialismo português. A África, foi então, palco de uma série de independências políticas que havia sido desencadeada

desde a autonomização de Gana, em 1957, e da Guiné-Conacry, no ano seguinte. Mas foi somente em meados da década de setenta que as então denominadas "províncias ultramarinas" portuguesas obtiveram a sua emancipação política (Meredith, 2005; Castelo, 2004; Pimenta, 2204).

No caso da província de Angola, arrastaram-se quatorze anos de luta armada, desde o início de 1961 até o final de 1975, período de sua independência e da quase completa derrocada do Império Colonial Português (Pinto, 1976; Rocha, 2002; Santos, 1975). A UPA foi o primeiro movimento a levantar-se em armas contra o colonialismo português; o MPLA passou para a luta armada pouco mais tarde. Com ideologias e propostas nacionalistas bastante diversas, as duas frentes de libertação chocaram-se ao longo dos anos, sendo que o MPLA somente passou a ter preponderância, como alternativa programática de combate ao colonialismo e como proposta de formação de um novo país, após 1965.

Após a independência das províncias ultramarinas, todas as discussões e projetos elaborados em Portugal caíram rapidamente no esquecimento. Terminaram por predominar as propostas de país dos militantes pela independência das colônias, ou seja, as propostas de separação total, sem a formação de alguma comunidade de países lusófonos constitucionalmente positivados (Correia, 1991)

Concordamos com os estudiosos que chamam a atenção, de um lado, para a complexidade da situação colonial (que envolveu Portugal e suas colônias na África), de onde vieram os imigrantes considerados; de outro lado, para a ainda restrita produção acadêmica (pelo menos a disponibilizada em publicações) sobre as implicações dos movimentos políticos em Portugal e nas suas colônias na África para os que aí residiam, no tocante às dimensões familiares, culturais, educacionais, religiosas, além dos sentimentos e conflitos que os acompanharam (Lourenço, 1999; Paulo, 1996). Há certamente uma literatura sobre o período considerado, mas geralmente produzida pelos envolvidos em posições de projeção nos movimentos. Mas ainda não são muitos os estudos mais sistematizados desenvolvidos sobre esse período considerado, nem sobre as questões que nos foram suscitadas em estudo anterior, abordando os deslocamentos e os sujeitos neles envolvidos.

Embora não se conheça o número de colonos portugueses exilados e refugiados da África para o Brasil nos quinze anos após a independência das províncias portuguesas, sabe-se que desembarcaram aos milhares em solo brasileiro. Como recordam alguns de nossos entrevistados vindos de Angola na altura da independência, em 1975, chegaram ao Brasil 20.000 pessoas fugindo desse país. A ausência de dados oficiais sobre tal fluxo para o Brasil é um dos grandes problemas (Ribeiro, 1996; Demartini, 2005c). Também em países africanos não há dados disponíveis, conforme pudemos constatar em consultas ao Departamento de Estatística de Angola.

Nestas circunstâncias, tentar apreender através de relatos orais as memórias daqueles que participaram de alguma maneira do processo imigratório e a literatura dispersa, por eles indicada, tornou-se ainda mais premente, considerando também que muito pouco foi pesquisado pelos próprios povos africanos das colônias portuguesas, sobre suas histórias.

As reflexões de Balandier (1951) sobre as questões envolvendo o colonialismo foram fundamentais; ao analisar as abordagens sobre a situação colonial chama a atenção para a "necessidade imperiosa de se considerar a *situação colonial* como um complexo, como uma totalidade". Salienta que "um estudo concreto dessas sociedades não pode ser feito sem que as 'situemos' em relação a esta dupla história" (Balandier, 1993: 110): uma propriamente africana e outra largamente condicionada pela dominação européia.

> Sem aceitar reduzir a questão colonial somente às suas manifestações econômicas, o sociólogo deve tomar com grande consideração estas indicações. Elas lhe sugerem que não são somente os contatos de uma civilização de tipo técnico e de uma civilização de tipo "primitivo", pré-maquinista, que explicam a derrocada das sociedades colonizadas. Elas lhe lembram que sociedade colonial e sociedade colonizada se encontram dentro de certas relações (assinalamos precisamente o caráter instrumental desta relação) que implicam tensões e conflitos (Balandier, 1993: 111).

Segundo ele, as relações de dominação e de submissão existentes entre a sociedade colonial e a sociedade colonizada caracterizam a situação colonial (Balandier, 1993). O autor também chama a atenção para a importância dos fatos políticos e dos métodos administrativos na compreensão da situação colonial, antes e depois das independências das colônias; a dimensão cultural é enfatizada, pois "a dominação política é acompanhada de uma dominação cultural" (Balandier, 1993: 114).

> Então aparece este caráter de sociedade dominada que é significativo de toda sociedade colonizada. Uma ação deste tipo refere-se, de uma maneira mais ou menos explícita, a uma doutrina de "política indígena"; visa, segundo os termos clássicos, à assimilação, à associação (desigual) ou ao compromisso (...) (Balandier, 1993: 113).

Todas essas colocações sobre o modo como devemos observar a situação colonial são fundamentais não só para a compreensão das sociedades colonizadas e da metrópole, no caso Portugal, mas também dos deslocamentos forçados nelas produzidos. O que os relatos orais daqueles que vieram das sociedades colonizadas permitem que visualizemos? Certamente que várias investigações seriam necessárias para compreender todas as dimensões e complexidade que caracterizam, segundo Balandier (1993), essa nova sociedade, que é a sociedade colonial. Mas o que podemos afirmar é que os imigrantes que para cá vieram, nesta década de 1970, são fruto dessa "nova" sociedade; mesmo quando se assumem como portugueses, como

observamos, eles o fazem como parte desse Portugal que eram, para eles, as colônias; afinal, Portugal tentava projetar-se como uma "nação imperial", os que para lá foram acreditavam-se parte dessa nação portuguesa, mas fora de Portugal.

Nessa direção, também é importante a discussão sobre os diferentes grupos que compõem a sociedade colonizada, com seus traços específicos: a base racial dos "grupos", a sua heterogeneidade, as relações antagônicas que eles mantêm e a obrigação em que se encontram de coexistir "nos limites de um quadro político único" (Balandier, 1993: 115). No caso das colônias portuguesas, entre os colonos brancos houve controvérsias acerca das alianças políticas, tendo uma parte deles se associado à pretensão do regime salazarista na permanência de seus domínios na África, e outra parcela contestando a relação de dependência de seu grupo frente à metrópole, propondo ou a evolução de tal relação para uma maior autonomia política, isto é, o neocolonialismo, ou ainda uma solução mais radical, a separação política entre a metrópole e as colônias, tendo para tanto o apoio das camadas de mestiços das cidades ou mesmo o das populações negras do meio rural (Pimenta, 2004; Rocha, 2002).

Em nosso estudo, entrevistamos inicialmente pessoas que fariam parte, segundo Balandier, das minorias dominantes, entendendo que essa minoria numérica não é uma minoria sociológica, mas uma "minoria" ativa que assenta a sua dominação "sobre uma superioridade material incontestável, sobre um estado de direito estabelecido vantajosamente para ela, sobre um sistema de justificações de fundamento mais ou menos racial" (1993: 116).

Focalizamos os sujeitos que vieram para São Paulo fugindo das guerras coloniais ou das difíceis situações pós-independência, procurando compreender, através de seus relatos, a complexa situação que envolveu a imigração desses chamados "colonos brancos" durante esse conturbado período, quem eram, quais eram suas identidades, suas representações sobre suas vivências na sociedade angolana e sobre a nação colonizadora - Portugal. Entrevistamos pessoas cujas trajetórias foram muito variadas, tendo em comum o fato de que todos saíram de Angola no mesmo momento - do acirramento das questões políticas e da guerra.

O que é importante ressaltar é que os imigrantes entrevistados falam da situação colonial não estando mais lá, isto é, falam de um contexto do qual se deslocaram. Se a não presença na sociedade colonizada, ou na colonial, coloca um afastamento espacial, há, por outro lado, a possibilidade de se obter, através dos relatos, as representações dos envolvidos sobre as mesmas, de forma mais distanciada e até menos comprometida politicamente, dada pelo afastamento. A análise das memórias dos imigrantes entrevistados revelou em grande parte a complexidade da situação colonial, os pertencimentos a vários grupos, as alianças com as "minorias" dominantes e com os dominados. Também observamos que o fluxo forçado de portugueses e luso-africanos brancos no período considerado está associado a momentos agudos de crise vivenciados pela sociedade colonial. Analisar as vivências dos indivíduos pertencentes aos vários grupos, nestes momentos de crise, parece permitir, como também já alertou Balandier (1993), que as crises podem ser reveladoras:

Durante o processo de pesquisa, entrevistamos mais tarde pessoas pertencentes às então denominadas "populações autóctones", verificando quais eram suas representações sobre aquele mesmo período e sociedade, na qual nasceram e permaneceram.

Utilizamos as histórias de vida resumidas na perspectiva da História Oral. As entrevistas foram conduzidas segundo a metodologia já adotada em estudos anteriores (Demartini, 2003; 2005a e b), por meio de um diálogo com o entrevistado, em que este orientava o relato, a partir do qual a equipe da pesquisa ia colocando suas indagações. Muitas questões ficaram em aberto, pois nem sempre foi possível aprofundar alguns temas. Em alguns casos, ficamos com a impressão que sobre alguns aspectos não se falava, e que a realização das entrevistas trazia lembranças que causavam sofrimento; esse fato ocorreu mais entre os que nesse novo contexto enfrentaram problemas colocados pela imigração "forçada", que implicou em separações familiares, dificuldades financeiras, desemprego etc. Considerando, como Pollak (1992), que a memória é um fenômeno construído, social e individualmente, pode-se pensar na complexidade das situações vivenciadas pelos entrevistados e nas memórias que foram geradas. No caso dos portugueses e de luso-africanos, as vivências se passam em dois, três ou mais países, permeadas por instabilidades políticas.

2 As narrativas e os diferentes olhares

A análise das memórias dos imigrantes entrevistados revelou os pertencimentos a vários grupos, as alianças com as "minorias" dominantes e com os dominados, agora sob um "olhar" de quem já está em outro contexto, isto é, no Brasil. Por outro lado, os entrevistados angolanos que ficaram, negros ou mestiços, permitiram visualizar outras dimensões, acentuando a dominação a que estavam submetidos, a discriminação no atendimento as suas necessidades e nas relações sociais; um olhar de quem ficou e tenta "reconstruir" a nação. A comparação entre os relatos desses sujeitos de diferentes origens e pertencimentos evidencia mais claramente a complexidade das relações vivenciadas na situação colonial.

Para evidenciar os diferentes pertencimentos e os diferentes olhares seria necessário considerar os relatos de todos os entrevistados, que, como constatamos, apresentam, cada um deles, elementos reveladores sobre a situação colonial; entretanto, esta tarefa é impossível nesse espaço restrito. Optamos, assim, por narrativas de alguns sujeitos, associados a origens, trajetórias e identidades diversas e que remetem às vivências nos grupos constituídos por famílias de origem portuguesa e populações nativas,

nos espaços de convivência, de moradia e nas escolas (instituição privilegiada pela política colonialista do governo português, que visava a "assimilação" e dominação dos nativos e a vinculação subordinada dos "colonos brancos" à pátria-mãe). Através dos relatos, manifestam-se os diferentes olhares sobre Portugal, a política colonial e o atendimento à população das colônias.

Selecionamos como exemplos de representações diferenciadas sobre a situação colonial três posições, dentre várias que poderiam ser discutidas:

- A 1ª posição é a dos que, embora residindo na África, posicionavam-se como pertencentes à sociedade colonial, como parte do império africano de Portugal.

Muitos portugueses que vieram já adultos de Portugal para desenvolver atividades junto à administração colonial, na prestação de serviços ou para trabalhar como colonos, permaneceram mais alheios à movimentação política, acreditando-se pertencentes à nação portuguesa ampliada.

Alguns, como E.N., relatam como foram "pegos de surpresa" pelos acontecimentos:

> (...) porque a população branca começou... porque nos vivíamos sempre na esperança de poder continuar em Angola. Então nós não tínhamos a mínima orientação, a maioria da população branca não tinha a mínima orientação de abrir a porta para esses partidos porque esses partidos na realidade não representavam aquilo que era o nosso interesse o nosso ideal, não é. E eles formavam barreiras né e uma das coisas que eles exigiam é que o pessoal apresentasse um cartão de filiação. E isso se um dia eu passasse por essas barreiras e não tivesse esse cartão de filiação eles (incompreensível) deviam ser inclusivelmente podia ser morto. Então se criou um clima de insegurança total... É foi uma decisão que eu tive que tomar de forma rápida, não é. Devido ao clima de insegurança que se criou; essa insegurança foi motivada pelo fato de começarem a haver conflitos entre os três movimentos. Chegou-se a um ponto que nós ficamos... (cerceados)... isso foi um pouco antes da Independência... mais ou menos nessa altura, eu não tenho datas exatas, mas eu lembro que antes de sair de Angola, eu saí de Angola e vim para o Brasil em agosto de setenta e cinco.

- A 2ª posição é a dos que, embora também nascidos em Portugal, posicionavam-se ao lado das sociedades naturais do território angolano, que lutavam pela independência.

Os relatos de alguns imigrantes nascidos em Portugal e que foram para Angola quando ainda crianças/jovens, mostram como a convivência com as chamadas populações nativas ocorria para muitos em moldes diferentes do que o da geração dos que vieram já adultos de Portugal; também, que se envolviam mais nos movimentos pela maior autonomia do território angolano. Assim, um entrevistado (A.C.) que nasceu em Portugal e foi para Angola com doze anos de idade, comenta:

> Eu era do MPLA. Nós éramos todos do MPLA. A minha família, da minha mulher, que é minha família, por ausência da minha própria, era toda do MPLA. Lembrar que a mãe da minha mulher, já nasceu em Angola, nasceu na cidade do Agostinho Neto, a minha mulher nasceu em Angola e todos eles eram daquela região dominada pelos kimbundu e todos eles eram MPLA e eu fui ideologicamente do MPLA. Então eu fiz o que fiz, absolutamente coerente com a minha ideologia porque eu não era membro, mas era um simpatizante deles... Aos 24 anos, todos somos comunistas, não é? Eu era realmente uma pessoa que tinha fortemente influências marxistas. A minha literatura daquela época era fundamentalmente de esquerda. (...) É que eu tinha alguns amigos meus que eram estudantes em Lisboa; alguns deles foram presos políticos, e como iam passar as férias em Angola, me forneciam as apostilas. Dessa forma eu me mantinha devidamente atualizado...

Outro entrevistado (A.R.) também relata:

> Na época, eu era adolescente e eu me lembro bem das conversas que, lá... todo mundo tinha medo de polícia, política, da PIDE. Conversa dos mais velhos, meu pai com os amigos era tudo com meias palavras, mas a gente andava ali pela casa, a gente ouvia (...). Em Angola todo mundo conspirava pela independência, não sei em Moçambique, não posso falar, porque não conheço, mas imagino que seria a mesma coisa. Essa conspiração, ela existia. As pessoas queriam, sabiam que Angola tinha muito mais potencial que Portugal, como país... (...) Era assim, algo que estava latente que em algum momento, se fosse via Marcelo Caetano ou fosse qualquer outro, que o pessoal iria brigar por uma independência em Angola, não tenha a menor dúvida. A separação com relação a Portugal era mais do que esperada, e sonhada pelo pessoal que morava lá porque ficava evidente que Portugal naquele momento, pelo regime que tinha em Portugal era um freio a Angola como se desenvolver. Era um desejo de liberdade, mesmo, de dizer assim: "olha esse país é grande demais para ficar ligado a Portugal.

Percebiam o controle exercido pelo governo português sobre a sociedade colonizada e em seus relatos explicitam, sobretudo a exploração econômica e as restrições políticas impostas aos moradores de Angola.

Em alguns casos, não é possível verificar se a percepção das reais condições políticas, como colonos portugueses em terras africanas já era tão presente durante o período anterior à independência, ou se foi sentido no momento da eclosão da crise e de sua saída de território angolano. Também em alguns casos, mesmo quando há uma queixa radical ao governo português, não há um questionamento explícito à atuação do mesmo na África, especialmente com relação às populações nativas.

- A 3ª posição é a dos nascidos em Angola, mestiços, negros e brancos, que não se viam como pertencentes à nação portuguesa.

Os relatos de pessoas da população negra da Província de Huambo, lançam uma visão complementar e diferenciada sobre o período colonial e a política de Portugal.

Uma entrevistada (E.C.), que durante sua vida sempre foi ligada à Igreja Evangélica Congregacional, apresenta em seus relatos aspectos da constituição do campo educacional em Angola: segundo ela, várias escolas para a população negra eram criadas e mantidas pelas igrejas em diversos locais, possibilitando assim o estudo das crianças negras e também de adultos. Mas o controle do governo colonial também era exercido fortemente sobre as igrejas, seus programas, suas escolas e seus missionários; a entrevistada considera que ao governo português não interessava o desenvolvimento intelectual e social da população angolana. Seus relatos são evidenciadores do tratamento diferenciado que era dado aos alunos:

> Então o governo colonial não estava a favor em todos os programas da igreja protestante, sobretudo a Igreja Congregacional. Exemplo: quando chegava a época de fazer o exame no final do ano letivo lá na missão, os portugueses é que tinham que mandar os inspetores, júris que examinam os alunos. Os alunos são ensinados na missão pela igreja, mas os portugueses é que tinham que examiná-los. A transição, aprovação destes alunos, não dependia da capacidade intelectual deles, dependiam dos números que os portugueses achavam que teriam que transitar, porque de uma forma geral o governo português naquela altura não queria o desenvolvimento intelectual, social do povo angolano e pior um pouco, escolas ligadas a igrejas protestantes, porque a igreja protestante abriu muita a visão do povo angolano, sobretudo na questão educacional na formação acadêmica. (E.C.)

É importante anotar esse ponto que a entrevistada destaca, isto é, a formação social das pessoas; evidencia como, através das igrejas, muitos foram estudar fora de Angola, pois aí não tinham condições de atingir os níveis desejados:

> A igreja fez este trabalho; agora dizer que a igreja contribuiu para a política... Como diz, é essa a contribuição na formação; tanto nas igrejas Metodista, na Batista e na Congregação teve pessoas que foram fora dos países porque lá dentro não havia o nível desejado, mas, as igrejas patrocinaram filhos das próprias igrejas para irem se formar lá fora. Mas muitos delas descobriram que os seus irmãos em Angola estavam a sofrer, alguns enredaram por caminhos políticos, isso não quer dizer a igreja. (...) A igreja sempre promoveu este desenvolvimento social a ponto de enviar pessoas para estudar fora do país, que hoje muito deles são os políticos que estão a governar o país... (E.C.)

A entrevistada também comentou a difícil situação colonial e as relações entre os brancos e negros antes da independência, permitindo observar algumas especificidades da educação colonial nas escolas do governo, isto é, o diferenciado tratamento dado às crianças negras:

> Naquele tempo ir à escola, nós que vivíamos no interior era uma questão que os pais colocavam nos filhos, para um dia ser alguém; agora a questão ligada à postura dos professores dependia do nível da escola; até 75 dependia de uma aprovação do governo à formação, o que eu sei através da minha irmã, ela ia estudar na escola do estado na vila. Se a pessoa era protestante ou não, antes das aulas tinha que rezar o terço, agora para as missões todos que estavam na missão antes das aulas tinha que assistir o culto e na escola do Estado a descriminação era, a olho nu: as crianças negras que tinham pouca assimilação apanhavam mesmo ate sangrar, e as crianças de cor branca tinham outra configuração nas escolas, sabendo ou não sabendo, elas não apanhavam. Nós ficamos colonizados quase 500 anos, as escolas formaram-se muito mais tarde, o governo colonial só aceitou juntar os negros com os brancos na década de 70, antes mesmo eram em escola separadas. (E.C.)

Outra entrevistada (A1) relata na mesma direção; ao comentar as relações entre os nativos e os africanos-portugueses, comenta:

> Bem! Alguns eram mais sensíveis em relação aos negros, outros não, sabe perfeitamente que... aos negros não era dada uma educação a altura, e bem cedo, na África do Sul havia o Apartheid; eles sofreram muito mais de que nós, nós aqui ainda podíamos andar em outros municípios, mas na África do Sul havia o Apartheid, mas de qualquer forma mesmo podendo andar em todos os municípios, a relação não era... como eu posso dizer... não era tão humana, não era humana! (A1)

Também fala do caráter seletivo da política portuguesa com relação aos negros:

> Sabe que foi um período muito difícil para o povo angolano em termos de força e cultura que não tinha nada a ver conosco e... Ao nível da educação, havia classes e... os negros principalmente, alguns, eu sei que não eram todos que tinham acesso à escola, mas só até a quarta classe; e nem todos, e alguns, que eram os chamados "assimilados de princípios" eu sei que conseguiam, mais ou menos, passar da quarta classe, mas mesmo assim com o decorrer do tempo o acesso... Começaram a ter acesso também ao... institutos, às escolas comerciais, e já uma boa parte do negro conseguiu estudar mais ou menos até o... sexto ano né? Fazia o Liceu, fazia o Instituto, ginasial, etc... mais propriamente dito até... praticamente estudavam só até a quarta classe, e na sua maioria conseguiam trabalho na lavoura, e por causa da pobreza, os pais preferiam... do que mandarem seus filhos para as escolas, mas depois da independência houve uma abertura, e houve acesso para todos à escola. (A1)

Este processo é explicitado por outro entrevistado (PK), como parte das estratégias da política colonialista:

> E na formação da população angolana era da seguinte forma: num universo de 50 alunos eles faziam um jogo propositado de eliminatória na metodologia pedagógica, em um número de cem alunos somente três ou quatro conseguiam terminar a 4ª série, para eles não terem mais uma ambição pedagógica; com a sua 4ª série recebiam ou o título de funcionário dos correios

> ou escrivão, então eles conferiam que estavam de assimilar, que adotavam os costumes portugueses. Nesta altura as pessoas que não alcançavam a 4ª série, mas com a 2ª e 3ª série usava-se um livro que se chamava João de Deus, o livro mestre da alfabetização, quem conseguia ler todo o livro de João de Deus era considerado como uma pessoa alfabetizada e era ensinado a escrever também a língua materna e ao aprender podia se tornar um servidor da igreja católica ou protestante, ou funcionário público. (PK)

Com relação às relações entre os grupos, além da expressão acima citada pela entrevistada A1, de que "não era humana", o entrevistado relatou como essa construção da imagem do negro "não civilizado" foi criada e veiculada pelo governo português:

> Este documento começou em 1950, mas não se divulgou tanto porque tinha pouco acesso às maquinas fotográficas; então o que é que aconteceu, eles criavam um cenário e neste cenário colocavam algo que parecia com 'cauda' onde o africano encostava lá e tirava-se a foto e era enviado para Portugal a dizer que "nós encontramos os indígenas e ainda tem rabo, então nós temos que cortar os rabos deles e começar a lhes civilizar" e este discurso era defendido por Antonio de Oliveira Salazar e que acreditava que eles não eram colonizadores de Angola. (PK)

Um exemplar desse documento nos foi cedido, depois, por outro entrevistado.

Nas memórias dos entrevistados negros, estão presentes as marcas opressoras da política colonialista e suas estratégias de dominação. Tais marcas não aparecem de forma tão explícita nos que pertencem às famílias dos "colonos brancos", mesmo quando aliados dos grupos que lutavam pela independência.

Do ponto de vista das circunstâncias políticas do período, pudemos ir delineando um "mapa político" da situação colonial, com os vários grupos existentes, as alianças por eles estabelecidas, assim como a indicação de algumas propostas para as sociedades em constituição. Através dos relatos orais, pudemos apreender críticas contundentes tanto aos chefes políticos de Portugal, como às lideranças dos movimentos revolucionários; especialmente, "fomos nos aproximando" dos sujeitos envolvidos nos processos revolucionários, através das representações dos que os apoiavam e dos que a eles se opunham. Também pudemos verificar a existência de diversos projetos de país, vinculados aos diferentes atores políticos envolvidos no processo colonial.

É possível afirmar que, seja em Portugal, seja nas ex-colônias africanas, todas estas propostas políticas e movimentos revolucionários afetaram os diferentes grupos de população, marcando profundamente as vivências e as memórias dos que imigraram nesse período conturbado pré- e pós-independências, assim como os que permaneceram em território angolano. Os "olhares" veiculados pelas memórias permitem constatar a complexidade da situação colonial, em suas várias dimensões.

Referências Bibliográficas

Balandier, G. (1993). A noção de situação colonial. Trad. de Nicolas Nyimi Campanário; rev. de Paula Montero. *Cadernos de Campo*, São Paulo, 3(3), 107-131.

_____. (1951). La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 11, 44-79.

Castelo, C. (2004). *A migração de metropolitanos para Angola e Moçambique (1945-1974).* http://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/ClaudiaCastelo.pdf

Correia, P. P. (1991). *Descolonização de Angola: a jóia do Império Português.* Luanda: Inquérito/Ler & Escrever.

Demartini, Z. B. F. (2003). Migrações e relatos orais: as potencialidades das entrevistas com gerações sucessivas. In M. B. Rocha-Trindade & M. C. S. S. Campos (Org.), *Olhares lusos e brasileiros*. São Paulo: Usina do Livro, (pp. 157-178).

_____ (2005a). Relatos orais, documentos escritos e imagens: fontes complementares na pesquisa sobre imigração. In M. B. Rocha-Trindade & M. C. S. S. Campos (Org.), *História, memória e imagens nas migrações: abordagens metodológicas.* Oeiras: Celta, (pp. 99-133).

_____ (2005b). Pesquisa histórico-sociológica, relatos orais e imigração. In Z. B. F. Demartini & O. M. S. Truzzi (Org.), *Estudos migratórios: perspectivas metodológicas*. São Carlos: EduFSCar, (pp. 87-113).

Demartini, Z. B. F., Cunha, D. O. & Doppenschimitt, E. C. S. (2005c). Desafios da pesquisa com fluxos migratórios recentes: portugueses e luso-africanos em São Paulo. *Cadernos CERU*, São Paulo, série 2, (16), 41-54.

Lobo, E. M. L. (1994). *Portugueses en Brasil en el Siglo XX*. Madri: Mapfre.

Lourenço, E. (1999). *Mitologia da saudade: seguido de Portugal como destino.* São Paulo: Companhia das Letras.

Meredith, M. (2005). *Fate of Africa: from the hopes of freedom to the heart of despair*. New York: Perseus Books.

Paulo, J. C. (1996). Vantagens da instrução e do trabalho: "escola de massas" e imagens de uma "educação colonial portuguesa". *Educação & Culturas*, Portugal, (5), 99-128.

Pimenta, F. T. (2004). Ideologia nacional dos brancos angolanos (1900-1975). Portugal. http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel35/FernandoPimenta.pdf (consultado na Internet em julho de 2006).

Pinto, J. N. (1976). *Portugal, os anos do fim: a revolução que veio de dentro*. Lisboa: Economia & Finanças.

Pollak, M. (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 5(10), 200-212.

Ribeiro, J. T. L. Migração internacional Brasil-África: Angola em destaque. In N. L. Patarra (Coord.). *Emigração e imigração internacionais no Brasil contemporâneo.* 2. ed. Campinas: FNUAP/NESUR/NEPO, (pp. 122-132).
Rocha, E. (2002). *Angola. Contribuição ao estudo da génese do nacionalismo moderno angolano (período 1950-1964).* Luanda: Kilombelombe. Vol. 1 e 2: Testemunho e estudo documental. (Coleção Ciências Humanas e Sociais. Série História de Angola; 1 e 2).
Rocha-Trindade, M. B. (s.d.). *Da emigração às comunidades portuguesas.* Lisboa: Conhecer. (Coleção Hoje & Amanhã – Temas Sociais; 15).
Santos, F. B. (1975). *Angola, na hora dramática da descolonização*. Lisboa: Prelo.
Vinte e cinco anos do 25 de abril: da revolução ao 25 de novembro, as mudanças. (1999). Vila Nova de Famalião: Museu Bernardino Machado. (Coleção Cadernos Museu Bernardino Machado; 3).

A construção de um arquétipo grego apropriada a partir de uma vivência ancestral-espiritual africana

Katiúscia Ribeiro Pontes
Universidade Federal do Rio de Janeiro
katiuscia_falapreta@yahoo.com.br

Resumo: O objetivo deste trabalho é estabelecer um paralelo analítico entre o panteão dos deuses africanos do candomblé brasileiro e os seus correspondentes gregos, com o intuito de apontar possíveis similaridades e/ou apropriações. O mundo dos orisás revitaliza a existência humana individual e coletiva, na qual a presença dos orisás femininos e masculinos se complementam. Cada orisá representa um elemento da natureza e interfere nas relações sociais cotidianas, promovendo sociabilidade, transformação e projetando sempre uma nova visão de mundo. Na cultura grega o mesmo se verifica, ou seja, existe uma identificação entre as divindades e os elementos da natureza em consonância com os humanos. No entanto, uma das questões que diferencia deuses africanos e gregos é que entre os primeiros, a relação de cumplicidade e protagonismo que as deusas tem em relação aos deuses nem sempre é verificado entre as divindades gregas. No panteão africano, as orisás mulheres assumem um papel de cumplicidade nas relações sacro sociais. Identificar as possíveis similaridades entre os mitos africanos e gregos, através da comparação das divindades femininas gregas e africanas é o propósito desta investigação.

A história primordial da humanidade, nas mais diferentes sociedades, está intimamente ligada à história do sagrado. O sagrado é o motivo histórico associativo entre os humanos, fornecedor das bases mais sólidas para a construção das regras coexistências que ergueram as civilizações espalhadas pelo mundo.

Para narrar às histórias do pensamento sacro, que indagava a origem (ou a explicava) humana no planeta, surgiu o mito. Os mitos são narrativos do sagrado que relevam aspectos do imaginário humano, contando, intuindo, configurando, sentenciando, explicando as formas originais da existência das coisas conhecidas pelas pessoas, sem esgotar o teor de mistério e transcendência que as envolve.

O mito consagra-se, antropologicamente falando, como o elemento fundante mais importante na construção identitária das variadas etnias que compõem a raça humana, relacionando-se com o que chamamos de memória ancestral.

O mito, conta a história humana em seu começo, indissociável do seu caráter divino. Ele narra à presença das divindades criadoras em suas ações, os feitos heróicos dos mortais, os nossos acertos e desacertos mais remotos, tudo que nos iniciou diacronicamente na saga dos tempos humanos em território terrestre.

Os mitos originais retratam a origem histórica de todas as religiões no mundo, narrando às imagens do sagrado de cada povo no exercício específico da sua historicidade.

Desta forma se estabelece um paralelo analítico entre o panteão dos deuses africanos do candomblé brasileiro e os seus correspondentes gregos, com o intuito de apontar possíveis similaridades e/ou apropriações. O mundo dos orisás revitaliza a existência humana individual e coletiva, na qual as presenças dos orisás femininos e masculinos se complementam. Cada orisá representa um elemento da natureza e interfere nas relações sociais cotidianas, promovendo sociabilidade, transformação e projetando sempre uma nova visão de mundo. Na cultura grega o mesmo se verifica, ou seja, existe uma identificação entre as divindades e os elementos da natureza em consonância com os humanos. No entanto, uma das questões que diferencia deuses africanos e gregos é que entre os primeiros, a relação de cumplicidade e protagonismo que as deusas têm em relação aos deuses nem sempre é verificado entre as divindades gregas. No panteão africano, as orisás mulheres assumem um papel de cumplicidade nas relações sacro sociais. O projeto solidário do continente africano era baseado em uma rede de relação entre a natureza mineral, vegetal e animal. Estes significados são transmitidos historicamente e incorporados em símbolos; um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 1978:103). Esta dinâmica é um dos conceitos fundamentais para antologia africana para qual existe a possibilidade de mudança e da transformação na vida por meio da comunicação com o mundo espiritual, ou seja, o mundo dos orisás, ligação que mantém um ciclo permanente, revitalizando a existência humana tanto

individual e coletiva, nesta ligação a presença dos orisás femininos e masculinos se complementam cada um representando os elementos da natureza, interferindo nas relações sociais cotidianas promovendo sociabilidade, transformação e projetando sempre uma nova visão de mundo. A cultura grega tem nas suas deusas (es) uma referência mítica com os elementos da natureza em consonância com os humanos, mas os diferencia dos deuses (as) africanos pela relação de submissão que as deusas tem em relação aos deuses. Isto está explícito no mito de Pandora, a primeira mulher, é instrumento da vingança de Zeus, sendo a portadora de uma caixa onde estava todo o mal que assolava a humanidade.

No panteão africano, as orisás mulheres assumem um papel de cumplicidade nas relações sacro sociais. a crença Yorubana, no qual vem muito do fundamento do Candomblé brasileiro as Yabás , aparecem como figuras de emancipação e construções ao lado dos Orisás masculino,no principio de fé Africano ancestral reconhece as Yabás assim como as mulheres como agentes de transformação,elas em África fazem parte do sagrado,por serem as responsáveis pela construção do mundo já que Olodumare as presenteou com a benção da fertilidade ,essas mesmas Yabás e mulheres tem o poder de transformar suas vidas, convivências em grupo e visões de mundo.

Osun,Yansã,Nana,Obá,Yemanjá,Ewa e tantas outras cultuadas no Yorubá cada uma em sua especificidade e principio dado pelo Deus maior e supremo,transforma seus reinos com força e garra.

Pegamos como exemplo Osum com sua fertilidade, beleza e além de tudo isso muita sabedoria foi à responsável por erguer Xangô em uma de suas derrotas em guerra, mas não no papel de subserviência, mas sim o emancipa tório africano.

A relação entre os Orsás é de irmandade, diferente das relações existentes entre os gregos

1

Esta figura representa a criação do mundo através das mãos de Olodumare,podemos observar a relação de integração entre os deuses.

[2]

Já nesta podemos observas apenas presença de homens,na construção em sua vivências de mundo

[3]

Integração entre os Orixás

Integração entre Deuses Gregos

Podemos perceber que a integração entre o panteão dos respectivos Deuses se constroem de forma diferente,o papel das deusas não aparece entre os gregos,já os africanos nas construções coleivemnte.

Refências:

http://forum.valinor.com.br/album.php?albumid=196&pictureid=1688
http://cantodoaprendiz.wordpress.com/2008/08/11/orixas-2/

Figuras pesquisadas dia 27 de novembro de 2008

Literatura política e análise ideológica do colonialismo português, 1969-1975

Zeila de Brito Fabri Demartini
Universidade Metodista de São Paulo / Centro de Estudos Rurais e Urbanos/ CNPq
zeila@usp.br

Daniel de Oliveira Cunha
Centro de Estudos Rurais e Urbanos/ CNPq
zeila@usp.br

Resumo: Os escritos feitos para circunstâncias políticas, denominados pelo conceito geral de literatura política, são um registro material de fundamental importância para o estudo das linhas de pensamento político em um determinado contexto histórico, geográfico e social. No caso do estudo sobre o moderno colonialismo português na África Austral, o levantamento e mapeamento de um vasto número de panfletos, tratados, manifestos e ensaios memorialísticos ou de testemunho, seguido pela sua análise e cruzamento de conteúdos, reflete em certa medida as clivagens havidas entre colonizadores e colonizados, entre classes sociais e profissionais e entre grupos organizados de pressão política e de interesses econômicos, servindo de contraponto e complemento aos relatos orais dos participantes da situação colonial. Neste trabalho, **antes de apresentarmos** um mapeamento mínimo das principais obras e autores da literatura política portuguesa e angolana, escritos durante a guerra de independência de Angola, num momento em que a luta pela legitimação de cada grupo esbarrava na censura mas transcendia as fronteiras do império, com a busca de apoio político no plano internacional, abordamos **o contexto do surgimento** de textos escritos após a ascensão do chamado "marcellismo", em 1968.

Palavras-chave: Angola. Literatura política. Colonialismo português.

A Cláudio Vouga

Introdução: a descontinuidade na continuidade

Um processo de sucessão é uma ocasião em que pode ser sinalizada alguma abertura gradual num regime fechado, mesmo que estruturalmente ele permaneça sem alterações. Mais difícil é a situação dos sucessores que topem com mudanças drásticas na conjuntura internacional, e tentem paralelamente manter *ad hoc* as estruturas de poder sem maiores alterações, embora sofram pressões de todos os lados, internas e externas. Este foi o caso de Portugal durante a conjuntura de 1968.

A subida de Marcello Caetano coincidiu com as grandes turbulências políticas ocorridas mundialmente, em especial na França e na Tchecoslováquia, e, se houve alguma brecha para o início de um processo de liberalização no ambiente político português, não o foi por capricho dos novos donos do poder. Pelo contrário: foram mais o acaso e a acomodação destes que precipitaram a passagem, pelo crivo da censura, de manifestações e manifestos que respingaram na amordaçada sociedade portuguesa de então.

O eixo temático da nova literatura política portuguesa passou a ser não mais somente sobre a descolonização, que era o assunto nacional mais sensível desde o início da guerra em Angola, em 1961. Embora este continuasse sendo ainda o grande tema de fundo, mas o grande assunto circunstancial seria a respeito da *continuidade* (ou descontinuidade) entre os governos de Salazar e o de Marcello Caetano. Se entre os descontentes havia alguma esperança de liberalização, entre os continuístas imperava o receio do início de uma crise política que poria em risco a integridade do império.

No final dos seis anos seguintes, às portas da revolução, a desilusão foi generalizada: a crise política e econômica galopava em descontrole e as liberdades políticas continuavam reprimidas, embora estivesse em maturação uma opinião pública ávida em pôr em dia as leituras, e que logo viria à luz, contrariando a afirmação do então exilado político Mário Soares: "Antes de tudo é necessário mudar o regime político de Portugal e introduzir um factor novo: a opinião pública" (Soares, 1973: 192). A este respeito, mais sugestiva é a imagem apresentada por Kenneth Maxwell: "(...) Portugal pós-golpe era como uma rocha muito antiga que, emborcada de súbito, revela milhares de insetos correndo freneticamente sob a luz" (Maxwell, 2006: 93-4).

A "primavera marcellista" de Lisboa e a nova conjuntura

A tensão entre a continuidade e a renovação esteve encarnada numa única pessoa, Marcello Caetano, homem ideologicamente multifacetado mas pouco afeito ao exercício da liderança política. Após a queda súbita (literal) e o colapso mental de Salazar (em agosto de 1968) em sua residência no Estoril, quatro são os seus adversários para a sucessão: Franco Nogueira, Adriano Moreira e Antunes Varella (Pinto, 1976: 127).

Franco Nogueira, então ministro dos Negócios Estrangeiros, começara a sua formação como simpatizante da esquerda liberal, e chegara a fazer crítica literária no semanário de direita "esclarecida" *O Diabo*, antes de ser convidado por Salazar para ingressar no governo como diretor de negócios Estrangeiros, durante a crise política de 1961. Seu estilo de pensamento era retratado de três maneiras distintas, variando da sua reputação de tecnocrata a serviço de uma política exterior que talvez intimamente não levasse muito a sério à reputação do republicano patriota e ultramarinista, continuador das idéias de Norton de Matos, imperando no entanto a impressão de que seria um convertido aos pontos de vista de Salazar. A grande verdade é que era um colaborador fiel de Salazar, embora mais pragmático que este em matéria de política externa.

Adriano Moreira, o mais jovem de todos (e o único ainda vivo), era então o grande crítico moderado da política ultramarina de Salazar, tendo sido, assim como Franco Nogueira, revelado por este, mas como o memorável ministro do Ultramar também durante a crise de Angola. Homem de enorme cultura política e atento às novas correntes de pensamento anglo-saxônicas, ideologicamente pertencia à esquerda democrática e republicana, sendo respeitador dos legalismos burocráticos, embora fosse um tanto enigmático quanto às suas mais íntimas convicções políticas.

Antunes Varela era o candidato dos magistrados e dos plutocratas. Católico e nacionalista era o mais radical defensor do regime – e também *cria* da faculdade de direito da Universidade de Coimbra. Ainda jovem, ocupara a pasta de ministro da Justiça. Embora desconhecido do grande público, gozava das simpatias não só dos partidários do regime, mas também dos quadros da magistratura e do funcionalismo. O que o enfraqueceu perante os seus adversários foi a sua forte ligação, como conselheiro de administração, de algumas empresas majestáticas situadas em Moçambique, já que havia entre a pequena e média burguesias nacionalistas um forte sentimento antiplutocrático. Seus escritos resumiam-se a comentários do Código Civil português, entre outros textos jurídicos de pouco interesse para a análise política.

Anunciada a exoneração de Salazar, em 26 de setembro de 1968, Marcello Caetano assume como o titular da pasta do Conselho de Ministros, iniciando seu governo em 17 de novembro. Era então o mais velho dos seus concorrentes e o que tinha maior experiência política. Seria improvável que não subisse ao cargo mais poderoso do Estado Novo. Desde muito jovem exercitava-se no jornalismo de idéias, tendo sido colaborador da revista *Nação Portuguesa*, veículo ideológico do integralismo português, e depois fundador da revista *Ordem Nova*, publicação polemista e de laivos fascistas. Pendia entre o autoritarismo e o liberalismo – dizia-se admirador de Thomas Jefferson –, e procurava manipular o seu passado para agradar aos extremos dos grupos de pressão a quem se dirigia para prestar contas.

As suspeitas à nova gestão não tardaram a surgir. No exílio brasileiro, os portugueses oposicionistas ligados ao jornal *Portugal Democrático* acompanhavam atentamente o que se passava em seu país. Douglas Mansur da Silva assim resume a reação à esperança gorada de liberalização em torno da posse de Marcello Caetano: "O Portugal Democrático passou a atribuir-se como principal tarefa 'o desmascaramento internacional do salazarismo sem Salazar', referindo-se ao governo de Marcelo Caetano. O editorial 'Falando Claro' e a chamada de capa 'Democratas Portugueses definem a sua posição', do número 121, de setembro de 1967, deixavam claras as posturas favoráveis à 'acção revolucionária' ao mesmo tempo em que manifestaram o apoio

a uma estratégia, interna a Portugal, de preparação da insurreição popular 'com vistas à destruição total do Estado fascista'" (Silva, 2006: 128).

Caetano não era um habilidoso manipulador das facções palacianas, como era Salazar. Este mantivera o sistema em funcionamento adotando a última palavra nas decisões mais importantes, e deixava em suspenso as contradições legais do regime. No governo de Caetano, o legalismo deste não foi suficiente para que surgissem críticas à ordenação do ordenamento jurídico português, críticas estas vindas dos próprios funcionários administrativos fiéis ao governo (Guedes, 1973). O sistema, assim, ia perdendo a sua legitimação lógica também a partir de dentro, e não somente da oposição na clandestinidade ou no exílio.

Além dos bastidores palacianos, a posse de Caetano serviu como precedente para que uma série de manifestações contra o regime ditatorial e a guerra colonial surgisse no ambiente internacional e também em todo o território português. Imediatamente, em novembro, a política colonial portuguesa é condenada na Assembléia Geral da ONU. Ao mesmo tempo, trabalhadores ferroviários, operários e estudantes universitários (estes evocando o nome de Marcello Caetano como o nome da renovação) anunciam greves e se envolvem em choques com policiais. Nos meses subsequentes, grupos de católicos também passam a condenar a guerra colonial, e a Ação Socialista Portuguesa lança o seu *Manifesto à Nação*.

Caetano inicia então uma série de medidas de maquiagem política para manter os opositores moderados e radicais sob controle. A primeira dessas medidas é o anúncio de eleições para a Assembléia Nacional, em outubro de 1969. A abstenção teria sido altíssima, levando a oposição a contestar os resultados. Em seguida (novembro), a temerosa PIDE (Polícia Internacional de Defesa do Estado) será nominalmente extinta, sendo rebatizada de Direção-Geral de Segurança (DGS). Também muda de nome o partido único: a União Nacional (UN) passa então a ser Acção Nacional Popular (ANP). O *soft power* caetanista não será suficiente para a garantia da ordem interna e imperial, e no norte de Moçambique é lançada por eminente representante dos *ultras*, general Kaúlza de Arriaga, a famosa operação Nó Górdio (junho de 1970). No plano interno, as manifestações estudantis na Universidade de Coimbra passam por severa repressão policial, o que lavará o Ministério da Educação a decretar estado de exceção para as universidades (em janeiro de 1971).

Em contrapartida ao avanço da repressão, em julho de 1970 o papa Paulo VI, em clara condenação do desdobramento da guerra na África, recebe no Vaticano, em visita oficial, representantes dos movimentos de liberação. Em Portugal, o Conselho Ecumênico das Igrejas irá publicar um dossiê contra a guerra em Moçambique. Para engrossar as fileiras do oposicionismo radical, neste ano e nos seguintes, vão surgir em Portugal diversos grupos de extrema-esquerda, de orientação ideológica maoísta e marxista-leninista, todos eles ligados aos militantes dos movimentos de libertação nas colônias.

Também de escritores, jornalistas e advogados veriam uma resposta organizada à censura, provocada pelos debates da lei de imprensa na Assembléia Nacional, no início de 1970. A então criada Comissão Nacional de Defesa da Liberdade de Expressão formulou um abaixo-assinado, que entre muitos nomes teve o de Fernando Namora, Ferreira de Castro, José Saramago, Natália Correia e Sophia de Mello Breyner Andresen, propondo-se a denunciar a "repressão de todas as expressões de pensamento" e a exigir uma "efectiva liberdade de informação e expressão" (s.a. Livros proibidos, 2005: 12-14). O deputado liberal Miller Guerra, embora em vão, reagiu positivamente, em pronunciamento oficial na AN: "Talvez seja fácil governar quando o povo está obrigatoriamente calado e quieto, mas a herança político-cultural destes períodos costuma ser pesadíssima, porque os grupos sociais que se sentem arriscados a perder as posições são capazes de alimentar soluções totalitárias" (s.a. Livros proibidos, 2005: 12-14).

Em dezembro de 1972, terá lugar na Capela do Rato, em Lisboa, a célebre "vigília pela paz", uma manifestação pacífica em prol da bandeira do anticolonialismo e que resultará na demissão de uma dúzia de funcionários públicos que dela participaram, e que dará origem a um importante documento da literatura política do período, *O caso da Capela do Rato no supremo Tribunal Administrativo*, assinado por Francisco Salgado Zenha, Francisco Sousa Tavares, José Vasconcelos Abreu, José Vera Jardim e pelo futuro presidente da República Jorge Sampaio.

Em 1973, aparecem em Portugal os livretos da coleção *Cadernos República*, uma rara exceção da literatura política que circulou no período, publicações estas associadas ao diário vespertino lisboense República, "uma das poucas vozes críticas durante os longos anos de ditadura, pertencente a 3500 pequenos acionistas e editado pelo eminente socialista Raul Rego" (Maxwell, 2006: 159). Rego e José Magalhães Godinho, seu colega de militância, não pouparão nas críticas pessoais à figura esfíngica de Caetano. O mito do potencial liberalizador do regime estava em xeque: "Foi a era da chamada liberalização, com actividade intensa de branqueamento de instituições várias, sem que a estrutura se modificasse" (Rego, 1973: 12). O editor ainda será profético quando, em setembro de 1973, se perguntará se o próximo aniversário do regime será mais de renovação do que de continuidade (Rego, 1973: 12).

Sobre o impasse em que se metera o presidente do Conselho, Kenneth Maxwell arremata:

> Se Caetano demorou a agir, foi porque esse era o seu método. Se não agiu decisivamente, foi porque toda a natureza de sua experiência e o sistema que ele chefiava impediam uma ação decisiva. Se subestimou as ameaças, foi porque poucos viam o regime em perigo mortal. Ele foi encurralado por sua personalidade e pelas próprias instituições que tão diligentemente ajudara a criar (Maxwell, 2006: 71).

Nova maquiagem constitucional para o Ultramar

Já desde a campanha eleitoral para a Assembléia Nacional, em 1969, tem início uma discussão pública, mesmo que refreada pela censura vigente, sobre o futuro dos territórios coloniais. A partir desse momento, é importante notar que algo dessa discussão respinga para os escalões intermediários das Forças Armadas, que seguem com atenção as propostas da oposição representada pela Ala Liberal. Desde o fim do ano de 1970, vários oficiais-generais fazem algumas observações ambíguas, cifradas e obscuras que, bem lidas nas entrelinhas, constituíam sinais de alerta quanto aos efeitos da continuação da guerra colonial. A propósito, é deste ano o manifesto assinado pelo general António de Spínola, intitulado *O problema da Guiné Portuguesa*, e traduzido para o inglês e o francês, para divulgação internacional do seu argumento, que dará origem ao programa em defesa de uma Comunidade Lusófona, em *Portugal e o futuro*, de 1974.

Mesmo o ministro da Defesa, general Sá Viana Rebelo, na sua mensagem de Natal em 1970, é quem vai chamar atenção para a falta de oficiais nos escalões intermediários, não só pela quantidade, mas também pela qualidade, dado que as exigências da guerra na África exigiam a presença de quadros capacitados intelectualmente. A correção desta situação será, como se sabe bem, o início das tensões entre os milicianos (muitos dos quais advindos das universidades, e muitos com capital cultural consideravelmente sofisticado) e oficiais do quadro permanente provenientes da Academia Militar, tensões estas que explodiriam em julho de 1973 e seriam fatais para a vida do regime (Ferreira, 1994: 19).

O general Costa Gomes também não passa batido pelo problema colonial, naquele momento. Em Angola, também em dezembro de 1970, profere algumas idéias sobre a evolução do pensamento estratégico no campo militar: "Com certa mágoa, verifico que, m Angola, há muitas pessoas que julgam que a paz pode ser retomada apenas à custa do esforço das Forças Armadas militarizadas. Esta convicção perigosa e falsa trouxe e traz-nos alguns dissabores" (Ferreira, 1994: 20).

O malabarismo político de Caetano para angariar simpatias na assembléia Geral da ONU, num momento em que a militância anticolonialista se fortalecia explicitamente no meio externo, e implicitamente no interno, o levou a desenvolver uma nova teoria que veio a ser sintetizada na revisão constitucional de julho de 1971 (Soares, 1973: 160). A expressão "territórios autônomos" substituiu então "províncias ultramarinas", que poderiam vir a ser "Estados", porém integrados necessariamente à "Nação Una". Esta seria a chamada "solução rodesiana" para as colônias: prepará-las para o modelo neocolonialista, com independência política nominal e subordinação econômica mantida. "Autonomia em expansão" será outra expressão a fazer parte do vocabulário político português de então. Caetano mais uma vez jogava com suas ambiguidades de pensamento...

O que alguns chamavam de "solução rodesiana", outros (sobretudo as elites da sociedade colonial engajadas na causa da independência nominal) entendiam como a "criação de novos Brasis" em Moçambique e Angola. Tal idéia é antiga, e data pelo menos do início da administração colonial nas colônias, no início do século XX. Mas o projeto esbarrava na intransigência dos chamados ultras, defensores da manutenção rígida do modelo do Império uno e indivisível, com pouca ou nenhuma autonomia das "províncias ultramarinas". Franco Nogueira, no seu clássico ensaio historiográfico *As crises e os homens*, de 1971, irá sustentar que "é um erro imaginar que Angola ou Moçambique podem ser novos Brasis: porque nenhuma analogia existe: a independência do Brasil foi feita pelos colonizadores e a suposta independência que se pretende para aqueles seria a dos colonizados: e estes estão à mercê das grandes forças económicas e militares mundiais, que não respeitariam sequer um sóbrio traço de portugalidade, nem tão-pouco os interesses das populações" (Nogueira, 2000: 344).

Sabe-se que, no íntimo, Caetano simpatizava com a antiga idéia de uma *Commonwealth* de Estados lusófonos, intuída por estadistas e candidatos a estadistas de momentos anteriores (a exemplo de José Bonifácio de Andrade e Silva), e amadurecida pelo pensamento de Cunha Leal e depois de Manuel José Homem de Melo, precursores do general Spínola. A nova conjuntura interna, no entanto, impediria que Caetano lançasse mão do seu plano de descentralização imperial, um projeto mais próximo ao da centralizada Comunidade Francófona que da descentralizada *Commonwealth*. Kenneth Maxwell assim apresenta o dilema de Caetano:

> O relacionamento de Caetano com os militares fora difícil desde sua posse como primeiro-ministro. Após sua queda, ele reclamaria amargamente que a mais barulhenta oposição à sua nomeação viera daqueles que, na hierarquia militar, sabiam que no início da década de 1960 ele havia sugerido que Portugal implementasse na África uma política conducente a uma federação de Estados semelhante à recomendada pelo general Spínola. O almirante Tomás, que se melindrava porque Salazar não o consultava em questões militares (que ele considerava parte de sua prerrogativa presidencial como comandante-chefe), deixou claro a Caetano em 1968 que uma condição para que o nomeassem primeiro-ministro era admitir que a defesa dos territórios ultramarinos não era negociável. Sem essa garantia, afirmou o almirante, 'as forças armadas intervirão'. Essa história explica, em parte, a sensibilidade de Caetano à ameaça da extrema direita na hierarquia militar e sua insensibilidade à ameaça da esquerda entre os oficiais de escalão intermediário em 1974 (Maxwell, 2006: 66-7.)

A querela originária da revisão constitucional acabou por gerar uma cisão no governo entre "europeístas" e "africanistas". A indecisão sobre qual seria a melhor opção redundou no engessamento do *status quo*. Por isso, tornou-se comum a menção à imagem cômica que alguns oposicionistas portugueses usaram para resumir a questão – a do avestruz com sua "técnica" de enfiar a cabeça no chão para evitar a constatação dos problemas que se acumulam ao redor (Soares, 1973: 160).

Uma cisão paralela ocorreria entre os *ultras*, encabeçados por Américo Thomaz e Kaúlza de Arriaga, e os autonomistas, desejosos de mudanças drásticas na estrutura do império. Estes, liderados por Costa Gomes e Spínola (futuros aliados de situação dos capitães de Abril), continuavam a chamar a atenção para o imbróglio da guerra no Ultramar. Spínola, ao publicar o *best-seller Portugal e o futuro*, tinha em mente uma resposta aos argumentos unitaristas apresentados em *As crises e os homens*, ensaio de um aliado dos ultras, Franco Nogueira. Mas quem parece ter se sentido mais ofendido com as afirmações do livro foi o próprio Caetano que ameaçou se demitir logo após seu lançamento, em 23 de fevereiro de 1974. O presidente Américo Thomaz, aproveitando-se da situação constrangedora, consegue, em 14 de março, a demissão de ambos os críticos de sua intransigência, dois dias antes da revolta militar das Caldas da Rainha, que entrou para a história como o prenúncio da Revolução dos Cravos.

Recordou um leitor atento deste processo histórico, o ex-chanceler brasileiro Afonso Arinos de Melo Franco: "O livro do General Spínola é uma resposta a Caetano. As condições em que foi publicado – que comportavam absoluto segredo sobre seu conteúdo, mesmo para o governo – demonstrariam isso, se o texto não o demonstrasse" (Franco, 2005: 489). O ponto mais crítico de seu conteúdo é uma denúncia da política metropolitana, que segundo Spínola só servia para revoltar ainda mais os nacionalistas contra o governo de Lisboa, ao mesmo tempo em que dele afastava os brancos da África, cada vez mais próximos do ideal independentista. À parte os elogios à avaliação negativa feita por Spínola, Arinos desmerece suas idéias positivas sobre o futuro do império: "A solução que oferece ao problema é, porém, livresca e ingenuamente artificial" (...), não demonstrando "formação histórico-jurídica para viabilizar a solução que preconiza". Considerado o argumento, estava correto Franco Nogueira ao questionar a possibilidade da criação de "novos Brasis" na África Austral (opinião neste ponto, e só neste, compartilhada pelos líderes dos demais movimentos nacionalistas), mas estava errado quanto à prorrogação permanente do que já parecia absolutamente anacrônico para os observadores internacionais.

O espectro do moribundo Salazar

Em concomitância ao xadrez palaciano após seu afastamento, Salazar ainda resistia como figura influente e incômoda (para os novos senhores) da política nacional, não só pelo peso de seu legado, mas também pela possibilidade, ainda que remota, de recobrar a consciência em seu leito, na Casa de Saúde da Cruz Vermelha Portuguesa, em Benfica. Dado que seu quadro chegou a sofrer sensível piora, foi nomeada uma comissão para os funerais, em seguida suspensa pela repentina "ressurreição" do doente. O diretor da RTP, salazarista convicto, chegou a referir publicamente tais melhoras no telejornal daquela emissora, o que lhe custou o ódio dos marcellistas mais intransigentes – e depois o cargo, depois da nova recaída de Salazar, que levaria ao seu falecimento (Pinto, 1976: 155-6), ocorrido em 27 de Julho de 1970.

A figura do ditador semimorto será a inspiração para José Cardoso Pires escrever sua obra-prima, *Dinossauro excelentíssimo*, publicado em 1972. O livro foi rapidamente censurado, mas terá em seguida uma história própria e de grande importância para a história política do período, no contexto em que o deputado Miller Guerra, da Ala Liberal (portanto, da oposição moderada e institucional ao regime) na Assembléia Nacional, chegou a fazer a defesa da liberdade de expressão em pronunciamento oficial em 28 de julho de 1971. O recrudescimento da repressão, no ano seguinte, resultará em sua renúncia, em 25 de janeiro de 1973, juntamente com a do deputado Francisco Sá Carneiro, e o gesto de ambos será seguido pela maioria dos deputados daquele grupo. Eis um estrato de seu discurso:

> A unidade verdadeira, sólida, incontestável, provém da diversidade de pensamento e de atitudes e não da monotonia das concordâncias. E continua: É preciso deixar que os contrastes, as antinomias e as contradições latentes na sociedade portuguesa, cobertas pelo manto diáfano da concordância e do silêncio, se desenvolvam e venham à superfície. A existência de um povo é salutar quando pode exprimir os seus anseios, associar-se voluntariamente ao processo político, determinando ele próprio, os fins colectivos (s.a. Livros proibidos, 2005: 5).

E o autor da sátira, Cardoso Pires, assim recordará o episódio: "O Dinossauro foi escrito em Londres no Natal de 1970. Entreguei-o à Arcádia, que era uma editora falida, porque naquele momento publicar um retrato grotesco de Salazar era coisa que nenhuma casa ousaria. João Abel Manta aceitou fazer as ilustrações sem hesitação, a Arcádia planeou com alguns livreiros certas precauções na distribuição do livro, mas a grande dificuldade foi descobrir uma tipografia que entrasse na aventura. Descobriu-se, vá lá. Quando o Dinossauro saiu regressei de Londres para estar presente para estar presente ao lado do editor e do ilustrador no que viesse a acontecer, mas, para assombro de todos nós, em vez da excomunhão que era de esperar, o livro ultrapassou a Censura e teve um acolhimento indescritível. Digo 'ultrapassou' porque aconteceu aquele escândalo monumental na Assembléia Nacional, quando o professor Miller Guerra teve a coragem de afirmar que não havia liberdade em Portugal. Foi uma sessão histórica, um berro de heresia! O deputado ultrafascista Casal Ribeiro correu para Miller Guerra a espumar de raiva e para desmentir citou como prova o infame Dinossauro Excelentíssimo que acabara de ser posto à venda em toda a parte. E, pronto, a partir daí a Censura ficou de mãos atadas. Já não podia apreender o livro que o deputado salazarista tinha citado estupidamente como demonstração da liberdade do regime, e, menos ainda, promover a prisão do autor. Simplesmente, e isso foi realmente um carnaval repugnante, uma vez que a censura oficial se viu impedida de actuar, apareceram as censuras voluntárias de alguns particulares" (s.a. Livros proibidos, 2005: 54).

Às vésperas do 25 de Abril, o regime ditatorial não enfrentou maior oposição interna explícita, apesar da realização de um congresso da oposição democrática (em Aveiro), da campanha eleitoral para as Legislativas, em outubro de 1973 e de algumas operações de sabotagem em instalações militares. A DGS estava bem infiltrada em amplos setores da sociedade civil. E havia dispositivos legais altamente favoráveis e permissivos para tanto. Só não se esperava o seguinte: o inimigo do regime vinha de sua própria estrutura, oriundo do desgaste da guerra, na periferia do Império.

O* nonsense *da guerra e suas constatações

O ano de 1973, apesar de aparentemente "pacificado" para as forças da repressão, foi marcado por modificações institucionais imperceptíveis aos olhos dos homens do regime. Em setembro, é fundado por cerca de cento e quarenta oficiais de média e baixa patentes o Movimento das Forças Armadas (MFA), com planos para derrubar o governo, iniciar a descolonização pacífica e restabelecer a honra do exército. Em dezembro, também a extrema-direita, encabeçada pelos *ultras*, chega a uma tentativa frustrada de golpe de estado, aproveitando a ausência de Marcello Caetano, cujos malabarismos ideológicos já não convenciam mais nem à esquerda nem à direita, por não haver nem mais expectativas de endurecimento ou de liberalização. O regime estava no limbo, indeciso, desorientado. Prova disto é a troca de denúncias, em fins de 1973, sobre a iminência de um golpe militar entre a esquerda das Forças Armadas, encabeçadas, entre outros, pelo major Carlos Fabião, e a extrema-direita, comandada por Kaúlza de Arriaga. A atualização das clivagens palacianas – ficando desta vez a cúpula do Conselho de Ministros à parte das hostilidades – irrompeu para um tortuoso impasse no regime, do qual seria então impossível sair.

Enquanto as guerras de independência desgastavam ainda mais o moral militar do regime – alguns oficiais (em contraste com muitos outros) finalmente constatavam que, ao menos na Guiné, a guerra estava perdida, com o surgimento de armamento sofisticado de procedência soviética entre os guerrilheiros do PAIGC –, em Lisboa uma sociedade civil pró-abertura despontava com força, mostrando sinais crescentes também de intolerância pacífica com o decrépito regime autoritário a arrastar-se. Alguns grupos organizados clandestinos surgiam, senão para pegar em armas, ao menos para provocar agitações culturais no grande público, com algumas manifestações absurdas inspiradas pelo fecundo surrealismo português.

É o caso do extinto Partido Revolucionário do Proletariado (PRP), cujo fundador, Carlos Antunes, provocou uma onda de hilariedade nacional ao promover na Praça do Rossio, em Lisboa, a largada de um porco fardado de almirante, numa altura em que o presidente da República era também um almirante, Américo Tomás, reeleito para o cargo em 25 de julho de 1972. Antunes dizia na época que "as melhores bombas são as bombas de ridículo", referindo-se à implantação de um "terrorismo de novo tipo, mais vocacionado para a comédia do que para a tragédia", utilizando como arsenal as famosas "bombas de merda", consideradas ideais para terroristas pobres, dadas a pouca tecnologia necessária para sua fabricação.

Entre os jovens escritores, sobretudo os milicianos que serviram na guerra, o choque entre a realidade catastrófica das emboscadas no meio da savana, da subjetividade rebelde importada dos novos padrões de consumo internacionais e o conservadorismo cultural reinante na sociedade portuguesa resultaram em autores e personagens desiludidos e emocionalmente destroçados, o que se reflete na estrutura dos novos romances, que alcançaram seu ponto alto em *Os cus de Judas*, de António Lobo Antunes, romance iniciado no início da década, e finalmente publicado em 1979. Trata-se de uma crítica ácida a toda a sociedade portuguesa do antigo regime, desde os oficiais de alta patente ("generais furibundos, falecidos antes de meu nascimento após gloriosos combates de gamão e bilhar") até as novas esquerdas que levarão todo o país a um surto de "democratite" (Gomes, 1993: 58). O ambiente repressivo cria mundos internos que aproximam o indivíduo de um ambiente grotesco, fantasmagórico, introduzindo propositais dissonâncias que denunciam o absurdo gerado por um mundo social fechado e opressor (Gomes, 1993: 111). É visível a influência do estilo surrealista sobre a narrativa de Lobo Antunes, que constrói um enfrentamento entre a pompa propagada pelos ideólogos do Império ("idéia de uma África Portuguesa, de que os livros de história do liceu, as arengas dos políticos e o capelão de Mafra me falavam em imagens majestosas") e a alucinação que leva mais além a deformação da realidade ("Observaríamos oftalmologicamente a conjuntivite anal dos mandris, cujas pálpebras se inflamam de hemorróidas combustíveis").

O surrealismo literário em Portugal seria uma resposta à antiga hegemonia da crítica marxista, representada pelo neo-realismo, que imperou no ambiente de contestação ao regime autoritário, nas décadas precedentes. Vale registrar a avaliação de Eduardo Lourenço sobre a relação entre o estilo surrealista – "uma das mais radicais metamorfoses da cultura no século XX" – e a crítica política implícita no fim do regime: "Ideologicamente, o surrealismo – apesar de uma aparente indiferença em relação às clivagens maniqueístas próprias do mundo político – batia-se contra duas frentes: uma, a do conformismo secular reformulado pelo fascismo em termos de pesadelo azul, quer dizer, contra a ordem moral de salazarístico perfil; outra, a do conformismo marxista, não só ideológico como cultural, totalmente alheio às potencialidades subversivas da linguagem em 'prise' directa ou da simples vocação humorística à Lewis Carrol ou Edward Lear" (Lourenço, 1978: 14).

A crescente pressão pela liberalização do regime abriu caminho para que uma quantidade enorme de escritos prudentemente guardados nas gavetas, longe da censura, pudesse finalmente ser divulgada após o golpe de abril de 1974. Mas o caráter metafórico, cifrado e indireto, característico de uma literatura sob regime fechado, ainda seria a marca distintiva do estilo

de pensamento entre os escritores após a revolução. A propósito, recorda Kenneth Maxwell, uma testemunha ocular daquela passagem de regime:

> Em certos momentos foram feitas declarações que realmente tiveram importância em si mesma, e a revolução produziu uma superabundância de textos. Eles merecem ser lidos na íntegra, pois resumos não lhes fazem jus nem refletem seu tom. Entretanto, em Portugal, mais que na maioria dos lugares, o que um documento diz raras vezes é só o que ele diz; estar a par do contexto é essencial, e ler nas entrelinhas é aconselhável (Maxwell, 2006: 150).

A literatura política angolana no exílio

Para a irritação dos teóricos engajados do nacionalismo angolano, os portugueses que estiveram do lado oposto gostam de dizer que, se houve derrota em Angola (assim como em Moçambique e, o que é mais controverso, na Guiné), não foi militar, mas política. Para estes, a derrota militar definitiva dos movimentos nacionalistas angolanos teria ocorrido nos fins de 1973, a exemplo do que afirma o general Silva Cardoso em suas memórias (Cardoso, 2001: 303).

Naquela altura, a maioria dos escritores militantes das colônias estava, senão exilada – como atestou na época o grande angolanista estadunidense John Marcum (Marcum, 1972) –, trancafiada nas prisões do regime, estando alguns encarcerados no tristemente conhecido campo de concentração do Tarrafal. O período marcellista, a despeito do discurso de autonomização, representou o recrudescimento da repressão aos movimentos nacionalistas. Agentes da repressão portuguesa provavelmente estiveram ligados aos assassinatos de importantes lideranças africanas, entre as quais Eduardo Mondlane, morto na Tanzânia em 1969, e Amílcar Cabral, assassinato na porta de sua casa, na Guiné, em 1973.

Os exilados angolanos tiveram um papel fundamental para a disseminação dos programas nacionalistas durante o período de setembro de 1968 a abril de 1974. Exceção é feita aos militantes da FNLA: em entrevista ao jornalista francês Pierre Pascal Rossi, em Kinshasa, no ano de 1968, o líder histórico daquele movimento, Holden Roberto, fará uma surpreendente declaração: "Nós não temos nenhum [programa político] e não há por que nos criticar por isso. Nós pensamos que não é possível prever desde agora um programa político preciso, porque o que conta antes de tudo, neste instante, é a independência" (Serrano, 1988: 175). De fato, até onde sabemos, é praticamente impossível o acesso a alguma literatura política mais elaborada deste movimento.

Da UNITA, os programas políticos escritos durante o período considerado resumem-se a depoimentos de Jonas Savimbi publicados, por exemplo, na Inglaterra, e depois na Zâmbia, onde passou uma temporada em busca do apoio do presidente Kaunda (que chegou a ordenar a sua prisão, mas por curto período, passando a apóiá-lo depois), antes de retornar à guerrilha nas matas do leste angolano, já com o endosso das tropas portuguesas instaladas na Zona Militar Leste. Um exemplo de manifesto político com as idéias de Savimbi, recolhido por John Marcum, é a sua declaração "Call for Friendship", publicada no *The Times of Zambia*, de Lusaka, em outubro de 1968. Na Inglaterra, onde funcionava um escritório do Comitê Central da UNITA, também seriam publicados neste ano e nos seguintes textos programáticos do "Galo Negro" assinados por Jorge Sangumba (Marcum, 1972: 385).

O MPLA, movimento de intelectuais por excelência, foi o que seguramente mais sofreu com as prisões e assassinatos "cirúrgicos" empreendidos pela PIDE/DGS e pelos movimentos adversários. Seus militantes dividiam-se entre a guerrilha, o encerramento nas cadeias e o exílio. Em Paris, Mário Pinto de Andrade continuará a fazer denúncias ao colonialismo português em revistas como a sua *Présence Africaine*, além de *Politique Aujurd'hui* e *Tricontinental*. Em 1971, a *Présence Africaine* chegará a publicar pioneiramente, em versão francesa, o romance *A vida verdadeira de Domingos Xavier* (escrito dez anos antes), de Luandino Vieira, então preso no Tarrafal. Ainda antes, seu livro de "estórias", *Vidas Novas*, havia sido primeiramente publicado também na França, em 1968.

A divulgação dos programas do MPLA ficará a cargo de seu órgão de conscientização, o CIR (Centro de Instrução Revolucionária), difundidos para os mais diversos países onde se encontravam quadros do movimento, a exemplo da França, Suíça, Inglaterra (*MPLA: revolution in Angola*. Londres: Merlin Press, 1972), Itália (*Angola: uma revoluzione in marcia*. Milão: Jaca Book, 1972) e Suécia (*MPLA: Vägen till geullan*. Estocolmo: Ond-Front, 1974). Apontamentos de Agostinho Neto também seriam largamente difundidas no estrangeiro, a exemplo do livro *Motive*, lançado pela igreja metodista do Kansas, em 1971, além de *Messages to companions in the struggle (on revolution and humanism)*, publicado na Virgínia em 1972 (Serrano, 1988).

Lista de algumas obras e ano de publicação

1968

Portugal

Adriano Moreira. *Sistemas políticos da conjuntura*. Lisboa: Companhia Nacional.

Adriano Moreira. *Política internacional*. Lisboa: Companhia Nacional.

Álvaro Cunhal. *A questão agrária em Portugal* (publicado no Brasil).

Ação Socialista Portuguesa. *Manifesto à Nação*.

Literatura portuguesa
José Cardoso Pires. *O delfim*.

Angola
UNITA Central Committee. *Angola: seventh year*. Londres.
Mário Pinto de Andrade. *La poésie africaine d'expression portuguaise* : évolution et tendences actuelles. Paris: Présence Africaine, 65.

Literatura angolana
Luandino Vieira. *Vidas novas*. Paris: Anti-Colonial.

1969
Portugal
Marcello Caetano. *Pelo futuro de Portugal*.
Alberto Franco Nogueira. *Coordenadas da crise contemporânea*. Lisboa: Academia de Ciências de Lisboa.
Álvaro Cunhal. *Acção revolucionária, capitulação e aventura*.
José Magalhães Godinho. *Falar claro*. Lisboa: Edição do Autor.
Mário Soares. *Escritos políticos* [depois relançado como *Caminho difícil*]. Lisboa: Edição do Autor. [Outubro]

Angola
Mário Pinto de Andrade. *Colonialisme, culture et révolution*. Paris : Tricontinental (3 :79).
Mário Pinto de Andrade. *La poésie africaine d'expression portuguaise*: anthologie. Paris : Ed. Jean-Pierre Oswald.

1970
Portugal
Marcello Caetano. *Mandato indeclinável*.
Marcello Caetano. *Ensaios pouco políticos*.
Alberto franco Nogueira. *Debate Singular*. Lisboa: Ática.
General António de Spínola. *O problema da Guiné Portuguesa*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
Alberto Ferreira. *Quatro semanas em outubro*. Lisboa: Seara Nova.

Literatura portuguesa
José Saramago. *Provavelmente alegria* (poesia).

Angola
Mário Pinto de Andrade. Les guerrilleros, le Portugal et l'Afrique du Sud. Paris: Politique Aujurd'hui. [Julho-Agosto]

1971
Portugal
Alberto franco Nogueira. *As crises e os homens*. Lisboa: Ática.
Sottomayor Cardia. *O dilema da política portuguesa*. Lisboa: Prelo.

Literatura portuguesa
Maria Velho da Costa e Maria Teresa Horta (Org.). *Cartas de amor de Sóror Mariana Alcoforado*.

Angola
Mário Pinto de Andrade e Marc Olivier. *La guerre en Angola*. Paris: Maspero.
Agostinho Neto. *Motive*. Nashville: Methodist Church, 31. [Fevereiro]

1972
Portugal
Mário Soares. *Le Portugal baillonné*: um témoignage. Paris : Calmann-Lévy.
Comissão Nacional de Socorro aos Presos Políticos. *Presos políticos: documentos 1970-1971*. Porto: Afrontamento.

Henrique de Barros. *A estrutura agrária portuguesa*: problema ainda sem soluções à vista. Lisboa: Editorial República.

Literatura portuguesa
José Cardoso Pires. *Dinossauro excelentíssimo*. Lisboa: Arcádia.

Angola
MPLA. *Revolution in Angola*. Londres: Merlin Press.
MPLA. *Angola: uma revoluzione in marcia*. Milão: Jaca Book.
Carlos Ervedosa. *Roteiro da literatura angolana*. Luanda: Sociedade Cultural de Angola.
Agostinho Neto. *Messages to companions in the struggle (on revolution and humanism)*. Richmond: LSM Press.

Literatura angolana
Luandino Vieira. *La vraie vie de Domingos Xavier*. Paris: Présence Africaine.

1973
Portugal
General Kaúlza de Arriaga. *The Portuguese answer*.
General Kaúlza de Arriaga. *Coragem, tenacidade e fé*.
José Magalhães Godinho. *Carta aberta ao presidente do conselho: análise de um regime*. Lisboa: Cadernos República.
Raul Rêgo. *"Continuidade". Glosas ao discurso eleitoral do prof. Marcelo Caetano*. Lisboa: Cadernos República.
Francisco Salgado Zenha, Francisco Sousa Tavares, Jorge Sampaio, José Vasconcelos Abreu, José Vera Jardim. *O caso da Capela do Rato no supremo Tribunal Administrativo*. Porto: Afrontamento.
António de Almeida Santos. *Já agora...* Lourenço Marques: Minerva Central.

Literatura portuguesa
Mário Henrique Leiria. *Contos do gin-tonic*.

1974
Portugal
António Pintado e Eduardo Barrenechea. *A raia de Portugal: a fronteira do subdesenvolvimento*. Porto: Afrontamento.
General António de Spínola. *Portugal e o futuro*. [23 de Fevereiro]
Major Melo Antunes e outros. Programa do MFA (Movimento das Forças Armadas). [5 de Março]

Referências bibliográficas

Cardoso, G. S. (2001). *Angola, anatomia de uma tragédia*. Lisboa: Oficina do Livro.
Gomes, Á. C. (1993). *A voz itinerante*: ensaio sobre o romance português contemporâneo. São Paulo: Edusp.
Guedes, A. M. M. (1972). A unidade política nacional e a descentralização das províncias ultramarinas. In Pr*oblemas do espaço português:* Curso de extensão universitária. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar. (Estudos de Ciências Políticas e Sociais; 87).
Ferreira, J. M. (1994). Portugal em transe (1974-1985). *História de Portugal, direcção de José Mattoso*. [Lisboa]: Círculo de Leitores. Vol. 8.
Franco, A. A. M. (2005). *O espírito e a ação*: ensaios inéditos. Seleção, revisão, transcrição, introdução e notas de Afonso Arinos Filho: Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras. (Coleção Afrânio Peixoto).
Lourenço, E. [1978]. Psicanálise mítica do destino português. In *Raiz e utopia*. Lisboa.
Marcum, J. A. (1972). The exile condition and revolutionary efectiveness: Southern African liberation movements. In C. P. Potholm, & R. Dale (Eds.). *Southern Africa in perspective*. Nova York: The Free Press; Londres: Collier-Macmillan.
Maxwell, K. (2006). *O império derrotado*: revolução e democracia em Portugal. São Paulo: Companhia das Letras.
Nogueira, F. (2000). *As crises e os homens*. 2. ed. Porto: Civilização.
Pinto, J. N. (1976). *Portugal, os anos do fim:* a revolução que veio de dentro. Lisboa: Economia & Finanças.
Rêgo, R. (1973). *"Continuidade". Glosas ao discurso eleitoral do prof. Marcelo Caetano*. Lisboa: Cadernos República.
s. a. (2005), Livros proibidos no Estado Novo. Lisboa: Assembléia da República.
Serrano, C. (1988). *Angola*: nasce uma nação. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo.
Silva, D. M. (2006). *A oposição ao Estado Novo no exílio brasileiro*, 1956-1974. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. (Estudos e Investigações; 42).

Soares, M. *Caminho difícil*: do salazarismo ao caetanismo. Rio de Janeiro: Lidador.

Urbes Duplicadas, Espaços Partidos: Representações da Nação e do Império, entre cosmopolitismo e xenofobia

Diego Ferreira Marques
Universidade Estadual de Campinas / UNICAMP
d079685@dac.unicamp.br

Resumo: Partindo de uma sobreposição de discursos e narrativas – envolvendo a chamada literatura colonial, relatórios administrativos, epistolografia e ensaísmo político – o presente trabalho discorrerá sobre a emergência e a cristalização da imagem projetada, na prática e na ideologia colonial portuguesa do século XX, da antiga colônia de Angola enquanto um possível "Novo Brasil". Enfatizando a documentação produzida por agentes direta ou indiretamente implicados no processo colonizatório, entre as décadas de 1920 e 1940, procurar-se-á discutir as reconfigurações de uma mitografia histórica relativa à presença portuguesa na América, tendo em vista estratégias de irradiação, justificação e legitimação interna e externa da presença colonialista portuguesa em África. Ao enfatizar as consequências desse debate para a construção de uma idéia de urbe colonial, bem como sua inscrição no quadro mais geral das ações propagandísticas da "política do espírito" propugnada pelo Estado Novo, estarão em causa, ainda, questões mais específicas, tais como a centralidade temática do "Império" na vida pública portuguesa do período, a institucionalidade e as tentativas de institucionalização do fazer literário no âmbito do regime e as clivagens e nuances pretensamente estabelecidas no quadro das disputas inter-imperialistas travadas àquela altura. Espera-se, portanto, construir alguns diálogos com a historiografia consolidada sobre o tema, buscando reposicionar dados problemas e oferecer, por fim, sugestões teórico-metodológicas para o tratamento das fontes documentais elencadas.

1. Espaço, Nação e Império: novos duplos do velho

"*Nada me prende ou liga a uma baixeza tanta*
quanto esse arroto de passadas glórias.
[...] terra de escravos, cu pró ar ouvindo
ranger no nevoeiro a nau do Encoberto [...]
Eu te pertenço mas seres minha, não."
Jorge de Sena. *A Portugal* (1979).

Constitui de certo modo um lugar-comum afirmar que as sucessivas ondas históricas do processo de expansão ocidental – ou, mais especificamente, de expansão dos mercados europeus (posteriormente, euro-americanos) e do próprio capitalismo – gestado a partir dos séculos XV e XVI, redunda em alterações de percepção e representação do espaço, em um movimento perene de reescalonamentos do mesmo, cujas bases seriam as transformações progressivas dos fluxos de mercadorias, capitais e pessoas. Historicamente considerado, o processo em questão é co-geminado ao 'Estado-nação' e ao 'Império', enquanto entidades políticas ou construções ideológicas modernas, de natureza, forma e função variáveis, mas de curso quase sempre associado, às vezes, intercambiável, de sorte que as várias noções pelas quais se descrevem tais entes estão carregadas de concepções sobre a metamorfose do espaço que as expansões pressupõem. Isso se torna explícito ao atentarmos para o fato de que a maturação de quase todos os Estados-nacionais contemporâneos é indiscernível e caudatária de idéias sobre 'fronteiras' nacionais e sobre a comunidade de cidadãos, ou seja, de indivíduos de livre trânsito no interior destas fronteiras; bem como, por outro lado, parte da tensão represada nas situações coloniais tenha dito respeito, justamente, às clivagens e às incongruências geradas pela extensão de tais idéias. A história da cartografia moderna e dos censos populacionais, sobretudo a partir do início do século XIX, descreveriam de modo exemplar os vínculos entre esses vários processos. Embora a constatação dessas conexões não consista, a rigor, em uma novidade, seu debate, certamente, está colocado na ordem do dia; sobretudo, diante da tendência atual para tomar a 'diáspora' e os processos descritos como de 'desterritorialização' enquanto as "metáforas mais adequadas dessa condição [pós-moderna]" (CHAMBERS: 1994: 27).

Dentre os muitos fatos e fenômenos que atestam elos históricos entre o nacionalismo e o imperialismo, nos quais estão implicadas percepções sobre o espaço e a comunidade de 'cidadãos', Benedict Anderson notificou um hábito, particularmente interessante, apesar de, aparentemente, de importância menor: a frequência com que os europeus, desde o primeiro ciclo das expansões, procuravam "denominar lugares remotos, primeiramente nas Américas e na África, depois na Ásia, Austrália e Oceania, como 'novas' versões de (portanto) 'velhos' topônimos em suas terras de origem" (2008: 256). Segundo Anderson, criações como *New York*, *Nieuw Zeeland*, *Nouvelle Orléans*, *Nueva Leon*, *Nova Lisboa*, seriam exemplares, não propriamente como uma novidade, mas porque, ao contrário das formas de "herança" ou de "transmissão" pelas quais outras cidades 'novas' suplantaram cidades 'antigas', antes desse período, as 'Novas' urbes erigidas pelo colonialismo eram pensadas como sincrônicas,

em relação aos seus duplos metropolitanos: *New England* coexiste com a 'velha' Inglaterra, sem que isso pressuponha a sucessão *a posteriori* desta última. Do ponto de vista da manufatura das nações, o que o hábito indica é a emergência de processos de reconhecimento, a partir dos quais grupos numerosos de pessoas passam a conceber uma "existência paralela", ou seja, "comunitária", e homóloga no tempo, vinculada a outros grupos de pessoas, ainda que distantes. Contudo, há nele também uma gramática imperial em funcionamento, cujo efeito ultrapassa as representações sobre a fronteira nacional para plasmá-las em representações sobre o espaço da própria expansão. Assim, a possibilidade imaginada de duplicar a cidade metropolitana pressupõe a possibilidade de subsumir aquele espaço 'novo' no corpo recém-desenhado (e mesmo assim pensado como 'antigo') da nação. Trata-se, portanto, de tomar o espaço a ser ocupado como um "*wide-open space*" (Cf. HAYES:1999): o tipo de paisagem propícia a uma história de alargamento de fronteiras – cuja fórmula narrativa possivelmente mais massificada é aquela que a cinematografia *western* legou, a propósito da 'conquista' do oeste norte-americano. Em que pese o fato de essas duas tendências, acerca da apreensão do espaço em mudança das expansões – a 'nacional' e a 'imperial' –, terem, antes de tudo, se reforçado mutuamente, há uma tênue oposição entre a consciência de um paralelismo e de uma simultaneidade temporal entre as vidas dos indivíduos que formam as comunidades nacionais e o desejo expansionista de absorção gradual de espaços e pessoas em unidades político-culturais tomadas como 'viáveis': afinal, 'vidas paralelas' não são, necessariamente, 'as mesmas vidas'. O modelo político da '*indirect rule*', ideado pelos colonizadores britânicos dos séculos XVIII e XIX, exemplifica as diversas tentativas de resposta desta difícil equação, sobretudo, naquilo que diz respeito à sua face mais aguda – a distinção entre níveis/ graus de cidadania, desdobrada do alargamento de fronteiras. É sob a forma das forças políticas – o nacionalismo e o imperialismo – que essa oposição sutil, e, no entanto, resistente, produz, com continuidades históricas ainda muito sensíveis, fenômenos de maior impacto: a 'Nação' comutada em 'Império' carrega sobre si a fricção constante, e permanentemente atualizada no tempo e no espaço, entre o cosmopolitismo e a xenofobia.

2. Mitografias de um pequeno País-Império

Partícipe da primeira hora do expansionismo europeu, Portugal constitui exemplo das tensões provocadas pela sobreposição entre as imaginações da 'Nação' e do 'Império', tanto quanto exprime um fabuloso histórico de processos sociais que se desdobraram em formas de representação e apreensão do espaço – a rigor, boa parte da história do Estado-nacional português poderia ser descrita em termos de ciclos de descentramento e recentramento. Em 1554, já o primeiro donatário da capitania de Pernambuco, Duarte Coelho, expressava a sua crença no desdobrar da nação, batizando o quinhão de terra que lhe fora 'doado' por ordem régia como 'Nova Lusitânia'. O inventário da produção de ideologias sobre um conjecturável caráter plasmático dos portugueses nos trópicos, a que corresponderia uma predisposição à reprodução da portugalidade, é, por si só, uma das principais linhas de força da investigação historiográfica relativa aos diversos momentos do expansionismo português – os debates, constantemente relançados, acerca das idéias de Gilberto Freyre constituem apenas a face, possivelmente, mais repercussiva desse exercício. Entretanto, a gradual perda de prestígio que acomete Portugal no curso das expansões faz com que o chamado "Terceiro Império"[1] português se desenvolva sob um ambiente de relações de poder significativamente distintas, o que implica em profundas alterações na maneira pela qual são imaginados os sentidos da nação e/ou do império. Intensificada a partir do último quarto do século XIX, mas sistêmica, efetivamente, só após a segunda metade da década de 1920, a presença colonizadora de Portugal em África se ressente do fato de que o Estado-nacional português tenha tido a sua legitimidade colocada em xeque por diversas vezes, entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX. Dependente economicamente dos 'laços atlânticos' criados ao longo de três séculos, envolvendo a costa ocidental da África e o Brasil (Cf. ALENCASTRO: 2000) – e em crise endêmica desde a independência deste – Portugal é assombrado por repetidas vezes pelo fantasma de um 'iberismo' federativo que creditava a viabilidade da nação a uma aliança com a vizinha Espanha. Em meados do século XIX, a disforia em relação ao projeto imperial português, ainda na esteira dos acontecimentos que se seguiram à independência do Brasil, levou intelectuais como Eça de Queiroz e Oliveira Martins a postularem a venda ou o abandono progressivo dos territórios ultramarinos (Cf. THOMAZ: 2001; 2002). Porém, o contexto de fragilização do Estado-nacional português seria ainda agravado pelo seu papel geopolítico no quadro das disputas inter-imperialistas que acompanham o relançamento das potências européias a uma vaga expansionista. Imprensado pela sombra dos imperialismos concorrentes, sobretudo pelas pretensões britânicas, o Estado português verá esse intricado binômio 'Nação'/'Império' colocado, no seu devir político, nos termos de uma opção entre o 'Império' e a 'província' (THOMAZ: 2002: 56). É significativo, portanto, que o "evento-chave" do drama histórico que se desenrola em Portugal a partir do último quarto do século XIX – o *Ultimatum* inglês de 1891 – tenha sucedido às comemorações pelo terceiro centenário da morte de Luís de Camões – arquétipo da própria nacionalidade –, pois, a partir de então, o que se verificará é o florescimento progressivo de correntes políticas que passarão a tomar por indiscerníveis um 'destino nacional' e uma 'vocação histórica imperial', pensada como intrínseca aos portugueses. A culminância desse processo é registrada, já no século XX, sob a

[1] Expressão tomada de empréstimo a Gervase Clarence-Smith (1985), para designar a fase em que o centro da ação colonial portuguesa está deslocado para as colônias em África (1825-1975, segundo o autor), por oposição ao "Primeiro" e ao "Segundo" impérios, cujos centros de interesse teriam sido, respectivamente, as possessões do Oriente, entre os séculos XV e XVI, e o Brasil, a partir do século XVII.

égide de uma ditadura de forte cariz nacionalista – e que, no entanto, será profícua na multiplicação das formas da retórica dos 'direitos históricos' de Portugal a um 'Império'.

Durante a vigência desse Estado autoritário, entre 1926 e 1974, a chamada "questão colonial" passará, novamente, a ocupar um lugar no proscênio da vida política portuguesa: a crise financeiro-administrativa que – tendo emanado, sobretudo, das colônias de Angola e Moçambique – se abateu sobre os cofres públicos de Portugal, está na base da situação de instabilidade política que propicia o golpe de 28 de maio de 1926; tanto quanto as guerras de libertação movidas pelo nacionalismo africano, de 1961 a 1974, constituem uma espécie de epílogo do regime e, por conseguinte, do próprio Império. De forma alguma, todavia, este período corresponde ao triunfo de uma perspectiva cosmopolita na conformação da agenda política portuguesa. No plano metropolitano, o chamado 'Estado corporativo' se aproximava das demais experiências nacional-totalitárias que emergiam àquela altura. Do ponto de vista das representações, sua insistência na difusão da imagem de um *Volk* português, cujo modo de vida expressaria a marca indelével de um 'caráter nacional', é constitutiva da relação que então se estabelece entre o Estado e a sociedade civil portuguesa. Daí que a historiografia contemporânea tenha enfatizado, dentre as idéias que constituem uma memória crítica do Estado Novo português, a de que tenha consistido em um regime "criador de perfis idílicos da nação, encenador do mundo campestre das aldeias, inventor de ranchos folclóricos e de galos de Barcelos"; algo tanto mais explícito quanto mais se compreenda o protagonismo do Secretariado de Propaganda Nacional (SPN), enquanto um organismo articulador do espaço público português (ALVES: 2007: 63-89). Quanto à ação colonizadora desencadeada desde então, seus fundamentos residiam, justamente, na tentativa de equacionar o déficit do erário português, por meio do reforço da face monopolista de sua presença imperial – nas palavras de um dos membros britânicos do *Anglo-Portuguese Club of Luanda*, em 1943, as colônias portuguesas eram unicamente "*used as a milk-cow by the Metropolitan Government*" (Apud. PIMENTA: 2004: 16). "Nacionalizar as colônias" era a palavra de ordem repetida à exaustão por políticos, intelectuais e agentes do Estado. E de fato, o aparato jurídico erigido à volta do Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas, de 1926, e, sobretudo, do Ato Colonial, de 1930, consagrava, decisivamente, os "interesses nacionais portugueses" como o nódulo da sua presença imperial em África. Contudo, marcava, igualmente, a trama inextrincável pela qual a sustentabilidade das instituições nacionais era afiançada pela perenidade do Império. Comutada, portanto, em tópico de primeiro plano da ação do Estado em Portugal, a 'questão colonial' torna-se também uma preocupação em crescente de uma *intelligentsia* portuguesa; o tipo de práticas políticas que passam a associar a viabilidade da 'Nação' à manutenção do 'Império' – algo que reverberava representações sociais, profundamente arraigadas, sobre a comunidade nacional portuguesa – faz-se o eixo da profusão de discursos 'mitográficos' de aparência histórica, em que tais entidades são indistintas. Invertendo uma fórmula proposta pelo escritor Charles Péguy, em 1910, a propósito da república francesa – "tudo começa em mística e acaba em política" –, o historiador Yves Leonard sugere que, no que toca à política colonial portuguesa, a partir de 1930, "*o* político, *a* política" foram instâncias primazes de uma ação que declinou na restauração de uma mitomania imperial (1998: 24).

À percepção desterritorializada da nação que, ecoando nos mais diversos campos de produção de saber, ao longo do século XX, é mobilizada, enquanto uma espécie de axioma da viabilidade do Estado-nacional português, soma-se, nesse contexto, uma farta difusão de 'narrativas oficiais' em que, à sobreposição do 'Império' à 'Nação', corresponderá uma forma de superposição de estratos temporais, cujo resultado pretende ser a demonstração de uma 'vocação histórica' para a reprodução do caráter nacional em espaços não-europeus.O 'a- historicismo' que é atribuído, remarcadamente, às interpretações a que Freyre submeteu o

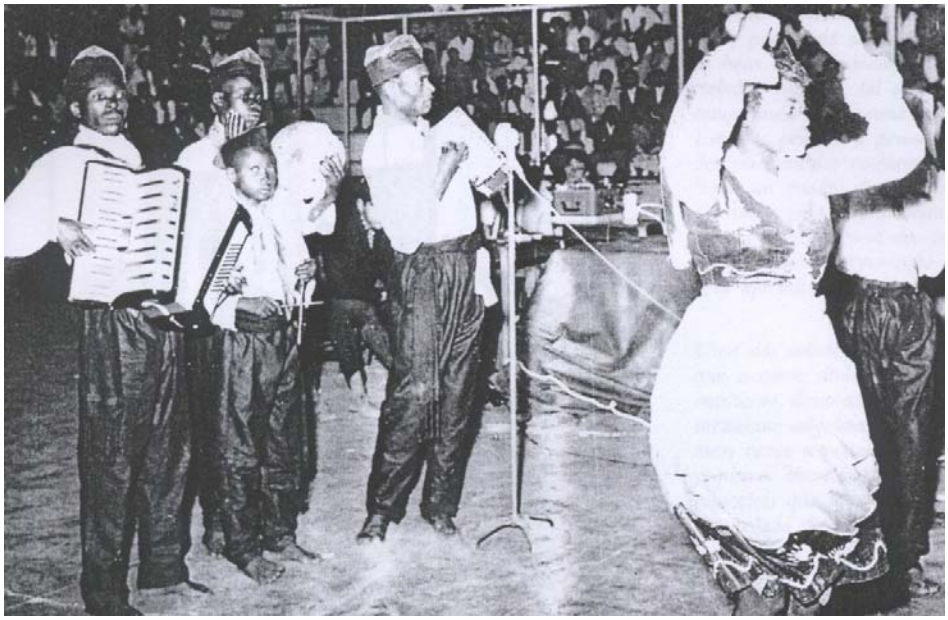


Figura1

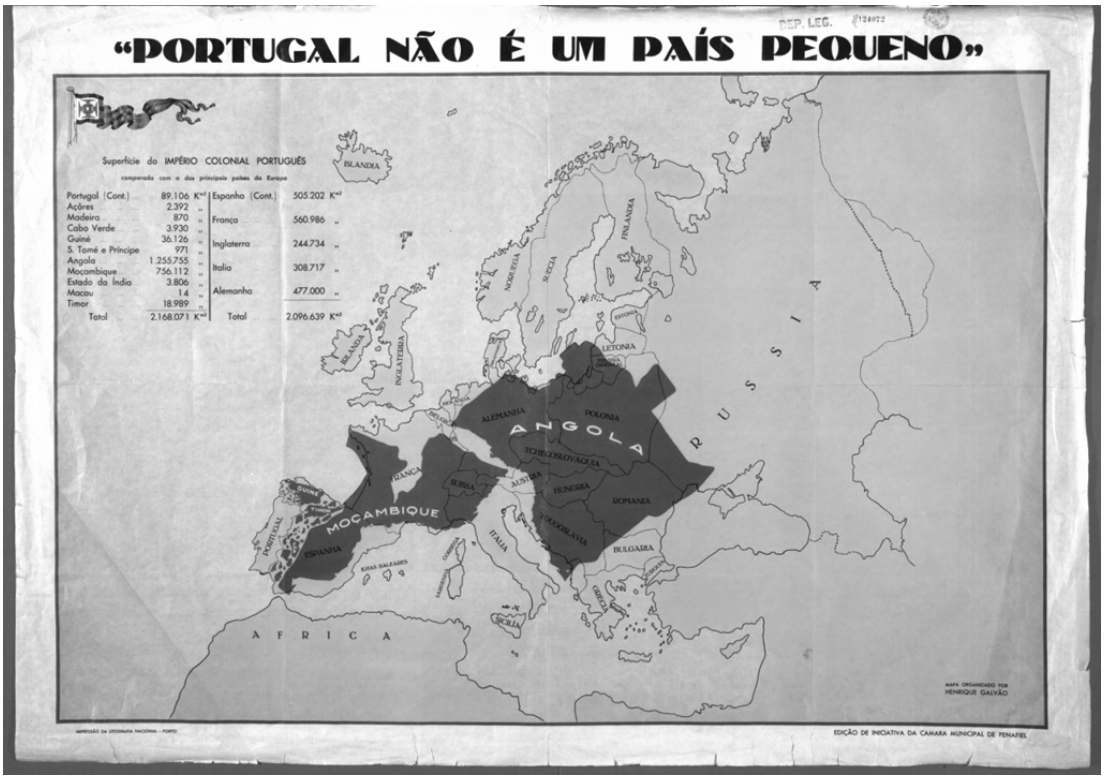


Figura 2

processo de formação do Brasil colonial encontra-se aqui com todo o repertório de imagens e ideologemas em que assenta suas bases (operacionalizados pelo regime português, bem antes da tão polêmica aproximação deste às teses luso-tropicalistas, no início da década de 1950). São vários os registros da primeira metade do século XX em que se verifica um tipo de cartografia da 'comunidade transcontinental' imaginada. Fotografias, gravações de áudio, pequenos documentários cinematográficos buscavam atestar a incorporação de populações dispersas do Minho ao Timor em uma mesma percepção homogênea da nação. Imagens de 'grupos folclóricos' compostos por africanos, vestidos à européia, dançando o vira, o malhão ou o corridinho algarvio são celebrizadas nesse contexto (Fig. 1). Enquanto instrumentos de propaganda, imagens como estas pretendiam testemunhar "a

injeção de escolhas populares portuguesas nas sociedades africanas" (HENRIQUES: 1998: 220). Essa mesma espécie de escolha retórica é textualizada nos estudos sobre os "usos e costumes" das populações do 'Império', tais como os empreendidos por antropólogos como Mendes Correia e Jorge Dias: as diferenças culturais ou raciais verificadas entre as populações deste império que se quer 'Nação' são tratadas como diferenças de superfície/ aparência; a lógica assimilacionista e a ordem hierárquica do império afiançam o pertencimento de todos à nação (THOMAZ: 2001: 73). O próprio Salazar, chefe perene do governo autoritário, foi personagem deste concerto: por várias vezes, sua imagem pública é ligada a do infante D. Henrique, o "sábio de Sagres", e a de Mousinho de Albuquerque (1855-1902), prócer da 'campanha' de Moçambique, como se, em tríade, representassem uma mesma figura de síntese da 'obra colonial portuguesa', intermitentemente reposta pela história (Cf. LEONARD: 1998). Um exemplo mais expressivo do processo a que se alude aqui talvez seja o da 'Exposição do Mundo Português', de 1940, concebida como um verdadeiro "cortejo histórico" em comemoração, simultânea, do "oitavo século da nação", do "terceiro século da restauração joanina de 1640" – e, obviamente, dos 'esforços' portugueses no ultramar àquela altura. Explorando certa 'compulsão' da primeira metade do século XX por espetáculos de massas, a exposição, que logrou relativo sucesso de público, contava, muito singularmente, com pavilhões não apenas de Portugal e dos seus arquipélagos adjacentes, territórios ultramarinos em África e Ásia ou enclaves que remetiam aos séculos XV e XVI, mas com representações de comunidades de migrantes portugueses espalhados pelo mundo e com um suntuoso pavilhão do Brasil – este último, aliás, objeto de algumas instigantes controvérsias (Cf. CÔRREA: 2000). A 'homogeneidade' pretendida para a nação era narrada em termos não de uma história cronológica, mas de uma *cronotopia*: as diferenças no espaço do 'Império' eram resultantes da superposição de tempos na linha una da nacionalidade. Como sugere Omar Ribeiro Thomaz, "no interior dos limites impostos pela ditadura", tratava-se de debater "uma verdadeira escatologia lusitana que procurava unir passado, presente e futuro em uma mesma linha temporal que não faria mais do que repetir, no espaço, as particularidades da nação" (2001: 56). Se, como propõe Michel de Certeau, o "imaginário" é uma "ficção oferecida ao olhar", porque "nega a realidade para instaurar uma significação simbólica" (1995: 42; 51), pode-se afirmar da política 'cultural' e propagandística portuguesa ao longo do Estado Novo que esta concentrou esforços em fazer "ver" próximo o distante, procurando instruir um imaginário em que 'o império e a nação' seriam mais do que entidades contíguas; seriam estruturas idênticas. Entretanto, tais operações simbólicas, cujo desejo último era o de ratificar a lógica dos "direitos históricos" – centro da retórica com que o frágil Estado português procurava legitimar o seu reposicionamento no curso das disputas entre as metrópoles imperialistas do período – mergulhavam, elas mesmas, num intrincado jogo de relações ambíguas, nas quais um discurso de 'especificidade' portuguesa, enquanto ideologia calcada em *a priorismos* refutava tão insidiosamente a existência de percepções alternas entranhadas no espaço do 'Império', que acabava por denegá-las. A propósito de uma outra exposição, a "Exposição Colonial do Porto", de 1934, o representante da Agência Geral das Colônias (AGC), João Amaral, afirmava que a intenção consignada no evento era a de "trazer, [para] junto de nós [portugueses], como paisagem sugestiva, aquilo que chamo, numa simples imagem – o mostruário do Império" (1934: 100). Ora, a afirmação de Amaral é extremamente significativa, porque explicita o paradoxo estabelecido no seio da comunidade nacional, em torno dos processos de 'incorporação' dos 'de dentro' e 'exclusão' dos 'de fora'. Afinal, a rigor, não haveria sentido em "trazer para junto de si" aquilo que já lhe era idêntico. Essa contradição é latente – mais do que nas palavras de um agente do Estado, por maior que fosse seu comprometimento com um discurso oficial de sobreposição entre a nação e o império – nas representações e, sobretudo, na legislação colonial sobre os indígenas; pois é na fracção entre "cidadãos" e "súditos" (Cf. MAMDANI: 1996) que se manifestará, de forma enfática, a incongruência entre a hierarquia propugnada pela idéia de império e a existência de um corpo nacional fundado, ao menos formalmente, na idéia de comunidade isonômica.

Apenas para adensar os exemplos com que se quer apresentar o fenômeno, poderia ser evocada aqui uma imagem em que a incompatibilidade entre "um império transnacional e reconhecidamente multicultural e instituições nacionais" (Cf. ARENDT: 1990) é flagrante; a saber, aquela que é, provavelmente, uma das mais reconhecidas imagens dentre as peças propagandísticas da ideologia colonial do regime: a célebre projeção composta por Henrique Galvão, quando da Exposição Colonial do Porto, de 1934, na qual os mapas dos "territórios ultramarinos" portugueses se encontram sobrepostos aos da Europa continental (Fig. 2). A justaposição da famosa legenda – "Portugal não é um país pequeno" –, de um nacionalismo um tanto cabotino, à imagem, certamente mais cosmopolita, de um país cujas fronteiras se desdobrariam para além de si (reforçada, ademais, pela idéia do deslocamento continental), elucida de modo extremamente eficaz os vínculos inexoráveis imaginados entre a nação e o império, tanto quanto não pode deixar de provocar no observador a franca sensação de que se trata de um chiste – de um tipo de discurso ambíguo, que denega aquilo a que procura se contrapor –, pois a única coisa que desvela, de fato, é a pequenez do Estado-nação, se dele forem excluídos os espaços apensados do Império. É ainda mais interessante notar que, ao mapa, subjaz uma narrativa sob a legitimidade do Império enquanto 'comunidade nacional', visto que os domínios coloniais portugueses são comparados a Estados-nacionais europeus de dispersão imperial, sem que se considerem as dimensões dos Impérios coloniais destes. Trata-se, assim, da tentativa de indexar a idéia de um Portugal que se realiza somente como um 'estar-no-mundo' – como uma 'nação transcontinental' e, portanto, 'não-territorializada'.

3. Landscape: o cosmopolitismo do império em imagens

Essa imagem é tanto mais significativa na medida em que se verifica que, nela, estão subsumidos alguns dos pressupostos que presidem aquela forma de apreensão do espaço das expansões tendente à legitimação da idéia de que as colônias

Figura 3

podem constituir 'duplos' das urbes metropolitanas; qual seja, aquela em que o espaço (considerado como o *locus* da vida social e categoria ordenadora desta) é preferencialmente tomado como uma *landscape* (ou seja, como 'paisagem', em um sentido eminentemente naturalista). Existe uma conexão intrínseca entre esse modelo de enquadramento do espaço e a idéia de uma sobreposição (quase) absoluta entre a nação e o império. Por um lado, ela diz respeito à superação de um dos maiores entraves à eficácia simbólica dos discursos de indexação dessa convergência e das práticas a que remete. Diante da constatação, evidente, de que a 'comunidade alargada' do 'Império' corresponde a uma fantasmagoria, posto que a ela se impõe uma clivagem bem delimitada e hierárquica entre indivíduos da metrópole, colonos (tomados, muitas vezes, por 'metropolitanos'/cidadãos de segunda ordem) e indígenas – embora, no contexto repressivo vivenciado em Portugal, a noção corrente de cidadania nem sempre tenha correspondido, à perfeição, a tais delimitações –, será mister compreender que, à idéia de colônias e de uma metrópole justapostas em uma mesma unidade cultural e política, subsiste um apagamento das relações de força que imprimem um tal caráter hierárquico ao 'Império'. Essa rasura não se restringiu à experiência colonial portuguesa; tampouco se circunscreve ao período estrito das expansões. A considerar a análise empreendida por David Harvey do atual processo de redimensionamento das cidades, que, emergindo sob o marco político econômico neoliberal, constitui espécies de "simulacros" em que é possível vivenciar, "vicariamente, a geografia do mundo" (1992: 270), percebe-se que os modos de espacialização caudatários da expansão representam algo como formas incipientes do fenômeno contemporâneo, a atestar que, em termos gerais, o que está em causa é a própria lógica espacial de dispersão do capitalismo; pois, grosso modo, o entrelaçamento entre 'Nação e Império', na medida em que pressupõe relações de exploração colonial, é também um "entrelaçamento de simulacros" que reúne, "no mesmo espaço e no mesmo tempo, diferentes mundos", mas que o faz "de tal modo que oculta quaisquer vestígios de origem, dos processos de trabalho que os produziram ou das relações sociais implicadas na sua produção" (HARVEY: 1992: 271). A *landscape*, enquanto geografia da ausência de relações de poder, é então operacionalizada pelo império, a fim de cartografar um espaço propício à imaginação da comunidade nacional desdobrada. Mas há ainda uma outra dimensão da predileção que a iconografia colonial manifesta pelos espaços amplos e abertos em que a expansão é encenada. Ela corresponde à ambiguidade com que 'os territórios da conquista' se desvelam diante do colonizador; ambiguidade esta que instrui um complexo, relativo à espacialização do poder político, a que João de Pina Cabral propõe denominar "*agorafobia colonial*" (2007: 119). Tal fenômeno poderia ser descritos em

Figura 4

termos de uma vinculação estreita entre "ameaça simbólica, ameaça geográfica" e legitimidade e/ou fragilidade do "poder político" (Idem, ibid.). À promessa da superabundância de recursos que os vastos territórios da África colonial fazem vislumbrar, sobressalta não apenas a presença de populações cujos modos de vida escapam ao pleno controle – fosse ele exercido, pura e simplesmente, de forma coercitiva ou pelo recurso a práticas assimilatórias –, mas ainda um espaço agigantado que prontamente se constitui em tópico de justificação nos discursos das distopias da dominação. Assim, são fartos os exemplos de narrativas em que a condição do "indigenato", enquanto estatuto de recusa da produção de cidadãos, é reinscrita em um tipo de retórica universalista/ assimilatória, através de uma projeção da diversidade societária no espaço, que associava o recôndito da geografia local, numa lógica temporal evolucionista, à anterioridade dos costumes de tais populações e à sua persistência. E, por conseguinte, são também fartos os exemplos dum exercício de afirmação, sobretudo imagética, da soberania do colonizador sobre o espaço – como forma de reforço simbólico da idéia de 'incorporação' (territorial) imbuída na própria noção de 'expansão' e como uma espécie de exorcismo deste 'sujeito subalterno fantasmático' que, sob a tutela do império, haveria de se plasmar membro da 'comunidade nacional'.

Imagens dum espaço 'amplo e vazio', descortinado pela expansão, e entrecortado de sugestões sobre a submissão simbólica e geográfica pretendida pelo colonizador são então recorrentes no contexto da presença imperialista européia em África, entre os séculos XIX e XX. Nelas, a um só tempo, a apresentação é da "paisagem como '*off-shore'*, por um lado, e, por outro, como modalidade plena de códigos culturais, de visão das coisas" (CARVALHO: 2005: 124). O caso do administrador colonial sul-africano Carl Linsingen Hahn fornece uma verdadeira gramática do enquadramento visual destes "*wide-open spaces*". Nas fotografias por ele coligidas entre 1915 e 1946, período em que exerceu seu mandato sobre a região de Tshimhaka, Kaôco, na atual Namíbia, sobressai um tipo de descodificação de implícitos de determinismos coloniais explícitos. Duas destas fotografias são particularmente elucidativas: na primeira (Fig. 3), datada de 1935, é o próprio Hahn que, recostado ao seu automóvel, ao lado do cão de caça e do antílope abatido, protagoniza a encenação do domínio colonial sobre o espaço e a natureza 'selvagens'; na segunda (Fig. 4), de 1943, dois jovens himbas apontam o espaço vazio, enquanto ele, o fotógrafo, projeta-se sobre o terreno, literalmente, como uma sombra. O que, de algum modo, instiga em tais imagens é o seu caráter quase auto-explicativo: não é preciso muito esforço para se apreender os sentidos das figuras do automóvel e do caçador europeu justapostas à paisagem árida e ao animal morto; tampouco exige uma análise pormenorizada a sinalização claríssima da paisagem a ocupar em que os dois jovens himbas são 'surpreendidos' – a que se vem juntar, ainda, a sombra do fotógrafo-administrador colonial. Mas uma tal clareza das imagens não pressupõe que elas não sejam complexas. Fotografias como estas, tomadas ao ar livre, que exigiam certo tempo de pose e uma distribuição quase sempre preconcebida dos lugares a ocupar são, como já ficou dito, encontradas em quantidade significativa nos arquivos coloniais e/ou das antigas metrópoles. Sua publicação em jornais e revistas européias era relativamente frequente. Seu apelo, em geral envolto em uma aura de aventura romântica, se dirige, principalmente, a um público propenso a um exotismo bastante popular na primeira metade do século XX, cuja expressão é encontrada tanto nas formas artísticas 'tradicionais' (como exemplifica a *art nègre* cubista), quanto no domínio de um entretenimento de massas, sobretudo, através das exposições e dos romances coloniais e, mais tarde, do cinema (Cf. L'ESTOILLE: 2007). Elas participam desse "gosto pelos outros" (Idem, ibid.) tão difundido à altura, embora de maneira um tanto tangencial: o que deixam transparecer, antes de tudo, é uma eminente superação do espaço alterno pela presença dos colonizadores – constantemente sugerida pelo desaparecimento progressivo das figuras dos 'outros' no quadro mais amplo da paisagem descoberta. No âmbito do "Império colonial português" há significativo material semelhante a este – em que pese a sua dispersão por arquivos a que o acesso nem sempre é tão simples. O próprio Linsingen Hahn produziu bom número de imagens relativas à ocupação do Sul e Sudoeste de Angola na primeira metade do século XX. Para efeito de incrementar esta argumentação, considere-se aqui duas imagens, ambas publicadas pelo jornal português *O Século*, em que é possível notificar elementos da operação de indexação desta 'lógica espacial', constitutiva do poder colonial, à qual se está aludindo. A primeira, de 1928 (Fig. 5), consta de um grupo de colonizadores que posa, com indisfarçável indecisão entre a solenidade e o informalismo, emoldurados pelo mesmo tipo de

espaço amplo e vazio notificado nas fotografias de Hahn, não fosse pelo surgimento, mesmo que tênue, da *cubata* instalada ao fundo, como a sugerir que, de fato, se trata de um espaço colonial. O processo de "montagem" do quadro segue o roteiro preestabelecido das imagens aqui evocadas: em contraste com a aldeia africana que aparece como figura fantasmática, o que se enuncia é o claro predomínio dos colonizadores que preenchem todo o primeiro plano da fotografia. Como em um quadro convencional, as montanhas que tocam a planície vazia e a pequena cubata ao fundo funcionam como ícones suficientes do país (no caso, por metonímia, encarnam toda Angola). A figura tenta, assim, oferecer um cenário retoricamente eficaz, sobrecarregado de elementos simbólicos, em que se possa visualizar a narrativa do cosmopolitismo do 'Império', em simbiose com a ideologia do desdobrar, no espaço, de uma 'Nação' que se reproduz no tempo. Mas há um outro tipo de registro fotográfico bastante comum nesses contextos, cujo fundo significativo é bastante diferente. Trata-se das muitas imagens que buscam fixar o assentamento do 'colono branco' nos territórios da África colonial. Um desses registros, publicado n'*O Século* de 29 agosto de 1947, flagra a viagem de um grupo de colonos que, possivelmente, viriam a se instalar nas colônias: o título da fotografia – "Colonos e suas

Figura 5

famílias em Benguela seguem para Angola e Moçambique"2 (Fig. 6) – indica não se tratar de portugueses num deslocamento qualquer, uma viagem de férias, por exemplo, mas, com efeito, dum grupo de colonos. Essa distinção, que aparentemente não passa de uma obviedade, é na verdade muito importante: desde os anos de 1930, os registros da chegada de portugueses às colônias é um simples registro de deslocamento interno às fronteiras nacionais – algo que não só é muito significativo, mas, de modo geral, também problemático, posto que torna muito difícil estabelecer o movimento de migração em direção às colônias em cifras precisas (Cf. CASTELO: 2007). Mas, persistindo na imagem, chama a atenção o quanto ela é indicativa do tipo de imigrante que se dirige às colônias no concerto das relações sociais engendradas por essa propalada sobreposição do 'Império' à 'Nação'. Os discursos de um político como Vicente Ferreira, conhecido entusiasta da chamada "colonização étnica", deixam entrever um português prototípico, que deveria ser instado à "obra colonial". Por diversas vezes, Ferreira se pronunciará contra "o desvio para Angola da corrente migratória que se dirige, todos os anos, para o Brasil (1932: 252); o que consigna uma forte preocupação com a conversão desse território – outrora "colônia penal", fato que desperta acesa polêmica durante a guinada dos interesses portugueses em direção à África –, em terrenos propensos à "ocupação rural com camponeses pobres"; destino, nas palavras do governador de Angola, Norton de Matos, de uma "imigração por repulsa" (1926: vv. pp.). De fato, na fotografia publicada n'*O Século*, não se encontra sequer um colono mal vestido ou 'assustado' (imagens tão frequentes em registros semelhantes de imigrantes que se encaminhavam, por exemplo, para a América Latina, no mesmo período). A rigor, todos, homens e mulheres, preenchem a expectativa de um imaginário, informado pelos ícones do espaço colonial, tal como representados nos romances, revistas ou documentários coloniais. O 'chapéu colonial' que dois deles ostentam, a 'família de colonos', fixada pela menina que, com seu belo vestido, posa ao colo de seu pai, e mesmo o acordeão – a indicar o perpétuo clima de lazer em que deveria transcorrer a viagem – tudo aponta para uma mesma direção: aqueles são "grandes colonos", não simples

[2] A fotografia em questão ilustra a capa do trabalho de Cláudia Castelo (*Passagens para a África*: O Povoamento de Angola e Moçambique com Naturais da Metrópole. Porto: Afrontamento, 2007), ora citado neste trabalho.

Figura 6

"camponeses pobres". Percebe-se aqui, então, que há imbricações entre um projeto específico de exploração do espaço colonial e noções de classes e/ou de incorporação ao universo do trabalho. A elas virá somar-se um idéia dum espaço cindido entre indivíduos que, em termos de uma lógica 'evolucionária', encontrar-se-iam em graus diversos de acesso à condição de 'cidadãos'; e, assim, mais do que apenas o enquadramento do espaço colonial, de modo a legitimar a "espacialização do poder político" do 'Império', a expansão do capital pressupõe um dado modo de "organização social" desse mesmo espaço, informado pela verticalização das posições de prestígio/poder. Se imagens como as oferecidas por Hahn exploram projeções ideais dum cosmopolitismo do império, na chave da possibilidade de auto-desdobramento da nação no espaço ampliado da conquista, a figura do colono branco a se deslocar para um futuro certamente mais profícuo que aquele prometido pela terra de origem evoca uma concepção 'privativa' da presença da nação nos espaços coloniais, apontando, por seu turno, a inconsistência da retórica gradualista em que assentava a legislação pertinente aos 'nativos' das colônias, na medida em que mobilizava a hierarquização racial e a estratificação social do espaço ultramarino, comutando-as em dado discurso sobre a 'reprodução da cultura', enquanto 'gramaticalização' dum 'caráter nacional'. Entre a narrativa oficial de duplicação das urbes metropolitanas e as práticas de excisão dos colonos em relação ao espaço circunvizinho, a existência dessa concepção privativa do que constitui a presença da 'Nação' no 'Império', tornada um "estilo de vida", faz transparecer as tensões que se estabelecem entre os discursos de "pureza e contaminação", sobre os quais a "invenção da nação" se sustenta (Cf. BRODKIN: 1998: 239), e a noção de um império que, mesmo quando violentamente, pressupõe "intersecção e descentramento".

4. Entre a urbe duplicada e o espaço cindido dos settlers

No que tange à sua transmissão no caso do 'Império colonial português', tal oposição veio a se exprimir nos termos de uma convivência conflitante entre a propaganda devotada a incrementar a então chamada "colonização étnica", cujas bases assentariam na expansão demográfica de europeus e cuja promessa era a da duplicação das urbes metropolitanas no espaço colonial, e representações de situações sociais bastante particulares ao contexto da vida das colônias, que, na produção artística e nos diversos campos de saber, ecoavam um contingenciamento do fluxo migratório em direção ao ultramar africano, imposto pelo Estado autoritário português, cujo efeito imediato foi o "insulamento" das comunidades de colonos brancos e a conformação do mencionado "estilo de vida" exclusivista (Cf. THOMAZ: 2008: 185; 189), semelhante àquele verificado entre os *settlers* de espaços coloniais no entorno de Angola e Moçambique, tais como o Quênia, a Rodésia do Sul ou o Congo Belga.

Será preciso observar, nesse sentido, que a chamada 'colonização étnica' (termo em voga à época) teve importância sempre crescente, a partir dos anos de 1920, no quadro das ações de institucionalização do tardo-colonialismo português. Em que pesem a debilidade e, sobretudo, o caráter anacrônico da presença de colonos portugueses na África austral (pois, até a entrada do século XX, Portugal mantinha colônias penais nestes territórios; e, entre as últimas décadas do século XIX e os anos de 1920, na

contramão do que se já verificava em outros contextos coloniais, a presença de brancos em Angola e Moçambique era, realmente, bastante diminuta), é preciso notar que o fluxo migratório metropolitano se fará contínuo – e, além disso, decisivo – até o momento em que, já nos anos de 1960, o estabelecimento dum contingente de colonos brancos passará a ser estratégico, diante de um esforço de guerra e de uma forte campanha ideológica cujo *leitmotiv* é a 'portugalidade' destes territórios. De um projeto de "nacionalização das colônias" (FERREIRA: 1932: 233), participa, assim, a tenção de convertê-las em "terras de brancos" (Idem: 1941: 149). E essa referência aos termos da raça não é, ademais, gratuita. Boa parte das tensões que se sobrepõem à tenção citada são da ordem do conflito entre uma retórica oficial em que são propaladas idéias com relação ao plasmar da 'nacionalidade', arena em que aflora o discurso assimilacionista, da extensão do pertencimento à comunidade nacional, e, por outro lado, a conformação de uma espécie de ocupação demográfica que confirmava a tendência desse novo movimento duma "expansão biológica" européia, na qual os colonizadores, indica Alfred Crosby, não constituíram "Novas Europas", mas ilhas brancas isoladas entre si em um vasto oceano aborígine (Cf. 1986). De um modo geral, o que a pesquisa historiográfica, sobre os mais variados contextos da África colonial, tem revelado é a reprodução de espaços muito mais atravessados pelos elementos particulares àquilo que se poderia de uma "situação colonial" (Cf. BALANDIER: 1993), e, por conseguinte, marcada pelo caráter transnacional e/ou pelo cosmopolitismo da própria noção de 'Império', do que pelas circunstâncias derivadas da filiação nacional dos colonizadores. O que trabalhos de gerações distintas de historiadores, tais como o de Cláudia Castelo (2007), o de Peter Duignan e Lewis Gann (1977) ou o do já citado Alfred Crosby persistem em fazer notar é a tendência da presença dos colonizadores europeus em África no século XX tomar a direção do estabelecimento de 'núcleos duros' de *settlers* brancos que, sob o amparo dum aparato legal mais ou menos segregatório, conforme o caso (como exemplifica o Estatuto do Indigenato, para as colônias portuguesas), isolam-se do tecido populacional que conforma a sociedade colonial. Esse padrão de assentamento – marcado pela crescente predominância da família de colonos sobre o colono individual, pela concentração em núcleos urbanos com relativa infra-estrutura e pela dispersão desses núcleos ao longo território, bem como pela criação de espaços sociais exclusivos – procurava repor a ideologia da superioridade racial do colonizador, evitando, sobretudo, a alocação de brancos em postos de trabalho manual e a cafrealização dos colonos (ou seja, a adoção de costumes associados aos indígenas). Em certa medida, tendo em conta as diversas experiências coloniais em África no século XX, o que se percebe é que, malgrado o maior ou menor 'sucesso' do empreendimento colonial, "a memória de uma pobreza branca foi praticamente apagada de territórios como a África do Sul ou o Zimbabwe e também de Angola e Moçambique" (THOMAZ: 2008: 187). Observar o triunfo desse 'estilo de vida' privativo e do ideal de 'não-trabalho' que ele subsume é algo de considerável importância, pois, apesar da maioria esmagadora dos colonos, entre a década de 1930 e meados dos anos de 1970, ocuparem cargos burocráticos no Estado colonial ou posições de chefia em grandes empreendimentos agrícolas, Angola, por exemplo, chegou a contar, em 1962, com aproximadamente 10% de brancos desempregados (CRUZ: 1964: 6). Trata-se, portanto, de reconhecer um esforço oficial de obliquação das narrativas sobre uma tal situação, conjugado à existência de políticas de contingenciamento dos fluxos migratórios para as colônias, nas quais prevalece o ideal da afirmação da superioridade racial européia e sua vinculação ao destino da 'Nação', bem antes do que ao do 'Império'. A segregação do sujeito autóctone e a rejeição violenta da miscigenação se superpõem, assim, à legitimação dos discursos sobre a duplicação da urbe metropolitana e os suplantam (afinal, nos espaços metropolitanos, a força laboral é branca; e, afinal, nada contradiz mais a imagem dos '*wide-open spaces'*, paisagem aberta ao trabalho, que o ideal do 'não-trabalho').

Entretanto, como esse debate se projetasse continuamente sobre a cena política das décadas que se seguem à promulgação do Ato Colonial de 1930, em Portugal – formulado, ademais, nos termos da verdadeira obsessão que tanto a burguesia metropolitana quanto a classe política manifestam pela "questão nacional" –, ele mobilizará aspectos peculiares em que apesar da asfixia do espaço público português (constrangido por um regime autoritário), deixa entrever certa heterodoxia, em relação ao projeto e às práticas coloniais oficiais. Mais do que se exprimir em correntes antagônicas, essa heterodoxia possível se liga ao peso que diferentes agentes conferem à evocação do discurso da "vocação histórica" e da experiência imperial precedente e às formas pelas quais tais representações subscrevem a formulação de certas práticas e/ou o encobrimento de outras. Esse é um ponto nodular, na medida em que nele se casam a idéia da duplicação do espaço metropolitano nas colônias e uma dada perspectiva sobre o que constituem cada um desses espaços, para a qual contribui em larga escala um reaproveitamento/releitura, de certo modo, mitográfica da experiência portuguesa no Brasil. Embora este tenha sido um debate disperso, mais do que sistemático, e apesar de sua operacionalização ter sido feita a tributo dos mais variados interesses e temas nos quais se ramificava, a imagem de um "Novo Brasil" a construir consiste, certamente, em uma das linhas de força da ideologia colonial portuguesa no século XX. Vincada pragmaticamente ao exemplo de uma forma de exploração do território baseada na grande propriedade agrícola, mas ligada, sobretudo, à idéia de um "colonialismo de especificidade", que implicaria numa forma particular de 'assimilacionismo', tal imagem, da ampla ressonância retórico-ideológica, foi instrumentalizada nos mais diversos discursos e representações, inclusive sob chancela oficial, desde o final do século XIX, e, mais rigorosamente, a partir dos anos de 1920, tendo em vista o contexto das disputas inter-imperialistas, na chave da legitimação de um "padrão próprio" de acepção e conformação do 'Império'. Se, por um lado, essa imagem se inscreve no quadro dos debates entre aqueles para os quais o Brasil figurava como um problema o – posto que, desde o início do século XX, há a pretensão de redirecionar os fluxos migratórios portugueses – ou como uma solução – dado o caráter dependente de Portugal com relação às divisas geradas pela emigração –,

por outro, ele permite deslocar a experiência do colono português em África, do cenário verificado em espaços coloniais como o Quênia, a Rodésia ou o Congo, projetando-a, em face de uma experiência à qual se busca vincular a ideologia da 'reprodução da portugalidade'. Derrotada do ponto de vista das práticas efetivas ao longo da primeira metade do século XX, a posição que Vicente Ferreira formulou enquanto "o fim para o qual se deveria orientar a política colonial portuguesa em Angola [mas também em Moçambique]", qual seja, "criar na margem oriental do Atlântico do Sul, uma terceira nação de língua e de tradições portuguesas, um 'segundo Brasil' ou um 'terceiro Portugal'" (1932: 226), acabará triunfando, já a partir dos anos de 1940-1950, quando a teoria luso-tropicalista de Gilberto Freyre, com tudo o que pressupunha sobre as "constantes do caráter nacional", se faz instrumento de legitimação do "tardo-colonialismo" português. Contraditoriamente, um esforço de interpretação que buscava repor, sob a chave das "culturas", experiências sociais informadas pelo crivo da "raça", acaba por se configurar como uma teoria justificativa de um espaço racializado – algo que, no entanto, é possível apenas em face da sedimentação dos simbolismos e ideologemas sobre os quais repousa, nos mais diversos campos de saber e de produção artística/intelectual portuguesa; graças, enfim, ao "labirinto mítico" que enreda a idéia de um 'Portugal no mundo', de que fala Eduardo Lourenço (2001).

O *Sol dos Trópicos* (1936), romance de Henrique Galvão, constitui uma interessante síntese dos vários tropos discursivos pelos quais se pretendia oferecer uma representação em contraponto a um senso-comum que, imbuído das memórias relativas ao tráfico atlântico e aos estágios anteriores de uma história nacional de expansionismo, tendia a considerar as colônias africanas, sobretudo Angola, como "terras de degredo", como "paragens inóspitas em que se morria tão facilmente" (GALVÃO: 1936: 49). A narrativa se tece à volta do jovem advogado Venâncio, falido "no amor e nos negócios", decepcionado com a mesquinhez das lutas políticas durante a primeira república portuguesa (1910-1926), e disposto, finalmente, a uma forma de suicídio: ir perder-se nas terras de Angola, as quais "o que lera" e o que lhe "fora dito" sugeriam tratar-se de "um papão de crianças" (Idem: 47; 48). Encontram-se nesse quadro inicial sugestões múltiplas a respeito dos tipos de colono que, preferencialmente, se deveria instar à migração para a África, bem como do projeto de conversão dos territórios da colônia em um destino de expansão demográfica e do papel 'catalisador' que a instituição do regime autoritário desempenhara nesse sentido. Porém, o desenvolvimento da trama, com a apresentação do périplo de Venâncio pelos "sertões de Angola", converte o livro numa muito mais elucidativa peça de propaganda: do seu primeiro encontro com os funantes (mascates) "Dezessete" e "Coxo" à amizade que estabelece com o mucubal "N'Tuba", da superação dos dolos provocados aos nativos pelos comerciantes ao estabelecimento de Venâncio como "o chefe, tacitamente eleito, de um novo povoado" (Idem: 147) e, por fim, do resgate da branca "Marta" à constituição da família portuguesa no planalto angolano, todos os lances narrados visam a uma mesma conclusão – aquelas "terras do degredo" se converteram em "terras da promissão" e o que Venâncio vivencia, redescoberto o seu 'caráter nacional', é o reconstruir das aldeias da sua Beira natal nas aldeias da Chela de Angola. A cena final do romance põe em relevo a idéia da duplicação do espaço metropolitano nas colônias e, por consequência, dá lume a um discurso de 'reprodução da cultura', nos termos duma epifania das constantes do "caráter nacional", intuído pelo jovem filho "português em África" de Venâncio. A imagem do carvalho que viça, com a aldeia e a família do colono, é quase 'axiomática':

> – Pae, olha esta árvore pequena... Não há nenhuma igual. É diferente de tôdas!... [...]
> Era um carvalho.
> E ali mesmo, ao sol poente, contei ao rapaz a história dumas bolotas da Beira que me parecêram mortas e destruídas, filhas do lindo roble da minha meninice, que tinham vindo ter, por acaso, a terras da Chela e que nessas terras abençoadas, refizeram energias criadoras, por milagre do sol dos trópicos.
> [...] Em volta da fogueira eram quatro. A Marta, eu e os dois filhos.
> E junto de nós, o arbusto sadio e môço, prometia. (GALVÃO: 1936: 322)

Contudo, mesmo discursos que participam dos esforços ideológicos de afirmação de uma 'portugalidade' – cuja comunhão se exprimiria não apenas pela fidelidade dos povos do 'Império' aos laços imateriais da 'Nação', mas pela própria reprodução desta –, tais como os do romance de Henrique Galvão, podem ser surpreendidos enredando-se na insinuação das práticas de excisão do espaço colonial, o que permite entrever, a um só tempo, a falácia dos ideologemas dedicados à demonstração de um "colonialismo de especificidade" (dos quais o debate sobre a construção de um 'Novo Brasil' constitui o exemplo mais problemático), tanto quanto o caráter operacional-propagandístico do discurso sobre as 'constantes nacionais'. O caso do diário de viagens, *Roteiro de África* (também de 1936), do jornalista e entusiasta de uma produção artística dedicada às colônias, José Osório de Oliveira, parece, neste sentido, sintomático. Permeado de referências à "vocação civilizadora de Portugal" (1936:41), prenhe da intenção de constatar nos territórios coloniais percorridos a "promessa duma nova nação lusíada" (Idem: 50), o *roteiro* é composto de umas tantas impressões recolhidas ao longo de uma viagem em que, desde o estuário do Tejo, donde parte, até o aportar do navio na antiga Lourenço Marques (Maputo), o que se verificará é a tentativa de presentificação das viagens dos Dias e Gamas de outrora. Mas o que aqui importa é verificar o quanto à narrativa dessa nação que se reproduz no espaço e na história imiscuem-se sinais de uma colonização em que predomina o padrão segregatório de outros assentamentos brancos em África durante o período do chamado neocolonialismo, ou, no caso português, tardo-colonialismo. Olhando a Angola que lhe é apresentada nessa viagem, sem deixar de observar ser essa "a colônia em que Portugal pôs as suas esperanças de ainda formar um outro Brasil" (Idem: 41), Osório de Oliveira tece um comentário em que se enuncia, por um lado, uma sensação de

mesmice, a qual não deixa de confirmar o sucesso dos colonos na duplicação do espaço da metrópole, e, por outro, paradoxalmente, uma percepção da artificialidade daquele espaço:

> E – coisa curiosa – nos cânticos entoados pelos afro-brasileiros nos rituais de procedência bantu, frequentemente aparece a palavra 'Luanda' como a duma 'Jerusalém'. Inspirando-se nisso, um poeta do Brasil, Ascenso Ferreira, incluiu este grito numa poesia: "– *Loanda, Loanda, aonde estás? / Loanda, Loanda, aonde estás?*" E eu pergunto também: onde está a Luanda africana, pois que só vi a Luanda portuguesa e uma Luanda mulata sem alma. (OLIVEIRA: 1936: 87)

Se as palavras de Osório de Oliveira fossem tomadas no viés estrito, eminentemente metafórico, da percepção de que a sociedade colonial subsume modos de vida alternos, em relação ao da 'portugalidade' que se quer reduplicada, o comentário acima não teria maiores implicações, para além de incrementar o repertório de exemplos desses discursos. Todavia, há no excerto marcas de referencialidade indisfarçáveis: o autor se dirige para a Luanda que chegou a seu olhar, não para aquela em que tenderia a verificar uma experiência "original" / autêntica da África. A rigor, portanto, o que se percebe é a clara gramaticalização do espaço em termos raciais – a "Luanda africana" a que se refere Osório de Oliveira não seria mais do que a parcela negra (predominante, aliás) da cidade. A sua narração será referencial, nesse caso, na medida em que atesta aquilo que a análise do processo de conformação das urbes coloniais neste período sugere: a circulação do viajante branco, apenas pelos circuitos mais ou menos fechados de colonos brancos e de "assimilados". A imagem da "Luanda mulata", a qual evoca, imediatamente, a retórica da 'colonização de especificidade' e reitera a imagem, já antes mencionada, do 'Novo Brasil', está em flagrante contradição com a percepção duma cidade cindida e organizada em face da hierarquização de 'cidadãos' e 'súditos' do 'Império'. Há exemplos mais jocosos dessa cisão; e por isso mesmo, não menos reveladores. Da lavra do próprio Henrique Galvão, uma crônica como "O paraíso das quarentonas", presente no seu primeiro trabalho literário, *Em terra de pretos* (1929), explicita a rejeição oficial e violenta à miscigenação – face talvez mais latente da racialização do espaço colonial. Atribuindo "à falta de mulheres brancas" boa parte das agruras da colonização (leia-se, do concubinato do colono com a mulher negra e de sua tendência à cafrealização), Galvão se propõe a dirimir o problema dos colonos e, a um só tempo, a inusitada questão do "excesso de solteiras na metrópole", admoestando-as à migração com os seguintes argumentos: "A sexagenária, que em Benguela se cota por quarenta anos, é recebida por trinta no Huambo, por vinte e cinco no Bié, por dezoito certamente nas lonjuras misteriosas do Cubango, para lá onde Angola se acaba" (1929: 75-76). O vezo irônico de Galvão apresenta apenas uma face um pouco mais palatável da afirmação do deputado Raul de Oliveira à Assembléia Nacional portuguesa, em 1946, tornada dito de ampla popularidade, segundo a qual "Deus criou o café e criou o leite, mas não criou o café-com-leite"; uma colocação que deixa transparecer o quanto à ideologia da reprodução do caráter nacional se superpõe uma concepção racializada e exclusivista do espaço colonial que está em flagrante contradição com a própria lógica de incorporação sob a qual se afirma a noção de império.

5. Uma conclusão extemporânea

Hoje, a considerar o contexto que emerge da criação do Espaço Schengen, o que se percebe é a reconfiguração de representações sobre o 'espaço', que, expressas em termos de 'territórios' e 'fronteiras', repõem as velhas tensões entre descentramento e retesamento, entre cosmopolitismo e xenofobia. Desfeitos os 'Impérios coloniais', as antigas metrópoles não cessaram de se insinuar na cena internacional como mediadoras de conflitos locais e de interesses regionais, tal como se poderia verificar em casos (quase) cotidianos, dos quais a intervenção militar francesa no Chade, em 2008, em apoio ao presidente Idriss Deby Itno, é apenas um exemplo. No caso português, como sói, esse movimento é antes um "reverberar de mitografias", como o indica o aparecimento (mais retórico do que fatídico) da CPLP; mas, nem por isso deixa de fazer ver o represamento de conflitos – ora tácitos, ora vivos –, que, nesse caso, desembocam na tergiversação, que em Portugal constituirá quase uma espécie de retorno do recalcado, entre a irmandade européia e os laços atlânticos. Para os cerca de 85.000 imigrantes provenientes das ex-colônias portuguesas, vivendo hoje em Portugal, no entanto, o que se dá é a reprodução do espaço cindido e racializado das urbes coloniais, no seio da antiga metrópole; a indicar que ecos do império permanecem ali, mal digeridos pelas fantasias da nação, prontos a testemunhar as continuidades da história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCASTRO, Luís Felipe de (2000). *O trato dos viventes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul – séculos XVI e XVII. São Paulo: Cia. das Letras.

ALEXANDRE, Valentim (2000). *Velho Brasil, Novas Áfricas*. Portugal e o império (1808-1975). Porto: Afrontamento.

ANDERSON, Benedict (2008). *Comunidades Imaginadas*. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Cia. das Letras.

ARENDT, Hannah (1990). *Origens do totalitarismo*: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Cia. das Letras.

BALLANDIER, Georges (1993). A noção de situação colonial. In: *Cadernos de campo*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da USP. São Paulo: Ano III, n° 3.

BRODKIN, Karen (1998). Global capitalism: what's race got to do with it? In: *American Ethnologist*. AAA, vol. 27, n° 2, pp. 237-256.
CABRAL, João de Pina. Galvão na terra dos canibais: a constituição emocional do poder colonial. In: BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de & FELDMAN-BIANCO, Bela (2007). *Trânsitos coloniais*: diálogos críticos luso-brasileiros. Campinas: Ed. UNICAMP.
CARVALHO, Ruy Duarte de (2005). *As paisagens propícias*. Lisboa: Cotovia.
CASTELO, Cláudia (2007). *Passagens para a África:* O Povoamento de Angola e Moçambique com Naturais da Metrópole. Porto: Afrontamento.
_____ (2000). *O modo português de estar no mundo*. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Porto: Afrontamento.
CERTEAU, Michel de (1995). *A cultura no plural*. Campinas/São Paulo: Papirus.
CHAMBERS, Iaian (1994). *Migrancy, culture, identity,* London, Routledge: 1994.
CLARENCE-SMITH, Gervase (1985). *O terceiro império português (1825-1975)*. Lisboa: Teorema.
CORRÊA, Marisa (2000). O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira. In: *Etnográfica*. Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social. Lisboa: ISCTE, vol. 4, n° 2.
CROSBY, Alfred (1986). *Ecological imperialism*. The biological expansion of Europe (900-1900). Cambridge: University Press, 1986.
CRUZ, Viriato da (1964). Angola: quelle indépendance. In: *Révolution*. Revue Mensuelle Internacionale. Paris: n° 6, Février, pp. 5-17.
DUIGNAN, Peter & GANN, Lewis (1977). *Burden of Empire*. An Appraisal of Western Colonialism in Africa South of the Sahara. Stanford: Hoover Institution Press.
FERREIRA, Vicente (1932). Tendências constantes e vacilações de uma política. In: *Estudos Ultramarinos*. Vol 1 – Angola. Lisboa: Agência Geral do Ultramar,1954.
_____ (1941). Angola, Nova Lusitânia. In: *Estudos Ultramarinos*. Vol 2 – Angola. Lisboa: Agência Geral do Ultramar,1954.
GALVÃO, Henrique (1936). *O sol dos trópicos*. Romance colonial. Lisboa: Anuário Comercial.
_____ (1929). *Em terra de pretos*. Crônicas de Angola. Lisboa: Liv. Popular.
HALL, Catherine (org., 2000). *Cultures of Empire*: Colonizers in Britain and the Empire in the 19th and 20th Centuries. Manchester: University of Manchester Press.
HARVEY, David (1992). *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola.
HAYES, Patrícia (1999). Northern exposures: the photography of C. H. L. Hahn, Native Commisioner of Ovamboland, 1915-1946. In: HARTMANN, Wolfram; SILVESTER, Jeremy & HAYES, Patricia. *The Colonising Camera*. Photographs in the making of Namibian history. Ohio: University Press.
HENRIQUES, Isabel Castro. A sociedade colonial em África. Ideologias, hierarquias, quotidianos. In: BETHENCOURT, Francisco & CHAUDHURI, Kirti (orgs., 1998). *História da Expansão Portuguesa*. Vol. V – Último Império e Recentramento (1930-1998). Lisboa: Círculo de Leitores.
LEONARD, Yves. O Império colonial salazarista. In: BETHENCOURT, Francisco & CHAUDHURI, Kirti (orgs., 1998). *História da Expansão Portuguesa.* Vol. V – Último Império e Recentramento (1930-1998). Lisboa: Círculo de Leitores.
L'ESTOILE, Benoit de (2007). *Le goût des Autres*. De l'Exposition coloniale aux Arts premiers. Paris: Flammarion.
LOURENÇO, Eduardo (2001). *O labirinto da saudade*: psicanálise mítica do destino português. Lisboa: Gradiva.
MAMDANI, Mahmood (1996). *Citizen and Subject*. Contemporary Africa and the legacy of late colonialism. New Jersey: Princeton University Press.
MATOS, Norton de (1926). *A província de Angola*. Porto: Maranus.
OLIVEIRA, José Osório de (1936). *Roteiro de África*. Lisboa: Agência Editorial Brasileira.
PIMENTA, Fernando (2004). Ideologia nacional dos brancos angolanos (1900-1975). In: *A questão social no novo milênio*. Anais do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra: CES-FE/UC.
THOMAZ, Omar Ribeiro (2008). Resenha de "Passagens para África. O povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole", de Cláudia Castelo. In: *Análise Social*. Lisboa, vol. 43, pp. 183-189.
_____ (2002). *Ecos do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: EdUFRJ/Fapesp.
THOMAZ, Omar Ribeiro (2001). O bom povo português: usos e costumes d'aquém e d'além-mar. In: *MANA* – Estudos de Antropologia. Rio de Janeiro: PPGAS-UFRJ/Museu Nacional, vol. 7, n° 1, pp. 55-87.
WESSELING, H. L (1998). *Dividir para dominar*. A partilha da África (1880-1914). Rio de Janeiro: EdUFRJ/ Revan.

De onde parte o nosso olhar interpretativo e conceitual? Das duas margens meridionais do Atlântico

Dagoberto José Fonseca
Universidade Estadual Paulista (UNESP)
dagobertojose@gmail.com

Resumo: Esse estudo visa constituir um campo teórico-metodológico de abordagem acerca das perspectivas que constituem os universos culturais a partir do olhar africano e afro-brasileiro, de modo a dialogar com as nossas relações sócio-étnico-linguísticas tendo em vista os conceitos que embasam teorias e metodologias das Ciências Humanas e o senso comum. Os conceitos e os significados são balizados pela cultura e língua hegemônicas. O inglês, o francês, o espanhol, o italiano e o português são os idiomas que são emprestados a todas as Ciências, inclusive as Humanas. O português em Angola, Moçambique, Guiné Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e no Brasil é uma língua de mercado, de prestígio, de reconhecimento social e de expressão científica que difunde valores, concepções e ideologias. Essa língua foi usada nas realidades urbanas no momento pós-independência, atingindo todo o território, influenciando as diversas línguas nacionais e regionais das diferentes etnias, sendo instruída nas escolas, difundida nas rádios e na televisão, sendo o idioma do intelectual, do universitário, do executivo, do jornalista, do militar e do governante. Nos países africanos a língua portuguesa tornou-se a dos revolucionários independentistas, dos militares e das novas gerações que guardam a soberania dos novos Estados. A partir do português, por exemplo, se constrói um mundo, se elabora interpretações e representações sociais do africano, do afro-brasileiro, do luso-afro concebido ora como colonizado, escravo, escravizado, cidadão, imigrante, refugiado, deslocado.

Introdução

O estudo em foco buscou abrir e constituir um campo teórico-metodológico de investigação acerca das perspectivas que constituíram os universos culturais, linguísticos e sociais das populações luso-afro-brasileiras e que tem na língua portuguesa, mas também nas línguas hegemônicas européias do ocidente, a sua capacidade de construir referências e interpretações sobre as diversas Áfricas que se encontram no continente africano e especificamente sobre Moçambique, Angola, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e Guiné Bissau, bem como nos diferentes Brasis que se encontram de norte ao sul desse país continental presente na América do Sul.

Esta pesquisa enfoca a visão destes luso-afro-brasileiros citados que têm na língua portuguesa a capacidade de dialogar com o mundo, além de suas fronteiras territoriais e no interior delas já que contam com diferentes grupos étnico-raciais com outras línguas nativas, nacionais e maternas que continuam ativas e, também, transformadas a despeito desses mais 500 anos de contato com a língua de Camões, de Eça e de Pessoa, oriunda de um dado Portugal.

Essa pesquisa se debruça teórica e metodologicamente com moçambicanos, angolanos, caboverdianos, guinenses, tomenses, brasileiros e portugueses que construíram nestes últimos 5 séculos um lugar no mundo enquanto agentes do protagonismo histórico-cultural e do espaço geográfico-social associados à diversas línguas, mas sobretudo a portuguesa. Deste modo precisamos considerar essa língua, enquanto mediadora de relações sociais, culturais, econômicas, políticas, religiosas na medida em que ela propicia interpretações, mediações materiais e simbólicas, posto que tem estabelecido contatos temporais e espaciais entre os homens nesses 3 continentes.

Nesse contexto esse estudo visa interpretar o mundo que conceberam e estão envolvidos, na medida em que são seres de redes de relações culturais, econômicas e políticas em um mundo que se globaliza, se interage e se toca, friccionando procedimentos e identidades coletivas e plurais pautadas pela língua, mas não exclusivamente a portuguesa, mas também a inglesa, a francesa e a espanhola e o mandarim em futuro próximo na África e no Brasil.

Este projeto de pesquisa estabelece-se enquanto uma proposta teórico-metodológica de abordagem no campo da investigação, a fim de verificar junto a estes sujeitos sociais concretos mencionados a expressão e a interpretação que fazem de si, das Áfricas e de realidades já salientadas através da palavra falada, marca simbólica e fundante das sociedades africanas, particularmente as subsaarianas como diversos estudiosos já mencionaram em seus estudos referentes a uma África antiga, mas, também, contemporânea, em função do não uso da palavra escrita, do analfabetismo como se revela, por exemplo em Moçambique que tem uma população de cerca de 60% de analfabetos, segundo Mazula (2002, p. 17) e Caccia-Bava e Thomaz (2001, p. 21) e em Angola estes dados chegam a 55% de analfabetos, ou seja, não usuários da escrita na língua portuguesa, segundos dados da Revista Angola Hoje (publicação da FESA de março/junho, 2003, p. 19)[1].

[1] Vale salientar que os dados acima referentes ao analfabetismo de Moçambique e de Angola são estimados.

A África e o Brasil na lusofonia e africanidade

Os continentes africano e americano têm sido palcos de diversas incursões ao longo destes últimos seis séculos, seja por parte de pesquisadores, missionários, aventureiros, religiosos e militares, o que possibilitou a cada um sua leitura particular, própria de sua visão, de seu olfato, de seu tato e de sua audição, todos estes sentidos educados segundo uma cultura monoteísta (judaico-cristã e islâmica), masculina e machista, heterossexual e homofóbica, militar e dogmática. Muito se escreveu sobre as diferentes impressões e interpretações acerca das populações destes continentes, sobretudo com o contato mais intenso entre o ocidente europeu e aqueles que viviam nas sociedades subsaarianas e indígenas às margens do Atlântico e do Índico.

Esta pesquisa dialoga, problematiza e dá continuidade a um conjunto de estudos relacionados a este momento histórico-cultural em que estamos inseridos, mas foca seu olhar prioritariamente na África a fim de verificar e interpretar esse continente, sobretudo quando ele torna-se cada vez mais visível e acessível para os pesquisadores ocidentais, e em particular também para os brasileiros e nesses os afro-brasileiros. Como podemos verificar no artigo em que Fonseca (2004, p. 58) diz :

> ao longo do século XX, salvo algumas exceções, os estudos históricos e sociais que tinham o "africano" como centro da pesquisa eram realizados por brancos. Neles verificamos bastante boa vontade, mas em muitos encontramos o olhar discriminador de Nina Rodrigues que, de um lado era complacente com o africano, posto que o via como uma quase criança, um ser de consciência pré-lógica, enfim inferior. De outro lado encontramos o olhar de exotismo, de sensualidade, de natureza violenta e a ser violentada de Gilberto Freyre.

No mesmo artigo, o autor também constatou que

> será somente a partir dos anos 1970 que entramos em contato com os estudos a respeito da África, elaborado por negros e brancos africanos. Mas isto dá-se novamente por intermédio da literatura com a coleção de Autores Africanos publicada pela editora Ática que em 1979 lançara no Brasil **A Vida Verdadeira de Domingos Xavier**, de José Luandino Vieira e **Os Flagelados do Vento Leste**, de Manuel Lopes. Essa coleção foi extremamente importante em um período em que não se podia falar ou se reunir para tratar de questões vinculadas aos interesses e reivindicações da população de afro-brasileiros no país e, ainda, retratava a África, seus países, suas nações e etnias.
> (...) Em 1982, a editora Ática com a participação política e financeira da UNESCO, editou a célebre coletânea História Geral da África (FONSECA, 2004, p. 58-59).

Joseph Ki-Zerbo (1982) coordenador do primeiro volume da coletânea *História Geral da África*, já na contracapa, interpreta esse momento histórico observando que

> Durante muito tempo, mitos e preconceitos de toda espécie ocultaram ao mundo a verdadeira história da África. As sociedades africanas eram vistas como sociedades que não podiam ter história. Apesar dos importantes trabalhos realizados desde as primeiras décadas deste século por pioneiros como Leo Frobenius (...) um grande número de estudiosos não-africanos, presos a certos postulados, afirmavam que essas sociedades não podiam ser objeto de um estudo científico, devido, sobretudo, à ausência de fontes e de documentos escritos. De fato, havia uma recusa a considerar o povo africano como criador de culturas originais que floresceram e se perpetuaram através dos séculos por caminhos próprios, e que os historiadores são incapazes de apreender a menos que abandonem certos preconceitos e renovem seus métodos de abordagem.

A situação evoluiu muito, a partir do fim da Segunda Guerra Mundial e, em particular, desde de que os países africanos, tendo conquistado sua independência, começaram a participar ativamente da vida da comunidade internacional e dos mútuos intercâmbios que a justificam. A partir de então, um número crescente de historiadores tem-se empenhado em abordar o estudo da África com maior rigor, objetividade e imparcialidade, utilizando com as devidas precauções fontes africanas originais.

No Brasil, várias destas elaborações fizeram parte de um universo impressionista carregado de visões de ordem política, mítica e mística que acompanharam o movimento negro brasileiro desde o início do século XX, bem como mais recentemente pelos nossos governantes, pelas nossas instituições acadêmicas e agências de fomento a pesquisa e, ainda, empresários atraídos por oportunidades de conquistar mercados, mas também pelos educadores que são provocados ao atendimento da antiga lei 10.639, atual lei 11.645 que introduziu a obrigatoriedade do ensino de história e de cultura africana e afro-brasileira no ensino fundamental e médio das escolas públicas e privadas no Brasil.

Esta pesquisa fez um recorte teórico-metodológico no universo empírico do estudo considerando que o lugar privilegiado destas investigações e de abordagens era a cidade de Luanda, capital de Angola, pois pretendíamos estabelecer um franco contato com aqueles que produzem e constroem opinião; difundem impressões, imaginários e ideologias acerca de si e dos outros através da capacidade que possuem de constituir sínteses e elaborar argumentos, como são os jornalistas, intelectuais, literatos e jovens universitários residentes nesta capital da África Austral, situada na parte ocidental do continente africano, sendo banhada pelo oceano Atlântico. Essa estratégia metodológica da pesquisa subsidiou a hipótese que sustentou o nosso trabalho, ou seja que o luandense, o kaluanda, o angolano de um modo geral residente em Luanda, tem dificuldades de se pensar, de aprofundar, de problematizar o seu mundo em função do imenso efeito que as resistências, as revoltas, as "acomodações", as "assimilações" que estiveram no bojo dos contatos da conquista colonial portuguesa e nas lutas de independência do povo de

N'gola [Angola] (1484-1975) frente à Portugal, mas também depois da guerra civil que perdurou por 27 anos com pequenos momentos interrompidos pela paz celebrada entre membros do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) e da União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA).

Dessa forma, verificamos como eles constroem sua auto-representação social, mas também elaboram seu imaginário e conceitos que dão conta da sua relação com o antigo país conquistador-colonizador Portugal e com o Brasil um país que tem sua presença no imaginário construído pela língua portuguesa e pela história do tráfico de africanos, mais recentemente também pela mídia televisiva, em particular pela TV RECORD e TV GLOBO internacionais e pelo fluxo de informações acadêmicas e literárias entre as universidades destes países africanos com o Brasil.

Todos os países desse universo luso-afro-brasileiro e, mais especificamente Angola tem uma enorme diversidade cultural, étnica e linguística, possuindo uma população plural e com tantas demandas sociais oriundas do período em que eram colônias de Portugal, das lutas e resistências e da afirmação da democracia e desenvolvimento econômico. A pluralidade e diversidade existentes em Angola estão retratadas particularmente nas línguas faladas e que estão situadas e representadas também na capital. No livro *Angola em Paz: novos desafios*, organizado por José Mena Abrantes (2005, p. 13), informa que há 6 línguas vernáculas de raiz bantu (kikongo, kimbundo, tehokwe, umbundo, mbunda, kwanyama).

Como podemos interpretar a partir dessa informação de Abrantes (2005), Angola possui uma pluralidade linguística significativa presente também em Luanda já que milhares de pessoas de diferentes etnias saíram do interior do país e de outras cidades e vieram a se refugiar na capital devido às guerras de independência e civil que atingiu essas áreas rurais e urbanas ao longo de 42 anos. Luanda assistiu com isso um aumento exponencial de sua população, sendo uma babel de línguas nativas, e que teve na língua portuguesa a possibilidade de comunicação entre todos.

Deste modo, a língua portuguesa transformou-se não somente na língua de mercado que propiciava as trocas e os intercâmbios sócio-culturais e político-econômicos, mas também aquela que favorecia uma mobilidade social ascendente nesta cidade-capital política, econômica e cultural de Angola. A língua portuguesa tornou-se a língua administrativa, gerencial, política e da burocracia, sendo incorporada no universo formal, no cotidiano e no imaginário de diversos angolanos, particularmente naqueles residentes em Luanda. Mas também sendo pouco a pouco modificada pelos homens da e na rua, na informalidade, através do calão, dessa linguagem corriqueira, rápida, versátil, provocativa, criativa e evocativa de um outro português que se exige a despeito do universo formal e gerencial do Estado independente angolano estruturado pelo MPLA e seus aliados.

A língua portuguesa em Angola como em Moçambique foi adotada pelos líderes independentistas não como parte de um idioma imposto pelo conquistador português, mas como parte de um projeto de unificação, de abertura e diálogo com o mundo além fronteira nacional. Ela foi aderida não ingenuamente como língua franca, neutra e de mercado dessas novas nações. Os líderes independentistas tinham um projeto para a língua portuguesa e a colocaram como parte de um processo e missão institucional de destituição das identidades plurais e nativas, das antigas desavenças lidas como étnicas ou tribais, mas que eram simplesmente políticas, mesmo com o seu conteúdo cultural. Podemos ver isso na célebre frase de Samora Machel: "*é preciso matar a tribo para construir a nação*" (Fry, P., 2001, p. 14). A língua portuguesa representava o novo e que deveria ser difundido como prática de diminuição e restrição dos tradicionalismos que não condiziam com o novo momento do país.

Na concepção dos líderes das independências angolanas e moçambicanas, a diversidade linguística não propiciava o nascimento de uma nação coesa política e culturalmente. Essa concepção eles tiveram dos cientistas políticos, estatistas europeus de cunho capitalista, socialista ou comunista. A diversidade linguística seria superada com o processo educacional, com a difusão da língua portuguesa nas escolas, nas rádios, no jornal, na vida administrativa e gerencial do país. Deste ponto de vista, a língua portuguesa foi interpretada como aquela que favoreceria a padronização, o intercâmbio entre todos os angolanos e moçambicanos, e, ainda, não gerava a valorização de uma língua nativa em detrimento de outra. A língua portuguesa era concebida como abstrata e, assim, sem base cultural-ideológica, portanto política; perspectiva esta analisada criticamente pelo linguística Armindo Ngunga em seu artigo *Papel da língua na manutenção da paz* (2002).

A crítica de Ngunga se refere a diversos aspectos concernentes ao uso da língua portuguesa pelas elites moçambicanas e angolanas a ponto de se pensar os desafios e os perigos à paz, à democracia e ao desenvolvimento, tanto que se faz o seguinte alerta a respeito de Moçambique:

> É preciso que sejam aceites no parlamento deputados que não falam esta língua, mas que são detentores de idéias tão brilhantes quanto às daqueles que se tornam parlamentares só porque falam a língua portuguesa. Em alguns casos, as idéias destes até podem ser melhores do que as de alguns moçambicanos que usam a língua portuguesa para se chamarem deputados. (...) Os políticos moçambicanos parecem convencidos de que só eles é que são os actores e os restantes moçambicanos, sobretudo os das zonas rurais não falantes da língua portuguesa, são apenas espectadores do jogo político nacional (NGUNGA, 2002, p. 6).

O mesmo autor aprofunda a sua análise, na medida em que a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) antes e depois da independência (1975), já concebia que a língua portuguesa era a "língua da unidade nacional". Atualmente, segundo Ngunga (2002, p. 11),

> Este conceito é posto em causa, devido ao paradoxo que se revela entre o seu significado e o seu real papel no mercado de trabalho, porque o seu conhecimento é condição de integração social em Moçambique, o que equivale a dizer que a língua portuguesa é língua de exclusão social. O seu conhecimento é condição para se conseguir emprego, para ser deputado, o que se traduz no facto de a maioria dos moçambicanos estar interdita de participar na vida do país. (...) Na maioria dos países africanos independentes nos últimos 40 anos, as línguas oficiais são aquelas dos antigos colonizadores. São estas que servem de veiculo de expressão do poder político por terem sido armas de combate ao colonialismo e, consequentemente, línguas de prestígio, porque dos heróis da libertação. Estas línguas cedo se transformaram em veículos do poder econômico e até intelectual.

Em outro momento de sua reflexão, o citado autor lança o seu alerta às lideranças políticas do país, ao sugerir que

> Não haja discriminação linguística. Que o processo de construção e consolidação da democracia seja inclusivo e que ninguém seja transformado em espectador perpétuo só porque não fala a língua portuguesa. Que todas as línguas participem neste debate nacional de consolidação da democracia, pois, como se sabe e aqui se faz referência, não é preciso saber a língua portuguesa para se ser perigoso para a paz nacional (NGUNGA, 2002, p. 14).

Gerald Bender (2004, p. 339) demonstra que esta realidade também está resente em Angola, na medida em que destaca que a língua portuguesa era utilizada por um insignificante contingente populacional de angolanos, cerca de 1% dos adultos e 2% das crianças na Angola rural, no início da década de 1970, momento anterior da independência de Portugal.

No entanto, a partir do estudo de Hodges constatamos na realidade urbanizada de Angola que a língua portuguesa no momento pós independência atingiu grande parte do território angolano, influenciando as diversas línguas nacionais e regionais das diferentes etnias, na medida em que ela foi utilizada pelos líderes da independência, sendo concebida como a língua da unidade nacional, instruída nas escolas, difundida nas rádios e na televisão, sendo também a língua dos militares e partilhada pelas gerações de recrutas (Hodges, 2001, p. 47).

O que se verifica é que a língua portuguesa foi introduzida em Angola com maior eficácia pelos próprios líderes da independência (de 1975 a 2008) do que em todo o período da conquista colonial portuguesa, isto é em 491 anos (1484-1975). O que traduz que no território angolano 42% das crianças com menos de 9 anos têm o português como sua língua nacional; 34% daqueles que tem idade entre 10 e 19 anos; 18% dos que têm entre 20 a 29 anos, e 10% naqueles que possuem mais de 40 anos de idade têm nessa a sua língua de intercâmbio cotidiano. Assim, constata-se que é comum observarmos que jovens de Luanda não conhecem nenhuma das línguas nativas de Angola (Hodges, 2001, p. 47) porque seus pais e avós não tiveram a oportunidade de aprender e usar a língua materna ou nacional de seus grupos étnicos, principalmente aqueles que estavam situados na capital e em seus arredores.

Hoje o que se debate em Angola (Mata, é o problema do não uso das línguas nacionais, sobretudo do kimbundo o que levará a seu desaparecimento, já que língua não praticada, sem usuários e praticantes está fadada ao extermínio linguístico e cultural. Esse problema está situado no papel desempenhado pela dominação e imposição cultural-linguística de Portugal na região que está situada tradicionalmente a população de língua kimbundo, ou seja, na capital de Luanda até a Província de Malanje, empreendendo o processo de assimilação da população nativa presente nessa região que mais sofreu com o processo civilizatório cristão e português.

As diversidades étnica e linguística em Angola têm suas dinâmicas e disputas políticas no cotidiano do país, mas também encontramos uma diversidade de ordem racial, baseada na cor. Ela traduz diferenças, desigualdades econômicas e políticas que impossibilitam relações sociais isonômicas, democráticas e de desenvolvimento social sustentado, também entre negros, mulatos, cabritos e brancos, isto é, entre ex-colonizados/conquistados e ex-conquistadores. Deste modo, há um lugar social, étnico-racial e de vínculo linguístico em que se encontram os herdeiros do legado colonial e outro lugar para aqueles que estavam distantes do acervo sócio-cultural concebido pelos independentistas como valorizado e estrategicamente importante para o país no futuro.

Este segmento social que é o espelho e motor sócio-político das lideranças independentistas tem sido o atual formador de opinião e construtor de relações sociais a partir da língua portuguesa, também expressa a sua aspiração, sua análise, sua interpretação em português, isto é, na língua do antigo conquistador-colonizador. Na concepção de Albert Memmi (1977), esse segmento vive cotidianamente como um trânsfuga em um universo de muitas dificuldades e contradições, pois se percebe colonizador e colonizado ao mesmo tempo, na medida em que assimilou o processo e os anseios políticos do outro, sendo um homem, respeitando as particularidades do sistema colonial e da imposição do conquistador, pensa e deseja na língua do opressor, mesmo já tendo conseguido a independência do país natal. Com esta análise, este autor diz:

> O intelectual ou o burguês progressista pode desejar que se atenue um dia aquilo que o separa dos seus camaradas de luta; são características de classe às quais renunciaria de bom grado. Mas, não aspira seriamente a mudar de língua, de hábitos, de religião, etc... mesmo pela paz de sua consciência, mesmo pela sua segurança material (MEMMI, 1977, p. 46).

Memmi considera que a escola colonizada neste processo constrói crianças colonizadas que não pensam a sua própria cultura e história, pois com isso o colonizado tende a estar condenado *a perder progressivamente a sua memória* e sua identidade social.

> A maior parte das crianças colonizadas está na rua. E aquela que tem a insigne oportunidade de ser acolhida em uma escola, não será por ela nacionalmente salva: a memória que lhe formam não é a de seu povo. A história que lhe ensinam não é a sua (MEMMI, 1977, p. 95).

Memmi, Ngunga, Bender, Hodges, Mazula entre outros estudiosos ao analisarem a situação do processo colonial e pós-colonial demonstram as contradições e as dificuldades acerca da construção de representações e interpretações realizadas pelos letrados da cidade de Luanda, na medida em que não são bilíngues, não falam a língua do seu grupo étnico-nacional, tão somente a língua de mercado e de prestígio que se tornou efetivamente a sua língua materna, nacional e oficial. Eles pertencem ao grupo étnico-cultural, mas sem as referências linguísticas, sem guardar e conhecer os mitos fundadores e ritos iniciáticos pronunciados na língua dos antigos, deste modo não portam a identidade profunda e vital dos seus pré-existentes, posto tudo o que podem fazer é ter esses aspectos em segunda ou terceira mãos traduzidos. É Memmi que identifica essa dificuldade e contradições na maioria dos letrados e dos citadinos do continente africano, em Angola não é diferente.

> Pequenos grupos de letrados obstinam-se, certamente, em cultivar a língua de seu povo, a perpetuá-la nos seus esplendores sábios e ultrapassados. Mas essas formas sutis perderam, há muito tempo, todo contato com a vida quotidiana, tornaram-se opacas para o homem da rua. O colonizado as considera como relíquias, e a esses homens veneráveis, como sonâmbulos, que vivem um velho sonho.
> Ainda se a língua materna ao menos permitisse interferir na vida social, atravessasse os guichês das administrações ou funcionasse no tráfico postal. Nem isso. Toda a burocracia, toda a magistratura, toda a tecnicidade não entende e não utiliza senão a língua do colonizador, assim como os marcos da quilometragem, os cartazes das estações, as placas das ruas e os recibos. Munido apenas de sua língua o colonizado é um estrangeiro dentro de seu próprio país (MEMMI, 1977, p. 97).

Desta maneira, a metrópole é mantida pelo colonizado, sobretudo aquele que vive no ambiente urbano, particularmente nas capitais africanas. Memmi considera o bilinguismo um traço do colonialismo que permanece e que se tornou parte da identidade do colonizado.

> No contexto colonial o bilinguismo é necessário. É a condição de toda comunicação, de toda cultura e de todo progresso. Mas o bilíngue colonial só se salva do enclausuramento para sofrer uma catástrofe cultural, jamais completamente superada.
> A não-coincidência entre a língua materna e a língua cultural não é exclusiva do colonizado. Mas o bilinguismo colonial não pode ser confundido com qualquer dualismo linguístico. A posse de duas línguas não é apenas a de dois instrumentos, é a participação em dois reinos psíquicos e culturais. Ora aqui, os dois universos simbolizados, carregados pelas duas línguas, estão em conflito: são os do colonizador e do colonizado (MEMMI, 1977, p. 97).

Para Bender (2004, p. 351-354), no entanto, há que se fazer uma revisão no processo de assimilação dos valores, costumes, práticas e da língua portuguesa em Angola, naqueles contingentes populacionais concebidos como assimilados, na medida em que a introdução sistemática da cultura e da língua portuguesa não era prioridade dos lusos. Eles estavam antes preocupados em amealhar fortuna, terras e ampliar seus negócios, mesmo aqueles angolanos que conviviam com os portugueses no meio urbano mantinham suas práticas culturais e linguísticas, a não ser quando necessitavam fazer os contatos, arrumar empregos. Neste caso, o uso do português como língua de mercado, de intercâmbio, de sobrevivência, mas não de igualdade social.

> O sistema colonial português dominou os africanos nos sectores rural e africano sem os absorver; esgotou completamente os africanos sem jamais os ter integrado plenamente no sistema (BENDER, 2004, p. 356).

A tese de Bender de que a assimilação não ocorreu de fato na população angolana até porque não havia nenhum interesse dos portugueses que os angolanos aprendessem e assimilassem a sua cultura e, neste sentido, a própria língua, inclusive pelo fato de que os portugueses nunca ultrapassaram a uma população de 5% em Angola. Neste contexto, o próprio General Galvão de Melo afirmou em 1975 que:

> Pouco aproveitamos da África e a África pouco aproveitou de nós. O povo português e o povo africano permaneceram desconhecidos um do outro: estrangeiros (MELO, *Apud* BENDER, 2004, p. 357).

A língua do colonizador tornou-se por adesão e por necessidade um dos elementos de sobrevivência e de resistência que marcaram a identidade sócio-cultural das populações residentes nas capitais coloniais africanas. Em Luanda isto não foi diferente. No entanto, ela gera prejuízos na constituição de suas interpretações e análises, além de outras questões subjetivas como os sonhos, as angústias que formam o espectro mais amplo da constituição do conhecimento de si e do outro. À medida que

> a língua materna é nutrida por suas sensações, suas paixões e seus sonhos, aquela pela qual se exprimem sua ternura e seus espantos, aquela enfim que contém a maior carga afetiva, essa é precisamente a menos valorizada. Não possui dignidade alguma no país ou no concerto dos povos (MEMMI, 1977, p. 97).

No contexto da situação colonial como Jean-Paul Sartre analisou em *Reflexões sobre o Racismo* (1960), vamos constatar que tem sido construído um novo ethos, um novo habitus a despeito das questões étnicas e tradicionais em Luanda. Esse ethos e habitus novos foram forjados nas relações sociais e étnico-raciais que tiveram com os portugueses, sobretudo com o fato se serem

concebidos como indígenas juridicamente, segundo o estatuto do indigenato luso, "em critérios culturais e não raciais" (Bender, 2004, p; 252), mas a sua aplicação era meramente racial, baseada na cor da pele. Atualmente, continuam a serem vistos pelos portugueses como ex-conquistados, negros e inferiores, fruto das relações políticas, econômicas e culturais com os lusos.

Conceitos interpretados na língua portuguesa a luz da experiência africana e afro-diaspórica: Angola e Brasil como exemplo

No decorrer dessa pesquisa verificamos que há nexo linguístico e acadêmico-científico e político entre o que pensam e trabalham os africanos e os brasileiros. No entanto, também consideramos que há leituras e interpretações de conceitos que não condizem com a realidade vivida, experienciada tanto por um como por outro, mas que em função do contexto social, cultural, econômico, psíquico que se vive mantém-se as mesmas posições e posturas apregoadas e difundidas pelo viés da conquista colonial. É nesse contexto que compreendemos a perspectiva de Brazão Mazula quando se refere ao papel do intelectual africano e que se traduz para a realidade dos países lusófonos da África.

> investigar as causas das dificuldades e dos insucessos e fornecer aos governantes ou decisores de políticas subsídios de superação dos desafios. (...) A função do filósofo africano é a de examinar os fundamentos intelectuais da nossa vida como um todo e usar os trabalhos do conhecimento e reflexão disponíveis para o bem-estar e desenvolvimento humanos (MAZULA, 2002, p. 24).

Diante disso é possível considerar como diz Mazula que o intelectual, o filósofo africano deve considerar a sua história, o seu conhecimento e refletir sobre isso a fim de estruturar uma reflexão pautada no bem comum da sociedade em que atua. Portanto ele entende que o intelectual africano tenha um comprometimento de suas ações e que estas deverão estar em consonância com a sua coletividade. Neste sentido, o pensamento, a reflexão do filósofo africano e o da diáspora africana, como por exemplo o afro-brasileiro, estão associados e atravessados pela conquista colonial portuguesa, e estruturam e entendem esse mundo de relações sociais, culturais, psíquicas e simbólicas a partir da língua do conquistador independente de se apropriar dessa língua e torná-la também sua, ampliando os seus nexos, vocábulos e léxicos segundo sua cultura linguística, étnica e sua história.

Daí temos que considerar que as concepções de grupos e segmentos de intelectuais de Angola e do Brasil estão crivadas de processos similares e diferentes em função de uma história que não é a mesma para um e para outro. Disso se traça identidades e memórias coletivas que não são as mesmas, e se chega a máxima de que afro-brasileiro é brasileiro e que angolano é africano, a despeito de tantas outras variáveis que merecem aqui ser colocadas, mas que não vamos fazê-las no momento. Como afirmou Fonseca no que tange a memória de grupos sociais (2000, p. 12):

> A memória é social e acarreta esforços sociais de várias ordens e dimensões para preservá-la. Ela se constitui em nosso cotidiano em um dos veículos privilegiados à constituição do ser psicossocial, fazendo aflorar sentimentos de pertinência e de identidades.

Deste modo, os conceitos são constituídos dentro das experiências coletivas, no entanto muitos dos conceitos que utilizamos na vida em sociedade tanto no Brasil como em Angola e nos demais países da lusofonia estão vinculados a experiência histórica e cultural dos países europeus, ex-conquistadores e que empreenderam uma violenta conquista colonial de mais de 4 séculos na África e nas Américas. Queremos dizer com isso que as nossas experiências, memórias, histórias são concebidas e conceituadas a partir do nexo linguístico do conquistador, gerando com isso aquilo já mencionado por Memmi, Sartre, Camus, Fanon e tantos outros estudiosos, sobretudo quando tentam cunhar a escravidão na história africana como parte de um continuum temporal e espacial que culminou na sequência dada pelos islâmicos, judeus e cristãos no continente africano. Assim, é que necessitamos rever os conceitos de escravo, escravidão, escravismo e colonialismo à luz da experiência e memória dos atingidos e como eles elaboram esses conceitos tão importantes para vislumbrar um passado, um presente e um futuro e mantendo a língua portuguesa como detentora de possibilidade de expressão da realidade vivida.

Desta maneira, não podemos colocar a situação cultural e experiência histórica africana referida ao cativo na mesma vala comum que o fazemos em relação à escravização que se fez nas Américas, na Ásia e na Europa patrocinada pelos europeus ocidentais, judeus e islâmicos, antes e após o século XV. Fazer isso é encobrir, escamotear e, mais do que isso, deturpar uma história para justificar outra. Fazer isso é buscar retirar desses a sua autoria histórica, tornando o africano o único e exclusivo autor, os outros são apenas atores, atrizes, co-adjuvantes da trama.

Considerar e interpretar que na África como a conhecemos hoje e ontem por vasta literatura não é possível compreender como fazem alguns africanos e europeus que o cativo da terra, da casa e por dívida era a mesma instituição que gerou o escravismo moderno e que permanece em vastas regiões do continente africano ainda hoje. O cativo da casa ou da terra, geralmente, era um estranho, um não parente, mas também podendo ser alguém do mesmo grupo clânico (familiar) ou étnico-nacional. Na África, *o cativo da casa, da terra, do eito* tinha sua realidade estruturada pelo domínio familiar. Estabelecer essa relação é importante porque ao conceituarmos escravo sem que se faça as devidas leituras e interpretações históricas vamos observar o mesmo fenômeno, o mesmo processo. O angolano em diversas ocasiões trata o conceito de modo naturalizado em função da nítida leitura repassada pelo colonialismo intelectual português, sem que houvesse mediações, interpretações destituídas

de um valor moral, ético e cientificamente neutro. Daí o africano, no caso angolano tratar o "escravo" como "escravo", enquanto categoria social naturalizada. O angolano que foi traficado para o Brasil fica fora, está apartado dele. Nesse sentido, o escravo é categoria, é natureza. Ele assim repete o conceito europeu e aquilo que os portugueses e outros querem que seja lido, ou seja, o escravo como coisa, como um dado da natureza social local.

O conceito que afro-brasileiros e afro-diaspóricos estão a defender nesse sentido é de revisão e alteração conceitual, pois o escravo naturaliza o sujeito a uma condição social dada. Assim, o conceito de escravizado é o que defendemos. Ele tem o mesmo fundo político-filosófico do conceito de empobrecido, ou seja, não se nasce, cresce e morre pobre, mas é tornado pobre pelo sistema de espoliação econômica, política e cultural. As teorias socialistas e comunistas, bem como a teologia da libertação, por exemplo, não vieram para "libertar" o pobre, mas o empobrecido. Tratar o pobre como tal é remetê-lo ao estado de natureza, não projetando sua mobilidade dentro da dinâmica social; culpando-lhe inclusive pela não alteração de sua história. Este conceito também equivale para a lógica imposta pela nobreza medieval na Europa, bem como os faraós e os demais governantes impuseram ao longo da história, ou seja, o estado de natureza, de nascimento, que não deve ser alterado. Justificou-se esse estado natureza pelo caráter e pela determinação divinas.

O conceito de escravizado visa estabelecer uma outra história a de que um sujeito livre, proprietário do seu destino, sendo livre e dono de suas capacidades mentais e físicas foi transformado, submetido a uma condição social imposta pela escravidão, transformado em "peça" não em ["peçoa"], em "animal de a-tração/re-tração" para diversos fins e afins.

Nesse sentido também temos que rever outros conceitos como o de colonialismo e o de conquista colonial, posto que a conquista colonial foi processo pelo qual deu-se a implementação do colonialismo, no entanto nem todos os povos da África, por exemplo foram submetidos igualmente ou foram conquistados da mesma forma pelas nações européias. A conquista colonial em grande parte deu-se nas franjas do Atlântico e do Índico, para só praticamente nos finais do século XIX e início do XX chegar ao interior do continente africano. No entanto, muitas etnias africanas não tiveram qualquer contato com o conquistador, mas foram influenciadas pelo impulso da conquista colonial, tornando-se refugiadas em seu próprio território. Aquelas que estavam nas franjas dos oceanos foram conquistadas, colonizadas e se tentou torná-las estrangeiras em seu próprio lugar.

Desta forma, o que constatamos nessa pesquisa e com as leituras de Memmi, Camus, Sartre, Fanon, Bender, Ngunga é que a mentalidade colonial, essa herança do processo da conquista continua presente e manifesto nas relações entre ex-conquistados e ex-conquistadores. Desse modo, a conquista colonial tem seu continuum temporal, espacial, cultural e psíquico, sendo estruturada como parte do legado colonial que se constitui como matéria e símbolo presente no cotidiano africano, sendo difundida pela língua nas instituições, nas universidades, na vida administrativa, no vestuário, nas relações interpessoais e inter-raciais, etc. A mentalidade e o legado colonial português é parte da paisagem e das relações sociais no mundo urbano angolano e dos demais países da lusofonia de uma maneira ou de outra, sobretudo porque o processo da conquista colonial e a constituição das elites angolanas não se deram fora do âmbito das relações socioculturais portuguesas, mesmo que houvesse a presença cubana, russa ou brasileira nesse período pós-independência. A mentalidade portuguesa está presente, nesse sentido, não somente como dado e construto da identidade angolana estruturada na língua, mas também pelo seu modo e meio de pensar a sua realidade e seu mundo, inclusive até no certo tabu que se faz a respeito do racismo, do debate social e cultural que se precisa fazer sobre esse fenômeno gritante presente no cotidiano de Angola e, em particular na cidade de Luanda.

Bibliografia e suas Referências

ABRANCHES, José Mena (Org.). *Angola em paz*: novos desafios. Luanda: Maianga, 2005.

BENDER, Gerald J. *Angola sob o domínio português – mito e realidade*. Luanda, Col. Ensaio - 21, 2004.

BITTENCOURT, Marcelo. As relações Angola-Brasil: referências e contatos. *Brasil/África*: como se o mar fosse mentira. Maputo: Imprensa Universitária, 2003, p. 79-109.

BOAHEN, Albert Adu. A África diante do desafio colonial. In: BOAHEN, A. Adu (Org.). *A África sob dominação colonial, 1880-1935*. São Paulo/Paris: Ática/UNESCO, História Geral da África, vol. VII, 1991, p. 25-41.

_____. O colonialismo na África: impacto e significação. In: BOAHEN, A. Adu (Org.). A *África sob dominação colonial, 1880-1935*. São Paulo/Paris: Ática/UNESCO, História Geral da África, vol. VII, 1991, p. 787-811.

BORGES, Edson. A política cultural em Moçambique após a independência (1975-1982). In: Peter Fry (Org.). *Moçambique*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001, p. 225-245.

BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CABRAL, Manuel Villaverde. Forças centrífugas e forças centrípetas nas relações entre os países de Língua Portuguesa. *Revista Travessia*, Rio de Janeiro: UCAM/IUPERJ, n. 1, p. 9-19, 1999.

CACCIA-BAVA, Emiliano de Castro e THOMAZ, Omar Ribeiro. Moçambique em movimento: dados quantitativos. In: Peter Fry (Org.). *Moçambique*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001, p. 21-58.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1996.

CHANAIWA, D. Iniciativas e resistência africanas na África meridional. In: BOAHEN, A. Adu (Org.). *A África sob dominação colonial, 1880-1935*. São Paulo/Paris: Ática/UNESCO, História Geral da África, vol. VII, 1991, p. 211-236.
CHAVES, Rita; SECCO, Carmen e MACÊDO, Tânia C. *Brasil/África*: como se o mar fosse mentira. Maputo: Imprensa Universitária, 2003.
_____. A literatura brasileira no imaginário nacionalista africano: invenção e utopias. In: *Brasil/África*: como se o mar fosse mentira. Maputo: Imprensa Universitária, 2003, p. 31-51.
CRUZ e SILVA, Teresa. Instituições de ensino superior e investigação em ciências sociais: a herança colonial, a construção de um sistema socialista e os desafios do século XXI, o caso de Moçambique. In: *Comunicação apresentada no Colóquio Internacional Lusofonia em África: Historia, democracia e integração africana.* Maputo, 12 a 14 de Maio de 2005, CODESRIA.
DANTAS, Elisalva M. Brasil-Angola e suas intersecções culturais. *Brasil/África*: como se o mar fosse mentira. Maputo: Imprensa Universitária, 2003, p. 129-144.
DAVIDSON, A. B. et. all. Política e nacionalismo nas Áfricas central e meridional, 1919-1935. In: BOAHEN, A. Adu (Org.). *A África sob dominação colonial, 1880-1935.* São Paulo/Paris: Ática/UNESCO, História Geral da África, vol. VII, 1991, p. 679-715.
FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
FERRO, Marc. *História das Colonizações: das conquistas às independências – sécs. XIII-XX*. Lisboa: Estampa, 1996.
FONSECA, Dagoberto J. As relações Brasil-África subsaariana: oralidade, escrita e analfabetismo. In: *Brasil/África: como se o mar fosse mentira*. Org. Rita Chaves et all. Maputo: Imprensa Universitária, 2003, p. 117-134.
_____. Brasil-África: cultura, política e projetos para o futuro. *Caderno do CEAS*. Salvador: Centro de Estudos e Ação Social, Julho/Agosto, nº 212, 2004, p. 45-65.
_____ A história, o africano e o afro-brasileiro. In: *Cadernos de Formação – Ensino de História*. São Paulo: Programa Pedagogia Cidadã, PROGRAD, UNESP, 2004b, p. 57-68.
_____. *Corpos Negros (I)Maculados*: mulher, catolicismo e testemunho. São Paulo: Tese de Doutorado. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC, 2000.
_____. *A África, os africanos e os imaginários:* interpretações de negros e brancos. São Paulo: Departamento de Antropologia, Política e Filosofia, FCL-AR, UNESP, pesquisa em desenvolvimento, 2006.
FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.
FRY, Peter. Apresentação. In: Peter Fry (Org.). *Moçambique*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001, p. 13-20.
GOFF, Jacques Le. *História e memória.* Campinas: Unicamp, 1990.
GOODY, Jack. *A lógica da escrita e a organização da sociedade*. Lisboa: 70, 1987.
GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *Os filhos da África em Portugal*: antropologia, multiculturalidade e educação. Belo Horizonte, Autêntica, 2005.
HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
HERNANDEZ, Leila L. *A África na sala de aula*: visita à história contemporânea. São Paulo: Selo Negro/Summus, 2005.
HODGES, Tony. *Angola: do afro-estalinismo ao capitalismo selvagem*. Cascais. Principia, 2002.
KI-ZERBO, Joseph. *Para quando a África?* Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
LARANJEIRA, J. L. P. *A negritude africana de língua portuguesa*. Porto: Edições Afrontamento, 1995.
MACAGNO, Lorenzo. O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes: Antonio Enes e a "geração de 95". In: Peter Fry (Org.). *Moçambique*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001, p. 61-90.
MACEDO, Tânia C. Angola e Brasil: com os malandros em cena. *Brasil/África*: como se o mar fosse mentira. Maputo: Imprensa Universitária, 2003, p. 53-67.
_____. Angola e Brasil: estudos comparados. São Paulo: Via Arte & Ciência, 2002. Col. Via Atlântica.
MAGDOFF, H. *Imperialismo*: da era colonial ao presente. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
MAXWELL, Kenneth. *O império derrotado*: revolução e democracia em Portugal. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
MAZULA, Brasão. Paz e democracia desafiantes. In: MAZULA, Brasão (Org.). *Moçambique*: 10 anos de paz. Maputo. Imprensa Universitária, 2002, p. 17-34.
MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da Escravidão*: o ventre de ferro e dinheiro. Trad. L. Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
MUNANGA, Kabengele. Cultura, Identidade e Estado Nacional no Contexto dos Países Africanos. In: *A Dimensão Atlântica da África*. II Reunião Internacional de História de África, São Paulo: CEA-USP/SDG-Marinha/CAPES, p. 297-305, 1997.
_____. África: trinta anos de processo de independência. In: *Dossiê Brasil/África*. São Paulo: Rev. USP, Jul-Ago, p. 100-111, 1993.
NAMBURETE, Eduardo. Os media, paz e democracia: 10 anos mais tarde. In: MAZULA, Brasão (Org.). *Moçambique*: 10 anos de paz. Maputo. Imprensa Universitária, 2002, p. 81-95.

NHANTUMBO, Noé. *Renascença africana*: sonho ou realidade. Maputo: Imprensa Universitária, 2006.
NGUNGA, Armindo. Papel da língua na manutenção da paz. In: MAZULA, Brasão (Org.). *Moçambique*: 10 anos de paz. Maputo. Imprensa Universitária, 2002, p. 3-15.
NICOLAU, Victor Hugo. Cultura "tradicional" e progresso de democratização em África. *Revista Travessia*, Rio de Janeiro: n. 1, p. 169-182.
POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. In: *Estudos Históricos*. São Paulo: Vértice, vol. 2, n. 3, 1989.
POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FERNART, Jocelyne (Org.). *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.
RAMOS, Alberto Guerreiro. *O problema do negro na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Cadernos do Nosso Tempo, 1954.
RICOUER, Paul. *O conflito das interpretações*: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
_____. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
ROQUE, Fátima Moura. *Construir o futuro em Angola*: uma estratégia de desenvolvimento econômico a longo prazo. Oeiras: Celta, 19997.
SANTILLI, M. A. *Africanidade*. São Paulo: Ática, 1985.
SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões sobre o racismo.* São Paulo: Difusão européia do livro, 1960.
SENGHOR, L. S. *Lusitanidade e Negritude*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1975.
UZOIGWE, G. N. Partilha européia e conquista da África: apanhado geral. In: BOAHEN, A. Adu (Org.). A *África sob dominação colonial, 1880-1935*. São Paulo/Paris: Ática/UNESCO, História Geral da África, vol. VII, 1991, p. 43-67.

Nação, diversidade e identidade: os estudos afro-brasileiros e as possibilidades de uma produção teórica e metodológica pautada no reconhecimento da alteridade

Sérgio Luiz de Souza
Unesp - Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"
srgioluz@yahoo.com.br

Resumo: No Brasil, desde o século XIX, os grupos hegemônicos procuraram estabelecer um projeto nacional orientado pela perspectiva de homogeneizar as diferenças étnico-raciais existentes no país. Intentou-se a criação de uma nação culturalmente eurocentrada e politicamente dominada pelos grupos mais claros da população. Compuseram este processo por um lado, ações políticas por parte do Estado de perseguição e repressão às populações de origem africana. Por outro lado, a produção acadêmica nacional desenvolveu-se a partir de referenciais que reafirmaram a estigmatização dos afro-descendentes. Ao longo do século XX, diferentes setores acadêmicos, em busca de entender o mosaico social brasileiro, orientaram-se por reflexões que dificultaram olhares capazes de desconstruir o status de inferioridade atribuído aos mais diferentes grupos e, particularmente às populações negras, com suas identidades estigmatizadas e suas memórias ofuscadas ao longo do processo sociohistórico. Nos últimos dez anos, diferentes fatores como as lutas sociais, uma produção teórica para além dos anteriores conceitos dicotômicos e o acesso a obras pensadas a partir da superação dos valores eurocentrados, colocaram em evidência a importância da história e da cultura dos povos africanos e de seus descendentes na compreenssão da realidade sociocultural brasileira. Neste sentido, autores como Muniz Sodré e Kabenguelê Munanga, apontam o acesso e o estudo de obras como "O Menino Fula" de Amadou Hampatê-Ba enquanto possibilidades de reconhecer a relevância do patrimônio africano em nossa cultura e superarmos concepções preconceituosas a respeito dos afro-brasileiros e africanos que permeiam o imaginário social no país.

A construção de um projeto nacional e a consequente estruturação das nações ocorre sob uma disputa entre os grupos sociais que as compõem para colocar suas diferentes memórias e narrativas históricas como bases da memória nacional. Todo e qualquer povo no mundo precisa definir-se, produzir a respeito de si concepções próprias sobre suas origens, de sua história, de seus valores culturais, seus heróis, seus mitos, em suma, constituir seu patrimônio histórico e cultural e sua identidade.

Neste sentido, a nação pode ser entendida a partir da construção de uma memória comum que, por sua vez, institui-se na sobreposição desta memória às memórias dos grupos subalternizados.

No Brasil, a partir do século XIX, com a independência política, tornaram-se mais sistemáticas as tentativas de se entender a realidade nacional, os grupos humanos que dela faziam parte, as influências destes grupos na formação do país, assim como qual deveria ser o papel de cada um destes contingentes humanos na organização política, econômica e cultural da nação.

A produção literária e científica que se produziu desde então, embora composta por nuances ideológicos, pautou-se na estigmatização de determinados grupos sociais nas relações cotidianas e/ou institucionais. Juntamente com o silenciamento da história destes grupos produziu e produz desqualificação social, perda de vínculos, perda dos referenciais próprios para a construção de suas identidades e, como consequência, reduziu para estes grupos as possibilidades de estabelecimento de projetos políticos autônomos.

Neste contexto, qual a relevância de se estudar processos identitários, memória e oralidade, quando buscamos compreender as relações étnico-raciais de uma maneira geral, assim como as relações socioculturais, as escolhas políticas e as

condições econômicas experienciadas pelos afro-brasileiros ao longo do processo de formação do país e na atualidade da sociedade brasileira?

Alberto Guerreiro Ramos nos questiona sobre a produção acadêmica no Brasil e, se o arcabouço teórico que utilizamos é produzido a partir de reflexões estabelecidas por nós mesmos ou apenas reproduções do pensamento europeizado referendadas em nossa realidade. Devemos superar a utilização de categorias dicotômicas para entender as interações hegemônicos/subalternizados e, fundamentalmente, a diversidade dos grupos humanos e de suas experiências que são constitutivas do mosaico social brasileiro. Também, nos desvincularmos dos referenciais estigmatizados constituídos ao longo de séculos de hegemonia ocidental para passarmos a estabelecer um relacionamento livre com o mundo a partir de referências próprias e não mais aquelas advindas dos processos coloniais (Ramos, 1995).

Superar a estigmatização significa construir relações com a sociedade em geral em patamares de igualdade. Neste sentido, desconstruir os status de inferioridade atribuídos aos mais diferentes grupos ao longo do processo sociohistórico da realidade brasileira e, dentre estes grupos, as populações negras. Estabelecer patamares em que estas populações possam adquirir respeito e dignidade por meio de relações onde sejam protagonistas com iguais condições de dirigir os processos decisórios nas mais diferentes instituições e espaços e não numa simples integração inferiorizada e subalterna que tem sido proposta pelos grupos hegemônicos.

Para que possamos ter acesso ao patrimônio africano em nossa cultura faz-se necessário reconhecer e desfazer construções históricas permeadas por políticas preconceituosas e homogeneizantes que têm orientado nosso imaginário a respeito da realidade histórica e cultural das populações afro-brasileiras e africanas.

Apontam-se aqui as relações entre memória, história e identidade. Estas reflexões são apontadas em direção às ameaças de bloqueio e de paralisação dos devires dos grupos sociais colocadas pela repressão dos grupos hegemônicos. Entretanto, também se situam no sentido de percebermos que a construção de devires geradores de projetos políticos autonômos, particularmente na sociedade brasileira, passa pela superação das condições do "racismo de marca" definido por Oracy Nogueira (1985). Racismo este fundado na negação das memórias relativas à violência sob a qual se instaurou o processo escravista e que ainda se faz presente na vivência subjetiva e social dos descendentes de africanos no Brasil.

Desta forma, a subalternização assenta-se sobre as limitações colocadas aos grupos na constituição de orientações e projetos políticos próprios. Projetos estes que precisam deixar de se pautar em função do conjunto de representações sociais geradas a partir da narrativa histórica e da memória dos grupos hegemônicos acentuados pelos processos de branqueamento de nossa sociedade e da história-cultura difundidos no país, pelo menos, desde o século XIX. Nesta perspectiva, as populações negras necessitam de narrativas históricas e memórias geradas a partir de seus próprios referenciais que produzam condições de se definirem papéis sociais fundados em representações geradas no reconhecimento da qualidade destas narrativas e memórias enquanto partes constitutivas de identidades positivas.

Estudiosos como Otávio Ianni (1966) e Florestan Fernandes (1978) apontam as limitações da doutrina do branqueamento para os afro-brasileiros. Entretanto, suas interpretações e análises, assim como de outros acadêmicos, permaneceram enredadas nas tramas da antropologia física e do darwinismo social, fundadas apenas no aspecto biológico sem atentarem a dimensão teórica da cultura (Fonseca, 2004). Ao voltarem-se apenas para a dimensão da classe, estudos como estes deixam de perceber a cultura como portadora de potencial político-econômico transformador das realidades sociais, mesmo porque encaram as culturas desenvolvidas pelas populações afro-brasileiras como culturas fetichistas, acríticas e, descomprometidas com qualquer proposta política transformadora. De forma análoga ao sistema racista hegemônico, generalizam e homogeinizam os grupos humanos ao não enfocarem a relevância da diversidade cultural (Fonseca, 2004, p.71).

Ao refletir a respeito da população afro-brasileira, da vivência da corporalidade e da relevância do imaginário na construção da identidade, Fonseca (2000, p.40) nos permite ressaltar a importância da cultura, no mínimo, em relação a seus processos geradores de representações sociais que passam pela produção historiográfica e pela dimensão da memória:

> Identidade e imaginário estabelecem sua relação à medida em que um conceito não se faz sem o devido interlaçamento no outro, posto que os liga, e os faz existir é a representação, subjetiva e objetiva, acerca do indivíduo e dos grupos sociais. Deste modo, identidade, imaginário, e representação estão intimamente ligados pelo cordão umbilical da produção e dos processos culturais e históricos. Em resumo, identidade e imaginário pautam-se pela criação de esteriótipos auto atribuídos ou imputados a outros (Fonseca, 2000, p.41).

No contexto desta discussão, as perspectivas acadêmicas que abordam a realidade socio-étnico-racial brasileira apenas denunciando a desigualdade produzida pelo racismo e que concebem as relações sociais apenas a partir do viés teórico das classes sociais são insuficientes. Ao não buscarem desconstruir os esteriótipos gerados a partir das narrativas históricas e pela memória homogeneizante dos grupos hegemônicos, terminam por reafirmar os estigmas produzidos socialmente e o imaginário racista a que estes estigmas dão suporte a respeito da história e da cultura dos afro-brasileiros e africanos.

Autores como Josephf Ki-Zerbo nos colocam a importância de reescrevermos a história e, particularmente a história da África, que ao longo do tempo tem sido mutilada, deformada e sujeita a "esquecimentos" por "força das circustâncias" e de intereses (Ki-Zerbo, 1981 p.21). Na produção acadêmica brasileira e, em diferentes espaços da produção de saberes, caminhos

teóricos e metodológicos elaborados a partir das premissas acentuadas acima acabaram por fixar a imagem deste continente e, por extensão, da realidade dos afro-brasileiros, a partir de valores como irresponsabilidade, miséria, incapacidade e inferioridade cultural.

Por muito tempo a escrita foi considerada como única fonte fidedgna para a construção da história, desta forma a oralidade e as sociedades e grupos sociais pautados sob esta forma de produção e veiculação de conhecimentos foram desconsideradas no campo do conhecimento, ou melhor, consideradas como populações sem história e sem cultura (Hampaté Bâ, 1982, p. 181). Neste sentido, abordar a obra de Amadou Hampaté Bâ, representa entrar em contato com uma produção teórica que deita raízes em tradições culturais até pouco tempo obscurecidas por perspctivas eurocêntricas que predominam em nosso fazer acadêmico, mas tradições culturais que, entretanto, são fundamentais para passarmos a melhor conceber a história e cultura dos descentes de africanos, em África e na diáspora.

A obra de Hampaté-Bâ supera os pressupostos teóricos hegelianos que nos levam a concepção de que a história é exclusividade das sociedades da escrita. Como bem acentua Fábio Leite na apresentação da obra, Hampaté-Bâ nos coloca em contato com uma África–Sujeito a partir de uma visão de dentro para fora das decorrências socioculturais dos povos que constituem as sociedades que o livro "AmKoullel, o menino Fula" trata. Povos que foram relegados à marginalidade das produções acadêmicas devido a propostas metodológicas racionalistas, apresentam-se em suas relações mais peculiares abordadas a partir da trasnmissão oral enquanto tesouros pertencentes ao patrimônio de toda a humanidade (Ki- Zerbo, 1981).

Como bem coloca Munanga (1999, p.12) compomos uma sociedade instituída a partir de uma pluralidade étnico-cultural advinda do processo colonial, mas uma sociedade onde, entretanto, as instituições públicas e privadas sempre trataram a diversidade enquanto um problema para a construção da unidade nacional. Acrecentamos ainda, que a predominância de pesquisadores formados sob as premissas eurocêntricas em busca de uma pretensa objetividade na relação sujeito-objeto e de uma verdade exposta pelos documentos escritos acabam sempre por desqualificar propostas metodológicas como a colocada por Hampaté-Bâ.

A obra de Hampaté-Bâ: um caminho de superação do etnocentrismo

Hampaté-Bâ reconstitui a história africana sob uma perspctiva metodológica que desloca o Ocidente para o seio da vida das sociedades por ele abordadas. Em "O menino Fula" identidade, memória, história e cultura surgem imbricadas por meio de recomposições das sociedades do Sahel, onde as mais simples cenas cotidianas expressam-se como portadoras de significados fundamentais que se remetem a formação mais particular dos diferentes povos da trama. Em sua abordagem, expõem-se também, paralelamente, os processos mais gerais influencidos pelas grandes linhas históricas onde se entrecruza tanto a formação das diferentes nações africanas em suas guerras e alianças como os processos pertinentes ao sistema colonial e suas influências nas sociedades em questão.

Em sua obra, por caminhos e sob uma perspectiva metodológica bem distinta da visão eurocêntrica que somente enxerga tribalismos e falta de organização, Hampaté-Bâ expõe a complexidade de relações componentes da realidade africana. Ao relatar suas experiências de infância, principalmente na relação com os sacerdotes islâmicos e os sacerdotes de religiões tradicionais africanas, o autor nos coloca em contato com um ambiente sociohistórico permeado por dinâmicas ricas. Uma realidade onde religiosidade, relações familiares, tradições, infância, arte e sociedade palpitam em exposições que envolvem e, ao mesmo tempo, orientam os olhares para uma África densa, pulsante de vida e saberes que articulam a produção da memória e a construção de processos identitários profundos, pautados na ancestralidade e nas relações comunitárias:

> Em minha primeira infância eu já tinha ouvido muitos relatos ligados a história de minha família tanto paterna quanto materna, e conhecia os contos e historietas que se contavam às crianças. Mas, ali, descobri o mundo maravilhoso dos mitos e dos grandes contos fantásticos cujo significado iniciático só me seria revelado mais tarde [...] Perguntaram-me um dia quando é que eu tinha começado a recolher as tradições orais. Respondi que na verdade jamais cessara de fazê-lo desde muito jovem, já que tive oportunidade de crescer num meio que era uma espécie de escola permanente de tudo que se relacionasse à história e as tradições (Hampaté-Bâ, p. 139-141, 2003).

Podemos perceber, por exemplo, a mediação entre as populações africanas e o mundo colonial quando a velha Diawarra, avó de Hampaté, coloca a necessidade de não se esquecer do parentesco, das relações de amizade e dos valores básicos de dignidade para, mesmo no serviço aos brancos, não se esquecer quem se era, ou seja, não perder a identidade (Hampaté-Bâ, p.76, 2003). O velho negro Koniba Kondala que se utilizava de seus serviços junto aos coloniais para estorquir a comunidade expõe nitidamente um tipo de postura comum em situações históricas de dominação, e que o colocava como um negro-branco, identidade atribuída àqueles que aderem aos valores e a dinâmica imposta pelos estrangeiros (Hampaté-Bâ, p.211, 2003). Outro personagem que explicita a repulsa e as disputas entre coloniais africanos é o velho africano, atirador do exército francês, Sinali que se via constantemente afrontado por crianças e adultos (Hampaté-Bâ, p.176, 2003).

Episódios como a ida para a escola de formação do sistema colonial também expõem as relações tensas e contraditórias entre o mundo dos valores dos africanos e as escolhas de muitos destes em adentrar aos espaços institucionais do sistema colonial.

Percebidos enquanto caminhos de ascensão social, mas que também, eram percebidos como distanciamento dos valores e redes societárias tradicionais que conferiam identidade a estes africanos, espaços de doutrinação ocidental que produziam, concomitantemente, prejuízos culturais e político-identitários (Hampaté-Bâ, p.209-211, 2003).

Podemos perceber em acontecimentos aparentemente sem relevância como o episódio do bairro que Thidjani Thiam organizou para os refugiados Dogon, a estruturação de extensas redes de solidariedade (no espaço e no tempo) entre etnias, redes extensas de parentescos e amigos. Também nas relações estabelecidas entre povos do Arco do Rio Níger como aquelas ocorridas entre Bozos e Dogons, descritas por Hampaté-Bâ:

> Realmente, estas duas etnias estavam ligadas pelos vínculos sagrados de aliança da sanankonya, que os etnólogos chamam "parentesco jocoso", porque permite brincar e zombar, isto é, insultar-se reciprocamente, sem que isso traga consequências. Na verdade, é algo mauito diferente de uma brincadeira; esta relação representa um vínculo muito sério e profundo que, no passado, implicava dever absoluto de auxílio e ajuda mútua, originário de de uma aliança muito antiga entre os membros ou ancestrais de duas aldeias, duas etnias, dois clâs (por exemplo, entre os sereres e os fulas, os dogons e os bozos, os tucolores e os diawambés, os fulas e os ferreiros, os clâs fulas Bá e Diallo, etc.). Evoluindo com o tempo, muitas vezes só restou destas alianças a tradição de jocosidade recíproca, salvo entre os Dogons e os bozos cuja sanankounya é, sem dúvida, uma das mais sólidas da África da savana, ao lado, talvez, da que une os fulas e os ferreiros (Hampaté-Bâ, p.252-253, 2003).

Formas político-sociais que geralmente eram sagradas, porém quase sempre tratadas pelos etnólogos como relações banais e sem qualquer relevância socio-política e econômica (Hampaté-Bâ, p.286, 2003). Entretanto, estas e outras relações cotidianas traduzidas a partir de seu relevo histórico e cultural pelo estudo de Hampaté-Bâ longe de serem banais são densas de signicações. São constituintes do patrimônio africano e devem ser percebidas enquanto elos que deram significado e orientação política para as populações africanas, assim como podem servir na atualidade para seus descendentes na diáspora negra pelas Américas, inclusive no Brasil constituírem suas memórias e suas identidades.

Conclusões

Dentro do contexto das relações étnico-raciais da sociedade brasileira estas perspectivas de revisão da história africana assim como da história e cultura dos povos africanos em diáspora desde o século XVI apontam em pelo menos duas direções. Por um lado expõem a dificuldade de mobilização e conscientização dos movimentos sociais causada pela vinculação à ideologia dominante que perdurou por todo o século XX, por outro lado coloca a necessidade de produção de uma nova ideologia, uma nova consciência a partir de uma identidade construída em contraposição a lógica hegemônica que é tecida a partir da estigmatização dos afro-descendentes e de sua história e cultura para redefinições de posicionamentos (quem somos, quem são, qual nossa e qual a posição deles na sociedade?). Coloca-se a necessidade de uma agenda mobilizadora a partir de elementos comuns aos grupos negros onde cultura, território, língua, história, religião, situação social sejam fatores apropriados no sentido de fundamentar uma "negritude física e cultural" que ultrapasse o caráter homogeneizante da identidade nacional colocada pelo estado brasileiro e outros agentes sociais ao longo do tempo (Sodré, 1999).

As abordagens teóricas da academia, de maneira geral, e os estudos afro-brasileiros em particular precisam buscar referenciais próprios para entender melhor a realidade étnico-racial nacional e desta forma, colaborar para reabrir a discussão sobre os fundamentos da ideologia do branqueamento e sobre o conteúdo simbólico e político da mestiçagem no contexto marcado pela busca de identidades múltiplas. Uma reorientação do ideal de branqueamento contido na idéia de unidade nacional baseado na concepção de uma identidade branca hegemônica estabelecida como superior que se contrapõe a pluralidade sócio-étnico-racial nacional.

Referências

BÂ, Hampâté A. (1982). "A tradição viva". In *Ki-Zerbo*, Joseph. História Geral da África – Metodologia e pré-história da África. São Paulo/Paris, Editora. Ática/UNESCO.

BÂ, Hampâté A. *Amkoullel, o menino fula*. (2003). São Paulo: Palas Athena/ Casa das Áfricas.

Fernandes, F. (1978). *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 3ª edição.

Fernandes, F. (1972). *O Negro no mundo dos Brancos*. São Paulo: DIFEL.

Fonseca, D. J. (1994). *A piada*: Discurso Sutil da Exclusão Um Estudo do Risível no "Racismo à Brasileira". Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Programa de Estudos Pós Graduados em Ciências Sociais, Puc São Paulo.

Fonseca, D. J. (2000). *Negros Corpos (I)Maculados: Mulher, Catolicismo e Testemunho*. São Paulo: Tese (Doutorado em Antropologia), Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, Puc.

Munanga, K. (1978). Preconceito de cor: diversas formas um mesmo objetivo. *Revista de antropologia*, volume 21, Universidade de São Paulo.

Munanga, K. (1999). *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

Ki-Zerbo, J. (1981). *História Geral da África*. Volumes I, IV, VII. São Paulo: Ática.
Ianni, O. *Raças e Classes Sociais no Brasil*. (1966). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira,
Nogueira, O. *Tanto Preto quanto Branco*. (1985). Estudo das Relações Raciais. São Paulo: T. A. Queiroz.
Ramos, A. G. (1995). *Introdução crítica a sociologia brasileira*. UFRJ.
Sodré, M. (1999). *Claros e Escuros: Identidade, povo e mídia no Brasil.* Petrópolis, Rio de Janeiro.

Identidade racial em processos de interação: relações raciais em cursos de formação política

Maria Aparecida Silva Bento
Doutora em Psicologia Social – USP-São Paulo
Diretora Executiva do Centro de Estudos das Relações do Trabalho e Desigualdades - CEERT
Centro de Estudos das Relações do Trabalho e Desigualdades
ceerteduc@uol.com.br

Resumo: Identidade racial pode ser entendida como "um sentimento de identidade coletiva ou grupal baseado sobre uma *percepção* de estar compartilhando uma herança racial comum com um grupo racial particular... é um sistema de crenças que se desenvolve em reação a diferenciais percebidos no pertencimento a grupos raciais".[1]
Em sociedades como a nossa, onde o pertencimento a um grupo racial é enfatizado, o desenvolvimento da identidade racial ocorrerá de alguma forma com qualquer pessoa. Dada a situação desigual entre os brancos e negros nesta sociedade, todavia, não é surpresa que este processo de desenvolvimento se desdobrará de diferentes maneiras.

Tatum (1992)[2] destaca aspectos importantes da abordagem da identidade racial em cursos sobre relações raciais[3].

A partir de uma experiência de dez anos ministrando cursos sobre racismo, a psicóloga procura sistematizar as respostas dos participantes a conteúdos relacionados com raça, a resistência que aparece no decorrer dos cursos, bem como as estratégias para superar esta resistência. Muitos dos pontos levantados por Tatum guardam similaridade com aspectos da nossa experiência e por essa razão vamos abordá-los. Compartilho com perspectiva de Tatum que destaca que um curso de formação sobre relações raciais obriga as pessoas a entrarem e/ou aprofundarem o contato com sua condição de negro e de branco. Esse contato obriga-as a rever seu passado e a refletir sobre seu presente nas relações raciais. Raiva, culpa, impotência, agressividade podem surgir dentro e/ou fora da sala de aula, dificultando a continuidade do curso, ou gerando a desistência . É necessário pois, ter uma boa leitura do que está acontecendo para poder intervir de modo a garantir a continuidade da participação das pessoas.

Esta leitura exige uma abordagem sobre as identidades, particularmente a branca. Neste caso os estudos não são numerosos. No Brasil, Edite Piza é uma das raras estudiosas brancas que se dedicou ao estudo dos brancos.

Segundo ela, no discurso dos brancos é patente uma invisibilidade, distanciamento e um silenciamento sobre a existência do outro "... não vê, não sabe, não conhece, não convive...". A racialidade do branco é vivida como um círculo concêntrico: a branquitude se expande, se espalha, se ramifica e direciona o olhar do branco.

Segundo as palavras de uma das suas entrevistadas "...ser branco (...) é não ter de pensar sobre isso (...) o significado de ser branco é a possibilidade de escolher entre revelar ou ignorar a própria branquitude. ...não nomear-se branca..."

Piza destaca alguns pontos sobre a branquitude:

- algo consciente apenas para as pessoas negras,
- há um silêncio em torno da raça, não é um assunto a ser tratado;
- a raça é vista não apenas como diferença, mas como hierarquia;
- as fronteiras entre negros e brancos são sempre elaboradas e contraditórias;
- há, em qualquer classe, um contexto de ideologia e de prática da supremacia branca;
- a integração entre negros e brancos é narrada sempre como parcial, apesar da experiência de convívio;
- a discriminação não é notada e os brancos se sentem desconfortáveis quando têm de abordar assuntos raciais;
- a capacidade de apreender e aprender com o outro, como um igual/diferente, fica embotada;
- se o negro, nas relações cotidianas, aparece como igual, a interpretação é de exibicionismo, de querer se mostrar.

---

[1] HELMS, JANET (1990:3)

[2] TATUM, BEVERLY DANIEL. Talking about Race, Learning about Learning Racism: applying the theory of racial development identity in classroom, Mount Holyoke College Publicado em Harvard Educational Review, Vol. 62, nº 1, Spring 1992.

[3] Ela trabalha conjuntamente com o modelo de desenvolvimento da identidade racial negra de William Cross (1971, 1978) e com o modelo da teoria do desenvolvimento da identidade racial branca elaborado por Helms 1990).

Os brancos negam inicialmente qualquer preconceito pessoal, tendendo a, posteriormente, reconhecer o impacto do racismo sobre a vida dos negros, mas evitando reconhecer o impacto sobre as suas próprias vidas. Ela destaca o depoimento de uma das mulheres brancas que participava do curso sobre relações raciais na Universidade:

Uma possível identidade racial branca não-racista pode ser alcançada se a pessoa aceitar sua própria branquitude, e as implicações culturais, políticas, sócio-econômicas de ser branca, definindo uma visão do eu como um ser racial, como podems ver nos escritos dos estudiosos sobre branquitude.

Helms identifica seis estágios no seu modelo de desenvolvimento da identidade racial branca: Contato, Desintegração, Reintegração, Falsa Independência, Imersão/Emersão, e Autonomia.

O estágio inicial, de Contato, geralmente inclui uma curiosidade primitiva ou medo de pessoas negras, baseada em estereótipos aprendidos com amigos, na família, ou na mídia, cujo objetivo, entre outros, é restringir a própria consciência das questões raciais e a interação com pessoas negras. Pessoas que estão nesse estágio, quando querem elogiar um negro, fazem comentários do tipo: "Você não age como uma pessoa negra" (pág. 57).

Algumas dessas pessoas podem permanecer neste estágio definitivamente, porém, certos tipos de experiência (interação crescente com pessoas negras e novas informações sobre racismo) às vezes levam a uma nova compreensão da existência do racismo institucional e cultural, o que pode assinalar o início do estágio de Desintegração.

Neste estágio aparece o desconforto da culpa, vergonha e, algumas vezes, raiva ante a identificação de suas próprias vantagens por serem brancos e o reconhecimento do papel dos indivíduos brancos na manutenção do sistema racista.

Para reduzir este desconforto as pessoas podem convencer a si próprios de que racismo realmente não existe ou, se existe, é culpa de suas vítimas.

Neste ponto, o desejo de ser aceito pelo seu próprio grupo racial, no qual a crença dissimulada ou explícita na superioridade branca está muito presente, pode levar a pessoa readequar seu sistema de crenças para tornar-se mais coerente com a aceitação do racismo.

A culpa e a ansiedade associadas com a Desintegração podem ser redirecionadas sob a forma de medo e raiva contra negros, que são agora acusados de ser fonte de mal-estar emocional.

Helms sugere que é realmente fácil para brancos ficarem paralisados no estágio de Reintegração, particularmente se é possível evitar negros. Todavia, se há um catalizador para continuar a auto-reflexão, a pessoa questiona sua definição de ser branco e a justificação do racismo.

O indivíduo experimenta, então, um senso de alienação em relação aos outros brancos que não examinaram o seu próprio racismo.

Desconfortável com sua própria branquitude, ainda incapaz de ser verdadeiramente qualquer coisa, o indivíduo pode buscar uma nova maneira, mais confortável, de ser branco. Esta busca é a característica do estágio de desenvolvimento Imersão/Emersão.

Finalmente, ler biografias e autobiografias de pessoas brancas que têm atravessado processos semelhantes de desenvolvimento da identidade oferece aos brancos modelos para mudança. Estudar sobre brancos anti-racistas pode também oferecer aos negros a esperança de que é possível ter aliados brancos.

Para brancos, a internalização de uma nova percepção do que é ser branco é a tarefa básica do estágio de Autonomia. Os sentimentos positivos associados a esta redefinição energizam os esforços pessoais para confrontar a opressão e o racismo na sua vida cotidiana. É um processo sempre em andamento, no qual a pessoa precisa estar continuamente aberta a novas informações e novas formas de pensar sobre variáveis culturais e raciais. Podemos observar alguns entrevistados em diferentes momentos desse processo. Há a entrevistada que se mostra indignada diante de uma desqualificação feita pelo médico, a uma estudante de medicina negra . Há um tom de auto-crítica no depoimento da entrevistada que vê no negro um assaltante, mesmo não tendo nunca vivido uma experiência desagradável com negros. Algumas entrevistadas explicitam desconforto pelo fato de estarem pouco atentas a uma realidade tão dramática. Há entrevistadas que acreditam que é necessário debater o assunto e buscar alternativas institucionais para mudança no quadro das desigualdades raciais. Como não poderia deixar de ser o grupo branco pode surgir como um ator importante na mudança desse quadro. Já é um avanço o reconhecimento de si próprio como partícipe dessa história, indiscutivelmente relacional.

Com relação à identidade negra, diferentes estudos procuram articular, a constituição da identidade étnica e as experiências de discriminação racial. Para esse autor a identidade étnica/racial constitui um ponto de partida para a identidade global das pessoas negras. A construção dessa identidade inicia-se no momento em que a pessoa (que nega a etnicidade ou a raça como parte integrante de sua identidade plena) se vê diante de atos de discriminação ocorridos consigo ou com outros, cuja única explicação plausível repousa na condição étnica/racial[(13)]. Desencadeado o processo de construção de uma identidade étnica/racial, o indivíduo inicia um trajeto em cinco fases até a consciência étnica. Nesse período, o uso de certos valores e

---

[(13)] Por exemplo, o recente julgamento e a sentença dada aos policiais brancos, em Los Angeles (EUA), acusados de espancar um homem negro, deve ter desencadeado esse processo em inúmeros negros americanos que se recusavam a incorporar a cor/etnia como componente importante de seus problemas de inserção e mobilidade sociais.

símbolos culturais (roupas, corte de cabelo, arte, escolha religiosa) passa, necessariamente, pelo crivo da afirmação da consciência étnico/racial. Durante o processo, indivíduo e grupo negros constroem marcas de positividade, em oposição aos estereótipos negativos da sociedade branca que os circunda, como enfatiza Cross (1991). Esta identidade instrumental tende a ser superada, no momento em que o indivíduo ou o grupo conseguir alcançar seu objetivo de incorporação e auto-valoração positiva de seus atributos étnico/raciais, transformando-se num estágio da identidade do ser (ou grupo) humano.

Nas concepções destes estudiosos, a identidade, como a resistência, incorpora o cotidiano das pessoas. Atos de avanço e recuo, de luta contra a alienação como pessoa são diferentes passos na conquista da identidade. Esse conceito de identidade, que abarca as contradições e a luta (nem sempre coletiva) do sujeito no cotidiano, guarda relação com as teorias de resistência. Pela via da resistência, como é entendida por essas teorias, o estudo da construção da identidade étnica passa pela compreensão do papel desempenhado pelos estereótipos do negro, pela elaboração diária e individual do preconceito e pela reação dos negros às formas veladas ou explícitas de discriminação racial.

Assim, quando este tema emerge num processo de formação, os temores as resistências igualmente surgem, e um trabalho deve ser feito para o comprometimento das pessoas.

Desta forma , alguns pontos devem ser abordados logo de princípio:

- O fato de que, apesar do impacto do racismo sobre os brancos ser claramente diferente do impacto do racismo sobre negros, o racismo tem consequências negativas para todos. Ou seja, o racismo é um problema para negros e brancos.

- O fato de que não se pode responsabilizar as pessoas pelo que aprendem sobre racismo e preconceito na família, na escola, nos meios de comunicações. No entanto, ao adquirir uma maior compreensão sobre esse processo, as pessoas têm a responsabilidade de tentar identificar e interromper este ciclo de opressão alterar seu comportamento.

- A importância de se dar exemplos e enfatizar que é possível a mudança, tanto individual quanto institucional no que diz respeito ao racismo. No entanto essa mudança deve ser vista como um processo ao longo de toda a vida, que pode ter começado antes da participação no curso, e certamente continuará depois que as aulas terminarem.

Muitos participantes dos cursos percebem o racismo como um difícil tema de discussão, e apesar de se inscreverem no curso voluntariamente, sua ansiedade e resistência ao longo do curso sempre aparecem.

Fontes de Resistência

1. Embora a realidade mostre exatamente o contrário, muitos paticipantes, independentemente do grupo racial a que pertençam, foram socializados para pensar a sociedade como desracializada e procuram agarrar-se a essa crença;
2. A maioria, principalmente brancos, nega inicialmente qualquer preconceito pessoal, reconhecendo o impacto do racismo sobre a vida de outras pessoas, mas evitando reconhecer o impacto sobre as suas próprias vidas. Ou seja, é possível reconhecer a carência do negro, mas não o privilégio do branco. É possível reconhecer as desigualdades raciais, mas não como frutos da discriminação racial cotidiana.
3. Pensar a sociedade como desracializada permite a alguns negros atribuirem o "quantum" extra de opressão que sofrem, a outros fatores, menos dolorosos que o fator racial. Assim, às vezes nos cursos estes negros poderão ser particularmente agressivos com os educadores. Ao longo do processo essa reação tende a mudar.
4. Por outro lado, muitas vezes a reação é entusiasmada, como a de alguém que diz: finalmente vão tratar essa questão.

Quando perguntados sobre suas memórias relacionadas a questões raciais, e aos sentimentos a elas associados, tanto brancos quanto negros, exibem sentimentos de confusão, ansiedade e/ou medo. Negros frequentemente possuem memórias dolorosas de apelidos ou outras interações negativas com outras pessoas. Eles demonstram também ter tido questões que não foram, nem formuladas, nem respondidas. Muito frequentemente se sentem mal quando constatam que internalizaram coisas negativas sobre negros.

Uma grande resistência a superar é a crença que muitos querem preservar de que o esforço individual é reconhecido com imparcialidade.

Ou seja, as pessoas evitam enfrentar a questão do racismo enquanto sustentáculo de um sistema de privilégios preferindo acreditar que o reconhecimento que recebem é baseado somente no seu mérito. Colocar isto em questão, muitas vezes acentua a tensão entre os participantes.

Se a negação direta da informação não é possível, então evitá-la pode ser a alternativa. Evitar estar no curso pode ser um dos resultados. Não participar das atividades relativas ao curso, é outra forma de abandoná-lo.

Esta resposta segundo Tatum pode ser encontrada tanto em brancos quanto em negros. Estes, geralmente entram no debate sobre racismo já com alguma consciência da questão, baseada em experiências pessoais. Mas, mesmo estes participantes concluem que não tinham consciência do impacto generalizado do racismo na sociedade. Para vítimas de racismo, a consciência do impacto do racismo nas suas vidas é dolorosa, e frequentemente gera raiva.

Para brancos, beneficiados pelo racismo, uma consciência ampliada disto gera raiva ou sentimentos de culpa.

Evitar a questão racial é uma maneira de evitar estes sentimentos de desconforto.

Uma terceira fonte de resistência (particularmente entre brancos) destacada por Tatum é a negação inicial de qualquer conexão pessoal com o racismo. "Eu não sou racista, mas sei que as pessoas são, e eu quero entendê-las melhor."

Contudo, quando adquirem uma melhor compreensão sobre o que é racismo e sobre suas manifestações, frequentemente começam a reconhecer este legado dentro deles mesmos. Também negros reconhecem atitudes negativas, que eles podem ter internalizado, sobre seu próprio grupo racial, ou que eles têm tido sobre outros grupos. Aqueles que previamente pensaram estar imunes à sociedade racista, frequentemente remoem sentimentos desagradáveis de culpa e raiva.

Tatum chama a atenção para a importância da discussão sobre identidade racial branca e negra, que pode auxiliar as pessoas a entenderem o processo pelo qual estão passando, além de propiciar um quadro teórico para lidar com as resistências que surgem.

Muitas vezes, o início dessas transformações ocorre durante os cursos A consciência deste processo pode ajudar a implementar estratégias para melhorar o diálogo inter-racial na sala de aula.

Quatro estratégias são destacadas por ela como alternativas que podem ser úteis para reduzir a resistência e apoiar o desenvolvimento dos estudantes:

Criar um Ambiente Seguro

Fazer do curso um ambiente seguro para discussão é essencial para superar o medo dos participantes de quebrar o silêncio racial, e também reduzir ansiedades posteriores sobre a exposição do próprio racismo internalizado. Estabelecer regras de confidência, respeito mútuo, ausência de ironias, e falar da experiência da própria pessoa desde o primeiro dia de aula, são passos necessários deste processo.

O Poder da Produção do Próprio Conhecimento

A criação de oportunidades para que os próprios participantes produzam conhecimento (leitura/seminário) é uma ferramenta poderosa para limitar o estágio inicial de negação que muitos experimentam. Embora possa parecer fácil para alguns questionar a validade do que eles leram ou do que o educador diz, é no entanto mais difícil negar o que os seus próprios olhos vêem.

Conhecendo o Problema

Algumas pessoas consideram sua culpa, vergonha, constrangimento ou raiva, uma experiência desconfortável que somente eles estão tendo. Tatum chama a atenção para o fato de que informar aos participantes no início do curso, de que estes sentimentos podem constituir parte do processo de aprendizado é eticamente necessário (no sentido de um consentimento ajuizado), e ajuda a tornar normal a experiência. Saber antecipadamente que o desejo de abandonar a discussão é uma reação comum, ajuda as pessoas a manterem-se envolvidas quando chegam a esse ponto.

Além disso, compartilhar o modelo de desenvolvimento da identidade racial com participantes, dá-lhes condição de compreender, tanto o processo individual dos colegas, quanto o seu próprio. Este quadro cognitivo não necessariamente evita os conflitos do processo de desenvolvimento, mas permite aos participantes ficar menos apavorados quando ocorrem situações de tensão.

A inclusão de artigos sobre desenvolvimento da identidade racial e/ou discussões nos cursos sobre estas questões, em conjunção com outras estratégias, pode melhorar a receptividade das pessoas para os conteúdos do curso. Uma vez que os estágios descrevem tipos de comportamento que muitas das pessoas comumente têm observado nelas mesmas, bem como em suas próprias interações intra e inter-racial, a tendência é a de que os participantes compreendam o quadro conceitual básico facilmente, mesmo que não tenham conhecimento anterior de psicologia.

Fortalecer o Poder dos Participantes como Agentes de Mudança

Tatum, assim como Freire chama a atenção para o fato de que, elevar a consciência das pessoas sobre aspectos condenáveis, deve ser acompanhada da possibilidade de mudança. É anti-ético não fazê-lo.

Trabalhar em pequenos grupos, desenvolvendo um plano de ação definido por eles mesmos a fim de enfatizar o racismo no seu sindicato, é fundamental, São chamados a pensar sobre a possibilidade de ações anti-racismo.

Referências Bibliográficas

BENTO, Maria Aparecida Silva (1992). *Discriminação Racial e Resistência na Voz de Trabalhadores Negros(as).* Dissertação de Mestrado - PUC São Paulo.

CARONE, Iray, BENTO, Maria Aparecida Silva (2002). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes.

CROSS, W. E. JR. (1991). *Shades of Black: Diversity in African-Americam Identity.* Philadelphia: Temple University Press.

CROSS, W. E. JR., PARHAM, T. A., & HELMS, J. E. (1991), "The Stages of Black Identity Development: Nigrescence Models". In R. Jones (Ed), *Black Psychology* (3rd ed., p. 319-338). San Francisco: Cobb and Henry.

HELMS, J. E. (Ed.). (1990), *Black and White Racial Identity: Theory, Research and Practice*. Westport, CT: Greenwood Press.

PIZA, Edith (1998). *O caminho das águas: personagens femininas negras escrita por mulheres brancas*. São Paulo: EDUSP; FAPESP.

TATUM, BEVERLY DANIEL (1992). *Talking about Race, Learning about Learning Racism: applying the theory of racial development identity in classroom*, Mount Holyoke College Publicado em *Harvard Educational Review*, Vol. 62, nº 1, Spring .

A Circuncisão (*jando*): aprendendo um pouco sobre os aspectos sociais e culturais dos Yao, em Moçambique

Carlos Subuhana
Casa das Áfricas (São Paulo)
subuhana@hotmail.com

Resumo: Na presente sessão temática nos propomos apresentar os resultados de uma pesquisa desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil. Partindo da análise de duas etnografias sobre ritos de passagem (os rituais de circuncisão), realizadas na província do Niassa, procuramos sustentar que não seria desprezando ou mesmo abandonando as práticas e consequentemente os valores das tradições culturais locais, que Moçambique como Estado-nação conseguiria alcançar o tão almejado progresso. Os resultados da análise dos dados nos revelam que o encontro das tradições culturais moçambicanas com as tradições culturais ocidentais (européias) é benéfico, contrariando assim certas teses. Entre os yao por exemplo percebemos que nos rituais de circuncisão, elementos da cultura ocidental foram incorporados, não significando por isso a deslegitimação da cultura local. Ao incluir em nossa dissertação de mestrado um capítulo sobre a iniciação tradicional evangelizada (inculturação), nosso desejo foi mostrar que a cultura ocidental, também pode conviver em harmonia com as culturas moçambicanas, discordando dos que defendiam que "o culto aos antepassados" não levava o país ao desenvolvimento e ao progresso, mas sim ao obscurantismo. Finalmente, procuramos contrapor o ensino oficial, ministrado através das escolas, dos ensinamentos recebidos na ndagala argumentando que, na verdade, entre eles haveria uma certa semelhança no modo de transmitir seus conhecimentos. Tanto na escola (alunos), quanto na ndagala (wadi) reinam a cultura do silêncio e a disciplina autoritária na formação do "homem novo".

> "Seja qual for sua condição social, todo membro da comunidade está integrado nos sistemas simbólicos que dão sentido à experiência do grupo através de suas diversas práticas (alimentares, culturais, lúdicas). Seu conhecimento dos mitos e dos ritos, das danças e das músicas, é o resultado e a marca de sua participação e de sua iniciação. Somos 'culturados' e não cultivados. A oralidade e a relativa simplicidade das técnicas encurtam a distância entre produtores e consumidores das criações culturais" (Latouche, 1996).
>
> "Em África, falar, dizer, contar ou cantar são atos que demonstram o amor pela palavra para além da sua função utilitária de comunicar. A palavra e a dança são dois elementos de fruição suprema nas comunidades africanas. E quando um indivíduo conta pelo prazer de contar, o seu discurso envergará uma roupagem que justifique o seu aparecimento e existência [...]" (Rosário, 1996).

O presente artigo é um resumo da dissertação de mestrado, defendida no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro – *IFCS/UFRJ*, em 2001. Na dissertação faço uma "descrição densa" (Geertz, 1973) sobre os ritos de passagem (a circuncisão), suas principais fases, seus rituais e seu respectivo simbolismo.

Meu objetivo central é mostrar como os moçambicanos duma maneira geral, e os *wayao*, em particular, sempre mostraram uma forte ligação com as tradições culturais locais. Acentuo, igualmente, como certas ideologias[1] tentaram eliminar à força e negligenciaram a prática das atividades culturais nativas.

Com a chegada da igreja católica a Moçambique, via colonialismo português, alguns "nativos" foram convertidos ao cristianismo sendo estes impedidos de seguir as tradições culturais locais, inclusive o culto aos seus antepassados. Qualquer crença que não se identificasse com a tradição cultural ocidental era vista como pacto com o diabo. Isso causou consequências

[1] Colonialismo português, igreja católica e o primeiro governo da Frelimo pós-colonialismo.

indesejáveis, visto que a população, principalmente a menos alfabetizada, começou a identificar seus heróis míticos com o diabo. Por este motivo, é comum encontrar hoje pessoas usando o termo "diabo bom", em vez de espírito, ao se referir ao antepassado.

Do outro lado estava a metrópole (Portugal) que instituíra o assimilacionismo em suas colônias. Quem quisesse ser civilizado[2] e adquirir o estatuto de assimilado teria que se desligar da tradição cultural nativa. Para isso o candidato, a partir do momento em que demonstrava o interesse de se tornar assimilado, era obrigado a deixar de falar a língua nativa (materna), de se submeter bem como submeter os filhos aos ritos de passagem, pois isso impediria a obtenção do alvará de assimilado, o qual também facultaria a obtenção da nacionalidade portuguesa, permanecendo assim *nativo*, ou seja, "não civilizado"[3].

Mas as dificuldades não param por aí. Mesmo com a proclamação da independência em 25 de Junho de 1975, o governo da Frelimo, que se filiara à ideologia marxista-leninista (socialista), também proibira a prática de qualquer atividade tradicional local. Todos moçambicanos foram obrigados a se converter à tradição cultural ocidental, que seria adquirida via escolas oficiais, pois só ela é que levaria ao desenvolvimento e progresso. Qualquer outro tipo de instrução levaria ao atraso e ao obscurantismo. O "homem novo" sairia do ensino oficial ocidentalizado e não das instruções recebidas pelos mais velhos, via ritos de passagem, ou seja, via literatura de transmissão oral.

Aqui surge um novo dilema, já que uma parte dos jovens que aderiram ao Renamo (Resistência Nacional de Moçambique), então movimento rebelde e hoje partido de oposição, foram a resultante dessa instrução oficial, ou seja, a Frelimo acabara produzindo seus próprios inimigos, talvez mais perigosos ainda, já que sabiam ler e escrever. Certos jovens, depois de terminada a quarta classe (série), se sentiam "civilizados" e acabavam marcando certa distância entre eles e seus amigos de infância que não tivessem tido o mesmo destino.

Com a falta de professores e de escolas para atender a essa demanda, esses jovens migravam para a cidade onde almejavam encontrar um modo de vida que se adequasse à instrução adquirida. Alguns conseguiam prosseguir com os estudos, outros conseguiam emprego e, porém, outros acabavam se marginalizando.

Posteriormente esses jovens marginalizados (*improdutivos*) foram os principais alvos da "operação produção", uma política que tinha como fim tirar à força das cidades os que não estivessem estudando ou mesmo trabalhando. O governo retirava esses jovens dos centros urbanos para o campesinato[4]. Chegando lá, as condições de vida encontradas se chocavam com as deixadas nas cidades. Além do governo, aqui estes encontravam novos inimigos: os irmãos e amigos circuncidados, seus pais, professores. Como consequência, esse "homem novo" já formado acabava procurando um novo aliado e parceiro. A solução era filiar-se à Renamo, ao "imperialismo", ao "capitalismo" que então lutavam contra o governo monopartidário de orientação "marxista-leninista".

Todo o processo histórico, compreendendo fatores internos e externos, levou à promulgação de uma nova Constituição da República em 1990, a mesma que introduziu a economia de mercado e o multipartidarismo. Aqui "a afirmação da personalidade moçambicana, das suas tradições e demais valores socioculturais"[5], passou a constituir um dos objetivos fundamentais da República de Moçambique.

Verifica-se que a categoria *tradição* é na nova constituição, contrariamente à primeira, remetida ao plano da "cultura moçambicana". Isto significa que a ideologia segundo a qual as diferenças étnicas em termos de cultura e poder que deveriam ser substituídas para que um espírito de unidade nacional fosse concretizado, encontra hoje o seu reverso dentro da legalidade e dos mecanismos da Constituição[6].

Portanto defendo que, em Moçambique, nenhuma ideologia conseguiu conter a prática e a crença nas tradições culturais locais, já que em todas as épocas se fez presente o culto aos antepassados e por isso pais e parentes sempre submeteram seus filhos aos ritos de passagem, nesse caso particular à circuncisão. É de salientar que os próprios chefes dos "grupos dinamizadores" também eram pessoas já circuncidadas, ou seja, mesmo defendendo a conversão à cultura ocidental, não deixavam de agradar aos seus antepassados, mesmo que essas práticas tivessem lugar em locais secretos.

Moçambique começou a ser imaginado como uma nação que precisa ser construída, se desenvolvendo sem depender da destruição de seu passado tradicional. Hoje a "tradição" e a "modernidade" convivem em harmonia na reconstrução dessa nação, que ficou mergulhada em duas lutas armadas, depois de cerca de quinhentos anos de presença portuguesa: a guerra pela libertação

---

[2] "Civilizados: indígenas que falam português, mas não praticam os usos e costumes do meio indígena e exercem profissão, comércio ou indústria ou [ainda] possuem bens [dos quais] se mantenham, e tenham requerido a sua situação de assimilados" (Santos, 1964).

[3] "Não civilizados: indígenas de raça negra ou dela descendente que praticam, habitualmente, os usos e costumes característicos da mesma raça ou que, não praticando, não [souberem] falar e escrever a língua portuguesa, nem dispuser de rendimentos suficientes para se manter" (Santos, op., cit., pág. 113).

[4] Muitos foram enviados à província do Niassa.

[5] Constituição da República, 1990.

[6] Segundo Eduardo Mondlane (1995), a afirmação nacionalista não nasceu de uma comunidade estável, historicamente significando unidade cultural, econômica, territorial e lingüística. Em Moçambique foi a dominação colonial que produziu a comunidade territorial e criou a base para uma coesão psicológica fundamentada na experiência de descriminação, exploração, trabalho forçado e outros efeitos do sistema colonial.

de Moçambique contra a colonização portuguesa (1964[7] – 975[8]) e a guerra civil, com cerca duas décadas de duração. Passou a ser possível imaginar a nação moçambicana como projeção do presente para o futuro, sem que para isso seja necessário negligenciar/abandonar as tradições culturais locais, abraçar a revolução e se converter totalmente à cultura ocidental.

Bibliografia:

Latouche, S. (1996). *A Ocidentalização do Mundo: Ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da unificação planetária*. Petrópolis: Vozes.
Geertz, C (1973). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
Santos, N. T. (1964). *O Desconhecido Niassa*. Lisboa. Tipografia Minerva.
Mondlane, E. 1995. *Lutar por Moçambique*. Maputo: Nosso Chão. 251 pp.).

[7] "[...] Patriotas, em vosso nome, a Frelimo [Frente de Libertação de Moçambique] proclama hoje [25 de Setembro de 1964] solenemente, a insurreição geral armada do povo moçambicano contra o colonialismo português, e a conquista da independência total e completa de Moçambique". Discurso proferido pelo Antropólogo Eduardo Chivambo Mondlane – primeiro presidente da Frelimo).

[8] "[...] Operários e camponeses, povo moçambicano. Em vosso nome, a zero hora de hoje, 25 de Junho de 1975, o comitê central da Frelimo proclama solenemente, a independência total e completa de Moçambique e a sua constituição em República Popular de Moçambique." (Marechal Samora Moisés Machel – Segundo presidente da Frelimo e primeiro presidente da República popular de Moçambique).

Société Civile et Action Politique en Côte D'ivoire

Aghi Auguste Bahi[1]
bahi_aghi@yahoo.fr

Acácio Sidinei Almeida Santos[2]
acacioalmeida@gmail.com

Résumé: Depuis le retour au multipartisme, la société civile ivoirienne est plus vivace et plus active qu'au cours des précédentes décennies. Loin des polémiques sur la définition de la société civile, sa « neutralité » gage de bonne gouvernance politique, cet article examine les rapports entre la société civile et l'action politique en Côte d'Ivoire et montre que la société civile (en Côte d'Ivoire) est un lieu de socialisation politique, de sélection de personnels politique et de mobilisation de l'opinion publique. Dès lors émerge l'hypothèse de l'interpénétration de la « société civile » et de la « société politique ».
Mots clés: action politique, mobilisation, opinion, recrutement du personnel politique

Introduction

Au-delà de toute polémique théorique et conceptuelle, nous considérons la société civile, avec L. Sylla (2006 : 73-74), comme « la sphère des organisations sociales indépendantes et distinctes de l'Etat » présentant dès lors « un large éventail d'organisations sociales et d'associations de nature diverse[3] ». Mais la société civile est plus qu'une agrégation primaire et statique de structures sociales diverses car ces dernières ont des actions produisant des dynamiques. Dans le présent travail, la société civile est plutôt considérée dans son aspect dynamique, « en tant que forces sociales, mobilisations et actions collectives », à même d'informer les institutions étatiques, « et de modifier par conséquent la nature même des régimes politiques » (Sylla, 2006 : 73). La société civile ne serait donc pas politiquement « neutre » contrairement à une croyance fort répandue. En effet,

> « la société civile désigne fondamentalement les forces sociales porteuses de projet démocratique, c'est-à-dire des forces sociales dont les fonctions sociologiques seront de modeler et d'aménager les institutions et les comportements politiques dans le sens de la démocratisation des régimes politiques » (Sylla, 2006 : 73-74).

Ainsi, au moins pour de telles raisons, il existe un lien entre « société civile » et « société politique » et particulièrement entre société civile et processus de démocratisation. Or l'Afrique se démocratise dans le contexte de la globalisation qui fait perdre tout son sens à la démocratie et qui constitue *ipso facto* la plus grave menace que ce système politique ait connu dans son histoire. Tout se passe comme s'il existait quelque part hors d'Afrique un monde de réelles démocraties établies soucieux et capable de jouer « la sage-femme » pour la naissance de la démocratie en Afrique. Pourtant, ces « démocraties établies » ne sont pas capables d'offrir aux pays en développement des standards clairs et significatifs de démocratie auxquels se référer parce qu'elles-mêmes n'en ont pas comme le montre bien la profusion des définitions ainsi que la trivialité et la confusion artificielle qu'elle induit. Cet embrouillement sur ce qu'est la démocratie s'est traduit en embarras sur ce qu'il faut faire pour appuyer la démocratie[4]. Or, beaucoup de gens en Occident sont incapables d'être critiques vis-à-vis de leur propre pratique démocratique, et ont tendance à la croire « naturelle ». Du coup, leur rôle de promoteurs de la démocratie en devient inefficace et rend même suspicieux beaucoup de pays qui voient en la démocratie « une autre ruse pour cacher l'occidentalisation » (Ake, 1996 : 29).

En réalité, le modèle de la démocratie libérale, qui tend à être imposé aux pays en développement, s'est développé dans un contexte de capitalisme industriel, lui-même né dans « une société socialement atomisée où la production et l'échange sont hautement valorisées et ainsi, une société qui est un marché. C'est le produit d'une société dont les intérêts sont si particularisés que la notion même d'intérêt commun devient problématique, de même que l'impératif de la participation démocratique » (Idem : 30). La démocratie libérale est le produit de conditions sociohistoriques radicalement différentes de celles de l'Afrique contemporaine qui est toujours de manière prédominante une société pré-capitaliste et préindustrielle. Les loyautés primordiales et

---

[1] Docteur en Sciences de l'Information et de la Communication (Université Lumière Lyon II France), enseignant à l'UFR Information Communication et Arts, chercheur au Centre d'études et de Recherche en Communication (CERCOM) de l'Université de Cocody-Abidjan (Côte d'Ivoire). Ses recherches actuelles s'orientent vers l'anthropologie de la communication.

[2] Doutor em sociologia pela USP/SP, professor do departamento de antropologia da PUC/SP, vice-coordenador da Casa das Áfricas, pesquisador do Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória – NIME/USP, membro da rede SSIM – Southern Spaces in Movement.

[3] Groupes de pression ; syndicats autonomes, associations professionnelles ou corporatives ; chambres de commerce ou de métiers, associations agricoles ; associations, ligues et mouvements défense des droits de l'homme, des consommateurs, ou de tout autre groupe d'intérêts particuliers ; communautés ethniques et religieuses ; associations de chefs traditionnels et religieux, etc., y compris, ce qui aujourd'hui en Côte d'Ivoire est appelé organisation non gouvernementale (ONG). A notre sens, les partis politiques font partie du champ politique et plus largement de la « société politique ».

[4] Libéralisation économique, Programmes d'Ajustement Structurels, conditionnalité politique, suppression de l'aide aux dictateurs comme sanction, continuation de l'aide aux dictateurs pour éviter de causer des conditions économiques encourageant l'extrémisme, affaiblissement de l'Etat et renforcement de l'Etat.

les structures sociales pré-capitalistes demeurent solides. En dehors des enclaves urbaines, la plupart des sociétés rurales africaines sont toujours constituées de liens de solidarité mécanique au sens durkheimien (Ibid : 30-31). Y prévaut le communalisme qui définit la perception de l'intérêt personnel des gens, leur liberté et leur situation dans le tout social. Au contraire, la démocratie libérale présuppose l'individualisme mais il y a peu d'individualisme dans les sociétés communales de l'Afrique rurale ; il affirme l'universalisme abstrait des sujets légaux, mais cela s'applique principalement aux enclaves urbaines.

C'est de ce modèle libéral de démocratie qu'émane l'idée devenue ordinaire d'une « neutralité » et d'une centralité de la société civile[5]. Les bailleurs de fonds et les observateurs de la « communauté internationale », aiguillonnés par la Banque mondiale, en voulant borner le politique, baignent dans une telle idéologie. En conséquence, leur concept de société civile, inséparable de leurs perceptions du politique, accompagne les discours sur la nécessaire réforme des institutions de l'Etat, la bonne gouvernance et le rôle même de la société civile (Hibou & Banégas, 2000 : 40). Pour le sens commun, généralement véhiculé par les ONG et les bailleurs de fonds internationaux, la société civile est le lieu d'une neutralité politique et le gage d'une bonne gouvernance. Ce blanc-seing prend appui exclusivement sur une conception libérale des rapports entre l'Etat et la société civile dans laquelle le premier n'intervient pas sur la seconde. Or, les réalités empiriques quotidiennes de la politique (de la vie de la cité) tendent à démontrer la forte interaction entre société politique et société civile notamment dans l'action politique. La société civile en Côte d'Ivoire serait-elle un « nouveau » terrain d'action politique? Est-elle un terrain nouveau pour l'entreprenariat politique (individuel ou collectif), pour les acteurs politiques ayant en vue la conquête du pouvoir d'État?

Le sentiment des citoyens « d'être des acteurs ou des spectateurs de la scène politique et sociale dépend entre autres de la culture politique du pays » (Chevrier, 1999). Il conditionne (détermine) les modalités de l'action politique. Cette expression « action politique » n'a certes pas la rigueur d'un concept scientifique. Par cette formule, nous entendons l'activité (ou les comportements) d'un acteur (et/ou d'un parti) politique visant à exercer une influence politique sur son environnement dans le but ultime de conquérir ou de conserver le pouvoir d'Etat. La question concerne donc les rapports entre champ politique et champ de la société civile (ou champ associatif), le rôle des associations et groupes d'intérêts divers dans la dynamique politique, l'impact de ce travail politique sur la construction (certes toujours problématique) de l'opinion publique.

Dans cet ordre d'idées, il s'agit ici de montrer que la société civile est un lieu de socialisation politique, de recrutement de personnels politiques et de mobilisation de l'opinion. Ces éléments, étroitement liés mais disjoints pour des raisons heuristiques, sont saisis autant que possible dans l'historicité du rapport entre société civile et action politique. Cette perspective historique articule, dans la mesure du possible, les trois moments importants de l'histoire moderne de la Côte d'Ivoire que sont le régime colonial, le parti unique et le multipartisme. Cette approche permet de re-contextualiser et de mieux appréhender les changements intervenus dans le champ politique ainsi que les mutations de la communication politique dans l'espace public ivoirien. Nous prenons également appui sur nos études de terrain antérieures[6] et nos propres observations empiriques actuelles.

1. Un lieu de socialisation politique

Le concept de socialisation suppose une société moderne pluraliste de nature et constituée d'un univers symbolique, un univers de connaissance partagé ainsi que de divers univers partiels coexistants. Sur des bases fondamentalement imaginées (Anderson, 2002 : 86), et créant du lien communautaire, la socialisation politique – forme de socialisation secondaire des citoyens – peut être saisie comme « l'intériorisation de sous-mondes institutionnels ou basés sur des institutions » et l'acquisition de savoirs spécifiques directement ou indirectement enracinés dans la division du travail (Berger & Luckmann, 1996 : 189-190). Cette socialisation secondaire politique constitue une condition nécessaire de la construction de l'action même de la société civile entre le marché et l'Etat.

La socialisation politique implique donc acquisition des savoirs, élémentaires ou élaborés, par les individus et qui leur permettent de devenir des membres de la société politique et d'y jouer un rôle actif ; socialisation suppose apprentissage de croyances, d'attitudes et de comportements conciliables avec la conservation du lien social. La « participation active au fonctionnement d'un régime politique suppose (…) l'inculcation et l'acquisition de pratiques, de savoirs et de convictions aussi bien chez les simples citoyens que chez les militants et les dirigeants » (Braud, 2000 : 59-60). Ces normes intériorisées constituent un savoir partagé composent un univers partagé (Berger & Luckmann, 1996 : 198) et permettent d'évaluer l'intégration de l'individu au groupe considéré (nation ou communautés plus restreintes ou plus larges). Cette socialisation efface

---

[5] Le célèbre oxymore « démocratie dans un régime de parti unique » devait montrer rapidement ses insuffisances théoriques et pratiques. La « démocratisation » partielle du régime des années 1980 amorce (involontairement) une redynamisation de la société civile sous l'impulsion de l'État, mais aussi dans un contexte où la communauté internationale des démocraties occidentales voit en la société civile un contrôle idoine des États africains postcoloniaux. Le parti unique des Programmes d'Ajustement Structurels et de la démocratisation partielle donnait naissance, entre autres, à une société civile alanguie par un dirigisme invariable, nonobstant la libéralisation partielle du système politique.

[6] Plus précisément : - *Le phénomène des « titrologues ». Notes de recherche,* CERCOM, *2001 ; - Les « sorbonnes » d'Abidjan : fonctionnement, fonctionnalité et enjeux. Exploration auprès des animateurs et des auditeurs des espaces de discussion de rues. Notes de recherche*, Abidjan, CERCOM, UFR Information Communication et Arts, Université de Cocody-Abidjan, 2002 ; - encadrement du mémoire de maîtrise d' Atchoua N'Guessan Julien intitulé *Facteurs dynamiques de la communication des groupes dans les « sorbonnes » d'Abidjan*, Département des Sciences de la Communication, 2002 ; *l'Etude de base sur la société civile ouest africaine et projection sur le suivi de la gouvernance*, (OSIWA-CODESRIA) notamment le volet Côte d'Ivoire dont nous sommes responsable. Voir aussi nos articles cités.

symboliquement (dans l'imaginaire social) le sentiment des gouvernés de s'incliner devant la force et leur donne le sentiment d'agir de leur propre chef.

Pour autant, la socialisation politique n'est pas un processus « neutre ». Elle constitue bien une transformation prise en charge par les appareils idéologiques (Althusser 1976) que sont les partis politiques, l'école (histoire du pays, éducation civique et morale), les syndicats et autres associations, les religions et les médias. La socialisation politique, reposant sur un système de représentations, nécessairement filtrées et orientées par des appareils, paraît fondamentalement idéologique, « au service des classes dominantes » en vue de renforcer leur hégémonie (Gramsci, 1983). Dans la forme de socialisation politique résultant « de l'appartenance prolongée à des partis, syndicats ou associations (…) les citoyens y apprennent des savoir-faire plus directement orientés vers la participation politique » (Braud, 2000 : 63). Nous examinons ici le travail de la religion, des syndicats et des associations diverses.

Les innovations religieuses d'origine autochtone, chrétienne ou islamique et les identités religieuses autochtones (Gadou, 2001 : 19, 22), sont actives en Côte d'Ivoire depuis plusieurs décennies. Ces mouvements religieux et ces prophétismes font très tôt l'objet d'un contrôle et d'une répression de l'administration coloniale. Celle-ci les percevait comme des lieux d'expression politique, et les considérait comme des terrains d'action politique subversive. Plus tard, Koudou Jeannot sous le parti unique avait des rapports difficiles avec les politiciens ce qui lui valu d'être emprisonné (Dozon, 1995). En outre, la ressemblance entre le prêche de l'office religieux et la harangue du meeting politique est remarquable. Elle fait partie de la formation scolaire et religieuse de bien des hommes politiques…

Il faut dire que dès les années 1920, l'association est présentée par l'administration coloniale comme un début de démocratisation du pouvoir en Afrique de l'ouest. Cette conception de l'association inclut une vision plus positive de l'organisation sociale des africains de l'ouest qu'auparavant. Mais en réalité, l'association reste un moyen de contenir les revendications égalitaires des « évolués », d'endiguer leurs velléités de pouvoir et de restaurer l'autorité de l'administration coloniale érodée lors de la première guerre mondiale (Conklin, 1997 : 60-61).

Ainsi, cette « culture politique » évoquée plus haut serait déjà ancienne en Côte d'Ivoire dans la mesure où les ressortissants de la colonie de Côte d'Ivoire, parmi les premiers à conduire la lutte politique, ont créé les premiers syndicats et particulièrement le premier parti politique de masse de l'Afrique de l'Ouest comme le note J.-N. Loucou. L'évolution économique de la Côte d'Ivoire a entraîné des transformations telles que l'apparition de nouvelles catégories sociales, notamment dans les villes, et qui « animèrent les mouvements politiques et organisèrent la contestation du pouvoir colonial » (Loucou, 1977 :81).

Creuset du nationalisme étudiant dont elle crée le véritable support idéologique, la FEANF est résolue à combattre le colonialisme et jouera un rôle d'avant-garde. Elle cherche rapidement à peser sur les grandes décisions des partis politiques négro-africains. L'Association des Etudiants de Côte d'Ivoire (AECI) créée en 1947 était une association fédérée de la FEANF (Diané, 1990). En 1959, Mémel Fotê Harris était un des leaders de l'Association des Etudiants de Côte d'Ivoire en France (AECIF), mouvement affilié à la FEANF.

Un parallèle peut être établi entre la FEANF et les mouvements de jeunesse qui devaient se développer ultérieurement dans les jeunes Etats indépendants. Ainsi, le MEECI deviendra un vivier pour le renouvellement des élites politiques. A l'instauration du multipartisme, il gonflera les rangs des « rénovateurs » du PDCI (qui à mon sens sera aux fondements de partis politiques, véritables démembrements du PDCI).

Les associations d'originaires regroupaient les citadins en fonction de leur origine ethnique ou territoriale. Elles commencèrent à se développer dans les années trente, reflétant les transformations que connaissait la société ivoirienne. L'exode rural et l'urbanisation, ont poussé les citadins à recréer de nouvelles solidarités telles que les « amicales » et les « associations fraternelles », souvent de petites dimensions, peu organisées, avec des dirigeants peu formés. Mais, bon an mal an, elles contribuaient peu ou prou à la formation à la vie publique de ces derniers, elles jouèrent un rôle certain dans la vie politique. « Avant-guerre, les deux associations volontaires les plus importantes étaient l'Un*ion fraternelle des Originaires de la Côte d'Ivoire* (UFOCI), créée en 1929 et *l'Association de défense des intérêts des autochtones de la Côte d'Ivoire* (ADIACI) créée en 1937. » (Loucou, 1977 : 88). Le but principal des associations ethniques était de remédier au dépaysement de leurs membres, d'organiser l'entraide entre tous les ressortissants d'une même ethnie, voire d'un même village d'origine en redonnant vie à la « fraternité de race » (Balandier, 1957 :275; Balandier, 1952 :29). Dans les villes en effet, les groupes de danses jouent un rôle important, maintenant en quel que sorte la présence de la « culture d'origine[7] ».

À l'indépendance du pays, on peut estimer qu'il y a un rejet des principes fondamentaux de la loi française de 1901 qui définissait jusque là le régime des associations. Son remaniement plus ou moins vigoureux touche dès lors « à la philosophie même du projet contenu dans les principes qui fondent la société civile, le pluralisme et l'autonomie vis-à-vis des pouvoirs publics » (Mignon, 1989 : 115). Dès la proclamation de l'indépendance le jeune gouvernement légifère sur la question des

[7] Comme le montre déjà Jean Rouch à propos des associations des originaires du Niger ou encore du *Goum bey* (danse) à Treichville dans les années cinquante dans son film *Moi un noir* (1957).

associations. Celles-ci sont libres de se former sans autorisations préalables, mais l'État leur recommande une déclaration préalable leur permettant d'ester en justice, d'acquérir des biens, et aussi de solliciter une aide de l'État[8].

Créée en 1963, l'Association des Femmes Ivoiriennes (AFI), structure relevant du PDCI-RDA parti unique, avec pour objectif de « faire la promotion de la femme dans la Côte d'Ivoire nouvelle », a une orientation nettement politique (Bitty-Kouyaté, 2005 :10).

Les associations ethniques furent en quelque sorte « récupérées » par le parti unique dans un but de mobilisation politique (Gbagbo, 1982; Mignon, 1989 : 107), constituent le modèle des « comités ethniques du PDCI ». Pourtant ceux-ci furent supprimés par le IIIème Congrès du PDCI-RDA de 1959 (et réaffirmé lors des VIIème congrès de 1980 et VIIIème congrès de 1985 ?) au motif que, loin de favoriser l'unité nationale, ils font plutôt le lit du tribalisme (Koné, 2003 : 48). Les comités ethniques furent remplacés par les comités de quartiers. Mais, en dépit de cette mesure de dissolution, « les structures ethniques subsistent et de nouvelles se créent » (Achie & al., 1987 : 31). La pratique perdura au moins jusqu'au milieu des années 1980. Les associations ethniques continueront à être utilisées par le parti unique à des fins électoralistes… Cette pratique consistant pour les politiciens à investir les associations n'est donc pas nouvelle en soi.

En fait, entre 1958 et 1975, les mouvements de jeunesse, en Afrique de l'Ouest francophone, sont, depuis plusieurs années déjà, « des récepteurs et des amplificateurs de la mutation politique qui s'opère » (Mignon, 1989 : 107). D'une manière générale, l'unicité de la pensée et de l'action politique du parti unique, portée par un discours idéologique prônant le développement économique et social conduit au changement institutionnel des associations (Mignon, 1989 : 114).

La société civile, lieu d'exercice du pouvoir de s'associer, issue essentiellement de la volonté des citoyens gouvernés, est donc un lieu de socialisation politique. La société civile est donc un lieu d'acquisition des connaissances, des croyances, des sentiments, bref de la culture politique. C'est en son sein, notamment à travers ses diverses associations et ses possibilités de s'associer qu'elle constitue lieu important de transmission de la culture politique aux individus. Ceux-ci intériorisent les valeurs, les orientations et les attitudes à l'égard du système politique, produisant alors un habitus politique. Parallèlement aux partis politiques donc, les (autres) associations et groupes (non politiques) forment des lieux d'initiation politique : « des lieux d'apprentissage de la vertu démocratique dans lesquels les jeunes, filles et garçons, se réunissent pour le bien commun » » (Nkiranuye, 2005 : 18)

La situation de guerre à causé un dérèglement de ce processus ordinaire de socialisation à au moins deux niveaux : celui de l'allégeance ou non à la constitution du pays ; celui de la socialisation politique partielle essentiellement due à une « classe politique » incapable de s'accorder sur des valeurs inaliénables et des conditions minimales de l'exercice de la démocratie elle-même gauchie par l'idéologie de la doctrine libérale (Ake, 1996 : 30).

2. Un lieu de recrutement (sélection) de personnels politiques

Par personnel politique, il faut entendre les professionnels de la politique, vivant de la politique qui « constitue une élite spécifique en charge du pouvoir politique » et qui au plan national est composé des ministres, députés, maires, conseils généraux, mais aussi des responsables de l'administration des partis politiques et des hautes fonctions de l'administration de l'État (du gouvernement)… le régime démocratique imposant un recrutement non ploutocratique du personnel politique (Weber, 1963 : 139-141). En Côte d'Ivoire, il est concevable que la revalorisation substantielle de l'indemnité parlementaire facilite l'autonomisation et la professionnalisation de la fonction de député en même temps qu'elle réfrène le (néo-) patrimonialisme.

La question de la sélection est cruciale pour le renouvellement des personnels et des élites politiques et en conséquence de leur action même dans le champ politique, de l'exercice du pouvoir qui lui-même renvoie à la gestion de la société politique, prise de décisions par les gouvernants. Complexes en soi, les mécanismes de prise de décision politique incluent les pressions exercées sur les gouvernants. En effet, il est des relations complexes entre responsables politiques, hauts fonctionnaires, experts, mandataires de groupes d'intérêts, leaders d'opinion, etc. D'un point de vue plus global le responsable politique est l'objet d'une double dépendance : la première par rapport aux entrepreneurs (pouvoir économique), la seconde vis-à-vis des leaders d'opinion de la société civile (Braud, 2000 : 72). Notre examen ne porte que sur les leaders de la société civile…

Les associations ethniques ont joué un rôle déterminant dans la politique moderne de la Côte d'Ivoire. « À partir de 1944, un grand nombre d'associations ethniques virent le jour. Nous ne mentionnerons que l'*Union des Originaires des six Cercles de l'Ouest* (UOCOCI), qui regroupait les ressortissants des cercles de Daloa, Gagnoa, Grand Lahou, Man, Sassandra, Tabou. Cette association était issue de la 'Mutualité Bété', société d'entraide qui avait pour but d'aider les ruraux récemment installés à Abidjan. Elle fut autorisée en octobre 1944. M. Sery-Blagnon Martin en était le président. La plupart des dirigeants se retrouvèrent au PDCI. Ce fut le cas de MM. Sery-Blagnon, Marcel Laubhouët, Etienne Djaument, Sery Koré, Camille Gris. L'UOCOCI apporta son soutien à la candidature de M. Houphouët-Boigny lors des premières élections à la Constituante de 1945. » (Loucou, 1977 : 89). La Ligue des Originaires de la Côte d'Ivoire (LOCI), afin de se pacifier, s'organisera en mouvement

[8] Il s'agit précisément des articles 2, 7, 12, 18 à 21 de la loi n°60-315 du 21 septembre 1960 relative aux associations (Cf. Aggrey 2002).

de jeunesse au sein du PDCI et enfanta la Jeunesse du Rassemblement Démocratique Africain de Côte d'Ivoire (JRDACI), qui devait fournir des cadres au parti (Koné, 2003 : 45).

La professionnalisation de la politique est donc déjà identifiable dans le passé notamment avec les liens entre le Syndicat Agricole Africain (SAA) et le Parti Démocratique de Côte d'Ivoire section du Rassemblement Démocratique Africain (PDCI-RDA). Le SAA devait fournir la majorité des tenants du PDCI. Les associations ethniques mais aussi et surtout les mouvements étudiants devaient constituer des réservoirs de jeunes recrues qui devaient rajeunir le personnel politique du parti unique.

À la fin des années cinquante, on peut estimer que les leaders animateurs des associations de jeunes « font désormais partie de cette élite entraînée dans la fonction publique ou dans la vie politique » (Mignon, 1989 :114) et qui, paradoxalement, contribuera à limité la liberté d'expression, à oublier l'idéal d'ouverture sur l'étranger et de participation au devenir du pays… les leaders des associations seront utilisés, instrumentalisés puis phagocytés ou éteints par le parti unique.

Le Parti Démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI) parti unique, apparaît comme « une fédération organique de toutes les organisations traditionnelles et modernes qui se créent dans l'immédiat après-guerre[9] » (Loucou, 1977 : 81). Sa croissance rapide, dès sa création, s'explique par le fait que ce parti a su « dépasser le cadre tribal tout en l'utilisant – et acquérir d'emblée une dimension nationale, et même panafricaine par l'intégration au Rassemblement Démocratique Africain » (Idem : 93). Dans son organisation, le PDCI utilisait des comités de villages, des comités de quartiers, ou des comités ethniques qui élisaient les sous-sections et leurs responsables et dont la justification pratique est compréhensible :

> les villes, en raison de la multiplicité ethnique on dut mettre sur pied des comités ethniques. Les sous-sections de quartier groupent les différents comités ethniques. Cette organisation permet de résoudre le problème de communication entre la minorité francisée et la grande masse des adhérents qui ne parlent que les langues africaines » (Ibid. : 95).

Les associations de développement, favorisant en leur sein l'émergence de leaders, censés être des agents de développement dans leurs régions respectives, deviennent de véritables tremplins de « promotion individuelle » (Achie & al., 1987 : 36; Yao, 2005). Nombre d'associations ethniques auraient participé à des campagnes politiques (élections des maires, députés, secrétaires généraux du PDCI). À certains moments, « ces associations servent de courroie de transmission entre les autorités politiques du pays et la base ou le peuple » (Berthe & al., 1987 : 44). Elles participent également aux différentes activités officielles et désirent être officiellement reconnues par le gouvernement. À la veille de l'indépendance, les associations sont des exutoires plus ou moins appropriés au besoin de débat et d'engagement des jeunes lettrés « évolués » des années cinquante, future élite d'un pays en construction. Mais il faut noter que :

> leur côté, les partis politiques qui accèdent au pouvoir ne peuvent ignorer cette fraction de la population, formée, active, qui constitue à la fois une précieuse promotion de leurs idées et un défi politique. Ils tentent de se l'annexer mais la conjonction historique d'un projet politique commun aux associations et aux pouvoirs publics se révèle à terme mortelle pour les associations. » (Mignon, 1989 :114).

D´un point de vue pratique comme philosophique (philosophie politique), l'association peut-elle être politiquement ou idéologiquement « neutre »? Il reste qu'elle constitue un terrain d'action politique directe ou indirecte dont l'enjeu réside dans la conquête ou la conservation du pouvoir d'Etat.

Depuis la période coloniale, « les activités les plus diverses de la Fédération des Etudiants d'Afrique Noire en France tendent toutes vers l'action politique, vers la démystification du régime colonial, vers l'information de l'opinion publique » (Diané, 1990 : 96).

Progressivement, avec le développement de l'enseignement supérieur, s'affirme la compétence acquise par le diplôme. Mais cette compétence acquise dans l'enseignement supérieur (école d'administration, université, etc.), qui confère une compétence administrative, ne suffit pas pour être recruté comme personnel politique. La compétition politique oblige à rechercher la popularité, et celle-ci se jauge, entre autres, par les suffrages. Cela contribue à notre sens, à faire bifurquer (le sens de) la carrière politique.

L'histoire de la Fédération des Etudiants d'Afrique Noire en France (FEANF), à ce sujet, est particulièrement éclairante. Certes, il faudrait savoir avec précisions ce que sont devenus les anciens militants de la FEANF… Mais les quelques indications (Diané, 1990) permettent d'y lire une sorte de matrice de la sélection de professionnels du champ politique appréhendé comme ensemble de rapports de concurrence ou d'alliances concurrentiels entre des agents spécialisés dans la lutte pour la conquête et l'exercice du pouvoir (Bourdieu, 2000).

Le Mouvement des Elèves et Etudiants de Côte d'Ivoire (MEECI) a pu représenter en son temps une réserve pour les professionnels de la politique au plus haut niveau. Il a en effet fourni des ministres et permis de rajeunir la classe dirigeante. Le recrutement de responsables au plus haut niveau de l'Etat parmi dans les anciens membres du MEECI raffermit son statut de

[9] Il s'agit du Syndicat agricole africain (SAA), de l'Union des Originaires des six Cercles de l'Ouest (UOCOCI), du Groupe d'Études communistes (GEC), et du Comité d'études franco-africaines (CEFA).

vivier, et partant rend envisageable que les groupes concurrents le soient également. En effet, le contexte de multipartisme ne permet plus véritablement la mise sous tutelle des organisations syndicales et des mouvements étudiants comme cela a pu l'être au début des années soixante et du parti unique (Gbagbo, 1983 : 52-58 ; Mignon, 1989 : 121).

Récemment, dans la même veine quoique sur le mode tragique, les ex leaders de la FESCI se retrouvent aux premières loges de la lutte politique, à telle enseigne que l'on peut s'interroger sur le caractère d'entreprenariat des mouvements patriotiques et sur la nécessaire compensation (la dette) politique qu'elle présage.

L'apparition des mouvements patriotiques civils en réaction et par opposition à la rébellion (elle aussi patriotique), apporte toutefois un bémol à cette affirmation et propose une autre voie d'entrée en politique.

Plus récemment encore, la Fédération des Estudiantine et Scolaire de Côte d'Ivoire (FESCI) par exemple s'est retrouvée dans pratiquement tous camps (voire toutes les factions) de la guerre. Assurément, l'histoire est encore trop récente pour poser un diagnostic indiscutable, mais ici se pose nettement le problème des limites du champ politique. Deux modes de sélection des professionnels de la politique s'articulent donc : l'un par les diplôme, l'autre par l'activisme). Ce procédé préfigurerait le renouvellement actuel des élites politiques[10].

Ce militantisme syndical ou associatif serait-il aujourd'hui une sorte d'entreprenariat politique ? Les leaders des mouvements patriotiques sont-ils des acteurs du champ politique ou des acteurs de la société civile ? Cette irruption dans le champ politique est-elle provisoire ou augure-t-elle au contraire d'un séjour d'un itinéraire plus durable et donc d'une carrière politique véritable ?

De nombreuses associations semblent être des formes d'entreprenariat politiques dont il importe de savoir qui sont les réels patrons. En effet, beaucoup d'ONG, ne le seraient que de nom et/ou seraient « créées par des hommes politiques nationaux ou locaux en vue d'accaparer les ressources extérieures transitant désormais par ces voies » (Hibou & Banégas, 2000 : 40). Elles seraient en outre des points de chute pour d'anciens Patrons des entreprises ou des hommes politiques qui ne sont plus aux affaires. Ces remarques concernant les ONG, valables pour les associations, font de ces structures des « en attendant » politiques, des anti-chambres du pouvoir.

Ici, la distinction entre société civile « par le bas » et « par le haut » nous semble être d'une portée heuristique certaine. La société civile « par le bas » serait essentiellement des travailleurs du milieu urbain et des étudiants (Akindès, 1996 : 35-37), d'où importance des syndicats. A mon sens, il faut y ajouter le secteur informel dont la « revanche » est remarquable (Akindès, 1996 : 38), mais qui, à notre sens, ne se résume pas seulement aux activités économiques. Il englobe l'association *de jure* comme *de facto*. Les développements ultérieurs versent les agoras, parlements, grins au compte de cet informel… La société civile « par le haut » consiste essentiellement dans le patronat et les élites (managers, leaders) des associations et mouvements ; elle figure « les clients politiques de l'Etat » (Akindès, 1996 : 31). Les leaders de la société civile contribuent à fabriquer les représentations que les citoyens ont de leurs propres conditions d'existence et de leur avenir collectif, « formulent attentes et exigences, expriment l'insatisfaction ou la confiance des gouvernés dans leurs institutions » (Braud, 2000 : 72).

Il appert que la société civile, telle qu'elle est conçue dans l'habitus politique ivoirien, s'avère être un vivier du recrutement des élites politiques. Le cas des ministres siégeant dans des gouvernements « au titre de la société civile » est remarquable. Dans la presse, des citoyens ordinaires, convaincus de l'impartialité des technocrates, ont même proposé que l'actuel gouvernement de réconciliation soit remplacé par un autre gouvernement composé de personnes de la société civile.

Certes, il faut rappeler que les partis politiques ont une responsabilité déterminante dans la sélection du personnel politique et qu'une lutte interne s'y joue pour cela (Schumpeter, 1965 : 375-376). A l'avenir, l'Ecole Nationale d'Administration, et les formations supérieures joueront un rôle plus accru. Mais il reste que la société civile tend à être présentée comme une alternative au recrutement dans les partis politiques et comme une piste pour la bonne gouvernance. Au début des années 1990, le terme « technocrates » désignait ces fameux individus issus de la société civile (du moins d'institutions internationales) et devenus ministre en dehors de toute appartenance ou coloration politique. (Période de Bédié ?). La période de transition militaro civile, outre le fait qu'elle a accouché de la constitution de la seconde république, a aussi assuré la continuation de ministre dits « issus de la société civile » (Nous pouvons évoquer par exemple le Ministre Constance Yayi et le Premier ministre Seydou Diarra présentés comme issus de la société civile…). Cette impulsion sera poursuivie par la suite dans le gouvernement « de large ouverture » du Président Laurent Gbagbo (Geneviève Bro Grégbé avant l'attaque du 19 septembre 2002). N'est-ce pas sur ce registre que joue le Premier ministre Charles Konan Banny en parlant de « mission » ?

A côté des partis politiques, la société civile apparaît donc comme un lieu de sélection du personnel politique national. Soit qu'il s'agisse de nominations directes à des postes de décisions (ministres, secrétaires d'Etats, conseillers et autre entourage des hommes politiques, etc.), soit qu'il s'agisse sinon d'une antichambre du pouvoir politique, à tout le moins d'une formation

[10] A l'ère du parti unique et pendant la gouvernance du PDCI, les leaders du Mouvement des Elèves et Etudiants de Côte d'Ivoire (MEECI) bénéficiaient de subsides d'aides et de prébendes diverses (bourses d'études sur place ou à l'étranger pour poursuivre leurs études). Actuellement, les anciens leaders de la FESCI peuvent obtenir des avantages (inscriptions à l'ENA, bourses d'études sur place ou à l'étranger (e. g. Martial Ahipeaud, Guillaume Soro, Charles Blé Goudé, Serge Kuyo…). Plus récemment, les membres des agoras et parlements peuvent compter sur des avantages de ce genre pour peu que leur dossier présente un minimum de recevabilité e. g. le président de la fédération des agoras et parlements (i. e. Idriss Ouattara) dont l'inscription à l'ENA est un sujet de polémique parmi les étudiants de cette école et ceux des universités.

pratique (députés, maires, présidents des conseils généraux, etc.). Ainsi, être leader d'une ONG, d'un syndicat, d'une association, voire d'une agora, outre le fait d'être élite, est déjà en soi un capital symbolique, est perçu comme une préparation au travail de politicien. Il s'agit là à notre avis d'une professionnalisation spécifique et originale du personnel politique.

3. Un lieu de mobilisation de l'opinion

Opinion s'entend ici *lato sensu* et inclut donc les différentes formes de l'opinion publique (manifestations de rue, suffrages divers, voire sondages[11]). L'association, pilier de la démocratie (Tocqueville, 1830 ; Chevrier, 1999 ; Chanial, 2001), « est également une condition d'existence de la société civile qui ne se met véritablement en marche que par sa mobilisation effective » (Konaté, 1998 : 19).

Le multipartisme arrive avec une ivresse de libertés. Mais cette ivresse, au cœur des divisions de la société civile, fragilise en même temps la société civile. L'élargissement de l'espace public est pris en charge par une pluralité d'associations (Chanial, 2001 : 197) devant contrôler les écarts de l'État et contribuer à assurer la bonne gouvernance. Mais en même temps, les risques de cacophonie sont grands… « La société civile anime l'opinion dont la parole, la rumeur, en manifestant son goût pour les spéculations » (Konaté, 1998 : 19). L'engouement des citoyens à l'égard de la politique s'expliquerait par le sentiment qu'ils ont une certaine préhension sur le cours des événements, au moins depuis la fronde populaire de 1989-90 et, un peu plus tard, avec « le boycott actif » de 1992 (N'da, 1999). À l'avènement du multipartisme, les groupes sociaux que sont les « femmes » et les « jeunes » prennent davantage conscience de leur importance au plan politique. Ces associations féminines et de jeunesse sont à la base de changements dans la société ivoirienne notamment dans la prise de parole jusque là monopolisée par les hommes « adultes »; les hommes politiques prennent davantage conscience du rôle joué par le les « femmes » et les « jeunes ». En ce qui concerne les femmes, plus récemment, en 2003, la Coalition des Femmes Leaders de Côte d'Ivoire (CFELCI) par exemple entend pousser les femmes plus en avant dans le leadership politique en vue des prochaines échéances électorales.

Le coup de force de décembre 1999 n'ayant pas détruit l'État ivoirien, ce qu'il en est resté a mis en place la Commission Consultative Constitutionnelle et Électorale de l'an 2000 qui devait en fait s'attaquer à des problèmes profonds liés à la modernité et les résoudre[12]. Cette constituante a associé les composantes de la société civile à l'élaboration de la loi fondamentale qui donna naissance à la seconde république. Elle a du même coup marqué l'affirmation de la société civile dans le jeu politique. Elle prétendait débarrasser la République des risques liés aux substrats du parti unique dans un contexte multipartite largement synonyme de démocratie et signifiant implicitement l'affirmation du primat de la société sur l'État. L'État a ainsi été un acteur (indirect?) de la résilience (Dufresne, 2002) de la société civile. Le coup d'État de décembre 1999 et son cortège d'événements donnent, dès l'année 2000, le départ des grandes mobilisations de la société civile qui seront particulièrement fortes en 2002, 2003 et 2004.

Acculturés dans l'idéologie occidentale du modèle de la démocratie libérale (Ake, 1996), ces « jeunes gens » des forums populaires sentent qu'ils peuvent faire changer le cours des choses, que leurs opinions et leurs voix comptent. Par ailleurs, le travail des partis politiques d'opposition, et des médias nationaux et internationaux, ont largement contribué à éveiller les consciences. Les acteurs des forums populaires prennent leurs responsabilités et non pas seulement selon les échéances programmées des calendriers électoraux. Au contraire, cette prise de responsabilité se fait au quotidien. Les individus qui fréquentent ces agoras et parlements, etc. ont le sentiment de prendre part aux affaires publiques et, la déconstruction de leurs identités par la presse (le fait qu'ils soient disqualifiés) provoque en eux un sentiment de frustration. Dès l'an 2000, en effet, les « forums » tentent de construire une identité de démocrates (en tout cas de). Un des enjeux pour ces jeunes – ces « Démosthène » – est de ne plus être ou de ne plus paraître fauteurs de troubles aux yeux du public (Bahi, 2001 ; 2003 ; 2004). Les « réussites » qu'ils enregistrent leur procurent un sentiment de bonheur et confirment en eux le sentiment de compter. En milieu rural, où les valeurs traditionnelles sont déjà effritées, les difficultés économiques actuelles dessinent de nouveaux rapports d'autorité et de pouvoir entre vieux et jeunes, à l'avantage de ces derniers (Sémiti, 2001 : 99).

La société civile possède la capacité d'influencer les attitudes et les opinions politiques, détient le « pouvoir » de mobiliser les suffrages, de mobiliser l'opinion publique (dont le vote est une des manifestations concrètes)… Les partis politiques veulent mobiliser les acteurs sociaux pour conquérir le pouvoir d'état. L'action politique se situe à deux niveaux : « concret » et symbolique. Ainsi, la société civile est à la fois un lieu d'action et un enjeu politiques : les associations et organisations qui la

---

[11] Le dernier trimestre de l'année 2006 marque le début (officiel selon nous) de l'entrée des sondages dans la vie politique ivoirienne par le truchement de la presse écrite locale. Ces sondages auraient été commandités l'un par l'ONUCI, l'autre par la Primature, selon le quotidien abidjanais Le Courrier d'Abidjan (numéro 863 du 13 novembre, 865 du 16 novembre et 886 du 11 décembre des. Ces informations n'ont pas encore été démenties par les dits commanditaires). Ces résultats de sondages d'opinion portent sur la popularité des leaders politiques et/ou de vedettes du show business et du football. Ils pronostiquent également la victoire à d'éventuelles élections…

[12] Caricaturée comme devant « régler le problème Alassane Ouattara », son action a été installée dans la polémique. Rappelons qu'au delà de l'aspect symbolique de la nationalité de l'individu, la nouvelle Constitution devait régler des questions profondes liées à la modernité politique et auxquelles la Côte d'Ivoire est confrontée : alternance du pouvoir, éligibilité et citoyenneté, litiges fonciers. Ce faisant, en sur-politisant l'ethnicité, en actionnant les principes d'autochtonie, de régionalisme et de religion, les politiciens ont touché du même coup à la question identitaire, lieu possible de toutes les hérésies particularistes, « micro-nationalistes ».

composent ont une capacité de mobilisation; elles construisent (ou fortifient) aussi un capital symbolique pour les leaders des associations (enjeu important de toute entreprise politique). L'enjeu est la conversion de la mobilisation des physiques en mobilisation des votes, et par extension l'adhésion de l'opinion publique. Cette mobilisation suppose donc rapprochements, alliances, pactes, coalitions ; elle suppose aussi démobilisation et par là même mésententes, ruptures, séparations, scissions. Compositions, décompositions, recompositions caractérisent la dynamique de la société civile, et c'est cela que l'action politique veut investir, notamment par l'exhortation, l'enrôlement, le rassemblement…

L'effervescence des associations, la constitution de réseaux et de « fédérations », forment un creuset où se développent, s'entretiennent et se diffusent des idées notamment celles de justice, d'égalité et d'indépendance comme en atteste le soutien de la LOCI, de l'UOCOCI, etc. au RDA (Koné, 2003). La mobilisation d'une opinion non pas seulement par l'individu mais par l'association lui donne plus de force : « Le droit de s'associer se confond presque avec la liberté d'écrire ; déjà cependant l'association possède plus de puissance que la presse. Quand une opinion est représentée par une association, elle est obligée de prendre une forme plus nette et plus précise. Elle compte ses partisan et les compromet dans sa cause » (Tocqueville, 1830 : 275). « Des populations bien organisées et bien encadrées par leurs associations, partis ou syndicats auront ainsi une plus grande propension à agir collectivement pour atteindre les objectifs qu'elles s'assignent ou qui leur sont proposés comme souhaitables » (Braud, 2000 : 68). Les structures de la société civile forment un cadre de médiation entre les administrés et l'État. Tout en permettant à celui-ci de mieux cerner les aspirations des citoyens et lui évitant l'écueil bureaucratique, ces structures sont les porte-parole de leurs adhérents, militants et sympathisants (Nkiranuye, 2006 :20).

En Côte d'Ivoire, depuis le retour au multipartisme, l'engagement des jeunes dans la vie politique à travers diverses associations est de plus en plus net. Au début, ces associations, variées selon le sexe, l'âge, la religion, la catégorie sociale, etc. n'affichaient pas de coloration partisane mais brandissaient plutôt la défense d'intérêts sociaux. Le parrainage des chefs d'entreprises et des hommes politiques pour les activités des structures de la société civile constitue un moyen pour ces structures de gagner en crédibilité et une stratégie de mobilisation de fonds. Mais il peut également être « une stratégie de clientélisation » (Nkiranuye, 2005 : 20) pour les hommes politiques qui comptent en faire une force de mobilisation.

Depuis l'année 2000, les manifestations de rues vont enregistrer la participation des forums populaires qui y participent au titre de la société civile. Cette connivence se concrétise par la création récente de la Fédération des agoras et parlements de Côte d'Ivoire. Par ailleurs, créer l'événement (par des marches, sit-in, interventions dans les débats publics et dans les médias) est antérieur aux événements graves que connaissent la Côte d'Ivoire et fait partie de leurs modes de conduites et vont marquer et légitimer leur existence dans l'espace public. La prise de parole traduit la volonté de vouloir se faire entendre des gouvernants (Bahi, 2001 ; 2003 ; 2004a ; 2004b ; 2006a ; 2006b) pour les influencer. Outre le vote, nous évoquons ici cette prise de parole à la fois au plan symbolique (vote, manifestation sur la voix publique, propagande, démarchage d'hommes politiques, d'élu, etc.) et au plan réel : ces agoras parlent tout le temps et on y parle beaucoup (Bahi, 2003 ; 2004a)… Il reste que ces associations de fait (informelles), par les voix de leurs porte-parole et représentants officiels, par la violence de la prise de parole publique, deviennent des « voix autorisées » de la société civile. Elles deviennent ainsi des protagonistes du gouvernement, d'ONG, du moins des interlocuteurs à prendre en compte pour la (bonne) gouvernance. Elles constituent des voix alternatives de la société civile, du matériau politique brut, « politisable » (convertible en problème politique). À ce titre, ils peuvent donc donner leur avis sur l'intérêt général de la société en usant des médias par divers moyens par la voix de leurs représentants. D'autres membres (associations) et corps constitués de la société civile, se portent caution si ce n'est garant de ces forums en les cooptant, en les alignant sur le même niveau qu'eux mêmes.

Le contexte dans lequel naissent les forums populaires est celui de la modernité et de ses divers modes d'expression. En outre, la société ivoirienne est tourmentée par les problèmes de démocratisation, des questions politiques liées à la modernité. Dans cette agitation, l'instantanéité grandissante de la communication, due au développement des médias de masse et plus généralement des nouvelles technologies, joue un rôle important[13]. Le pluralisme social et surtout politique complexifie davantage la réalité de rapports sociaux fondamentaux rendus perceptibles par le contexte nouveau. Au demeurant, le travail des forums introduit (alimente, accentue) le conflit à l'intérieur même de la société civile empêchant, jusqu'à la veille du « sursaut patriotique » de 2002, d'unir ses modes d'action populaires hétéroclites et ponctuels en un mouvement social apte à devenir le vecteur principal de la transformation de son rapport à l'État. Il faut se demander enfin si la période de sursaut national, qui connaît des mobilisations sans précédent (de mémoire d'homme) à Abidjan et certaines villes de l'intérieur du pays, ne constitue pas (somme toute) un ensemble d'actions ponctuelles ou si au contraire elles s'inscrivent dans un processus durable et irréversible.

C'est en tant qu'associations de fait, parties prenantes du mouvement associatif, que ces forums populaires sont donc à verser au compte de la « société civile ». Les « forums » présentent des caractéristiques particulières : tout se passe comme si, c'est un « mouvement idéologique » qui les verse au compte des associations de la « société civile ». C'est par une référence

[13] Un exemple typique est celui de la nationalité d'Alassane Ouattara, leader du Rassemblement des Républicains (RDR), symbole de la controverse sur l'éligibilité et parangon d'un débat plus profond sur la citoyenneté et dont les effets collatéraux touchent entre autres à la question du foncier…

implicite à la définition normative de la société civile que les acteurs politiques incluent les « forums » dans la société civile. La catastrophe de guerre dans laquelle se trouve la Côte d'Ivoire constitue un choc multidimensionnel. Ce traumatisme, cette agression subie par le corps social, entraîne un sursaut national qui inverse les forums dans un nationalisme dont les prémices s'y trouvaient déjà en germe mais qui étaient contingents de la situation politique globale, polluée par la problématique de la citoyenneté qui a rapidement bifurqué vers celle de la nationalité. Avec la guerre, et le sursaut patriotique qui s'en est suivi, ces forums populaires, « espaces d'engagement civique » (Chanial, 2001 : 202), deviennent des espaces d'engagement politique. C'est dans le jeu de la communication (politique), que les acteurs politiques construisent leurs identités (politiques) et décident de leurs positionnements respectifs. C'est dans ce jeu que les « forums populaires » (agoras, Sorbonne, parlements, Sénat, Congrès, etc.), et autres « *grins* », entrent dans la société civile. Le travail politique de ce phénomène typique du faire associatif en Côte d'Ivoire peut être appréhendé par leurs statuts (réels et imaginés), et les buts déclarés d'une part, et par la politisation de leurs membres d'autre part.

> « L'engagement de ces associations qui prennent des positions clairement politiques pose le problème de la limite entre la société civile et la société politique. Elle est symptomatique du fait que, de plus en plus, chaque parti politique fabrique sa 'société civile' » (Konaté, 2003 : 65).

Si l'on peut estimer que ces structures de la société civile sont dégagées de l'emprise du marché, en revanche, leur indépendance vis-à-vis de l'Etat est controversée. Le conflit actuel contrarie le processus de maturation de la société civile, l'oblige sous la gouverne de structures telles que (par exemple) l'Alliance des jeunes patriotes, à s'exprimer par la violence et, fatalement, à prendre position. Cela exacerbe le doute quant à leur autonomie vis-à-vis du pouvoir. A dire vrai, les limites entre sociétés civile et politique ne sont pas aussi tranchées qu'il n'y paraît. Cela dit, les parrainages supposés ou effectifs des personnalités politiques jettent le doute sur l'indépendance de ces associations, non vis-à-vis du pouvoir ou des partis politiques mais plutôt vis-à-vis d'entrepreneurs politiques[14]. Les forums populaires sont légitimés en tant que partie de la société civile par leurs propres efforts, par les autres membres de la société civile et par les acteurs politiques (politiciens et journalistes). Les conditions d'émergence des espaces de démocratie sont empreintes des rapports « collusifs », des transactions « collusives », et de réseaux de consolidation (N'Da, 1999) de ces espaces de démocratie et dont les forums populaires ont profité. L'action des associations informelles (forums populaires, coordinations diverses, etc.) peut être envisagée comme un de ces « modes populaires d'action politique » (Bayart, 1983) qui, avec les grèves, l'abstentionnisme électoral, les mouvements messianiques, etc., limitent et relativisent le champ étatique et participent de la rétroaction de la société civile sur l'État. Cette rétroaction constitue un signe de l'historicité propre des systèmes politiques africains. Il s'agit d'une avancée démocratique, quoique encore insuffisante pour parler déjà de symbiose de l'État et de la société.

En effet, à la faveur du patriotisme effervescent en cette période de guerre, les « agoras et parlements » sont, du point de vue de la « zone loyaliste » depuis laquelle nous observons le phénomène, des éléments de la « société civile ». Mais ce statut est contesté par une partie des acteurs politiques au sein même de l'espace politique : certains journaux locaux et les médias internationaux y voyaient des « groupuscules nationalistes (voire des milices) proches du Président Gbagbo[15] ». Tout est dit, et l'on ne peut qu'être frappé par le simplisme d'un tel raisonnement, d'un jeu d'images qui ignore la réalité phénoménologique des espaces de discussion.

Le conflit ivoirien, qui s'ancre dans ces dynamiques sociales préexistantes, renforce la position des jeunes dans les rapports entre générations. En confiant leurs armes (réelles et symboliques) aux jeunes, et en authentifiant leur statut de protecteurs de la patrie, les vieux (ou les aînés) ont renforcé le pouvoir symbolique de ces jeunes (Chauveau et Bobo, 2003 : 27). De même, le rôle que tiennent désormais les jeunes leaders des mouvements patriotiques dans le jeu politique indique qu'ils ont acquis « une influence considérable dans la conduite des affaires publiques » dans une classe politique sociologiquement transformée, et qu'il faut prendre la mesure de cette affirmation des jeunes dans l'espace public pour saisir les enjeux de la violence actuelle (Banégas & Marshall-Fratani, 2003 : 7-8).

La situation actuelle de guerre suscite donc des interrogations légitimes : est-ce « l'irruption en politique d'une jeunesse rebelle, formée dans les rangs militants de la FESCI, et [qui] ne veut plus être sous la coupe des aînés? » (Konaté 2003 : 50). Finalement, force est donc de constater l'affirmation des jeunes comme force politique dans les rapports de pouvoir (Chauveau & Bobo, 2003 : 27-28) politique comme en témoigne par exemple « la mobilisation patriotique[16] » de la zone ivoirienne « loyaliste ».

---

[14] Si tant est-il que bon nombre de leaders de ces associations et mouvements ne sont pas eux-mêmes (comme nous sommes enclins à le penser) des entrepreneurs en politique (« Les mouvements patriotiques de Côte d'Ivoire : un nouvel entreprenariat politique? Travail en cours).

[15] Cette idée est récurrente dans la presse locale proche du « G7 » ou du Rassemblement des Houphouëtistes pour la Paix (RHDP), et les médias Internationaux notamment RFI.

[16] Elle comprend entre autres l'Alliance des Jeunes Patriotes qui elle-même regroupe les mouvements suivants : Congrès Panafricain des Jeunes Patriotes (COJEP), Jeunesse du Front Populaire Ivoirien (JFPI), Jeunesse du Parti Démocratique de Côte d'Ivoire (JPDCI), Jeunesse Mobilisée du Parti Ivoirien des Travailleurs (JMPIT), Union des Patriotes pour la Libération Totale de la Côte d'Ivoire (UPLTCI), ex Club Alassane Dramane Ouattara (ex CADO) devenu entre-temps Conscience Républicaine, Alliance de la Jeunesse pour le Sursaut National, Congrès des Patriotes Ivoiriens (CPI), Mouvement pour la Libération Totale de la Côte d'Ivoire (MLPT

Esta nota continua na página seguinte

L'activité politique ne concerne que certains individus et obéit à des flux et reflux entre l'indifférence et la participation, l'apathie et l'action collectives.

La société civile est un lieu politiquement stratégique où se construisent les antagonismes (de frustrations, de dépendance, de concurrence) et les conflits. Elle est susceptible d'accueillir les alliances ; de conduire à des positions de pouvoir ou d'influence. Il faut y noter l'importance des solidarités identitaires :

> « la mobilisation des citoyens, leur degré d'engagement dans la vie publique est en rapport étroit avec l'existence d'identités politiques vigoureuses. […] les partis, syndicats ou associations qui ont la plus grande capacité mobilisatrice sont ceux qui peuvent effectuer un travail efficace de construction identitaire autour de valeurs […] ou encore réactiver un sentiment d'appartenance et d'allégeance (partis nationalistes ou minorités ethnoculturelles) […]. « Les mobilisations politiques sont favorisées par l'identification d'un adversaire. Pouvoir convaincre les membres d'un groupe qu'ils ont un ennemi commun ou qu'ils sont soumis à une commune menace constitue en effet un lien efficace » (Braud, 2000 : 68-69).

Il faut rappeler que les associations, syndicats, groupes d'intérêts, agoras et parlements, etc., à vocation identitaire ou supports d'une cause, ont une double action. D'une part, ils enregistrent les demandes sociales préexistantes et ont acquis une certaine représentativité, catégorielle ou segmentaire, aux indicateurs flottants[17] : aptitude à mobiliser la rue, réputation de l'organisation, popularité de ses leaders. Ici, le travail des médias dans l'opinion publique, notamment le lien sélectif qu'ils effectuent entre « tel problème de société et telle organisation active dans ce secteur » (Braud, 2000 : 52), s'avère d'une grande importance. D'autre part, ils jouent « un rôle actif pour faciliter des prises de consciences, convertir des attentes diffuses en exigences précises, mettre en place des représentations de soi qui contribuent à renforcer le sentiment d'une identité collective » (Braud, 2000 : 50). Les acteurs politiques n'ont pas hésité à utiliser des « barragistes » volontaires c'est-à-dire prôner l'autodéfense pour pallier les insuffisances régaliennes de l'Etat. Encore plus récemment, l'usage des « barragistes » volontaires a servi tout simplement à investir la rue… On peut se demander si nous sommes alors dans le cadre de la mobilisation ou dans celui de l'exercice du pouvoir ?

Pour les associations, syndicats, agoras et parlements, etc. dévoués à une cause, celle de « la défense de la patrie » par exemple, la première satisfaction serait d'ordre moral. Mais d'autres satisfactions plus concrètes ne sont pas à exclure. Ces satisfactions peuvent être d'ordre matériel (argent, avantages, niveau de vie changement de statut social, etc.) et/ou d'ordre statutaire (comme par exemple le début d'une carrière politique). En fait, les contradictions au sein même de ces groupes et entre ces groupes les obligent à adopter un langage proche de celui des partis politiques (Braud, 2000 : 51). En effet, les crispations politiques ont ajouté la dimension « défense d'une cause » (e. g. défense de la patrie en danger) à la vocation identitaire. En outre, la situation de guerre vient crisper les positions et convertir des lieux potentiellement contestataires en lieux d'ancrage des idéologies politiques, en espaces d'allégeances au partis en conflits et en instances de diffusion de propagande d'adversaires politiques (Théroux-Bénoni & Bahi, 2006). Cela explique la vigueur du langage lors de la prise de parole publique et l'adoption de procédés énergiques. Cela explique aussi qu'elles soient considérées comme des ex-croissances de partis politiques. Mais ces structures restent fondamentalement des entités incontrôlables susceptibles de se retourner contre ceux des entrepreneurs politiques qui tentent de les instrumentaliser.

Conclusion

Depuis la réinstauration du multipartisme en 1990 et, en particulier, depuis le coup d'État de 1999, les acteurs de la société civile semblent davantage conscients d'eux-mêmes. Mais ils ne semblent pas toujours conscients des contours de leur sphère, des limites de leurs actions et conséquemment des limites de l'action de la société civile.

L'Etat postcolonial ivoirien sort très affaibli des réformes imposées par les PAS, et les exigences des institutions financières internationales. Dans le processus de démocratisation en cours, l'État ne peut plus assumer un rôle d'État providence et n'arrive pas à jouer un rôle d'État subsidiaire. Or, il ne saurait avoir de société civile sans démocratie (Marie, 2003) et il ne saurait non plus y avoir de société civile forte sans État fort (Haubert, 2000). Cette situation singulière fait donc apparaître le statut biscornu de la société civile dans le triptyque qu'elle compose avec l'Etat et le marché. La société civile en Côte d'Ivoire paraît encore très fragile face à la vivacité du politique.

CI), Mouvement Populaire Ivoirien (MPI); Union Nationale de la Jeunesse de Côte d'Ivoire (UNAJECI); Mouvement pour la Rapatriement d'Alassane Ouattara (MIRAO); Mouvement J'aime Gbagbo; La « Sorbonne » du Plateau, le « Parlement » de Yopougon, auxquels s'adjoindront les autres forums populaires (le Capitole de Yopougon, Le Sénat d'Abobo, la Tribune Populaire Ivoirienne, le Parlement de Dabou, etc.). Cette mobilisation touche aussi la diaspora ivoirienne : Coordination des Ivoiriens du Royaume-Uni, de France, etc. cette mobilisation enregistre la participation de personnalités telles le chanteur Serge Kassi, le footballeur international Joël Tiéhi, la présentatrice d'émission de télévision Hanny Tchelley etc. Cette mobilisation connaît aussi la participation active d'autres associations : Mouvement des Femmes Patriotes de Côte d'Ivoire composé du Réseau Ivoirien des ONG Féminines (RIOF) et du Mouvement Ivoirien des Femmes Démocrates (MIFED). Elle est appuyée par des syndicats de création plus ancienne tels qu'entre autres : Syndicat National de la Recherche et de l'Enseignement supérieur (SYNARES), Fédération Estudiantine de Côte d'Ivoire (FESCI), ou encore par l'Association Nationale des Rois et Chefs Traditionnels de Côte d'Ivoire (ANRCTCI), etc.

[17] Cette représentativité est plus fluide que celle des partis politiques. La représentativité des partis politiques est universaliste, c'est-à-dire ouverte aux citoyens, et s'atteste principalement par les résultats électoraux.

Les divers mouvements associatifs (les divers constituants de la société civile) n'ont pas encore atteint leur maturité. Ils sont encore soupçonnés d'être politiquement militantes (engagées dans des partis politiques). Ce caractère remonte à la période coloniale où les organisations syndicales, journaux servaient à défendre es intérêts politiquement marqués (on retrouve cette configuration dans la crise estudiantine par exemple). Dans ces conditions il est difficile d'affirmer que la « société civile » se tient à égale distance du politique et de l'économique (Habermas, 1978 ; 1997) puisqu'elle reproduit les contradictions profondes exacerbées par la lutte pour le contrôle du pouvoir d'État.

En temps « normal », en dehors des consultations électorales, la société civile entretient des rapports conflictuels de communication avec l'État au sein de la sphère publique politique. La situation de guerre exacerbe les tensions internes de la société civile : d'une part elle est le théâtre des contradictions fondamentales de la guerre ; d'autre part elle est celle par laquelle les acteurs politiques de la communauté internationale escomptent un règlement de la crise ou du conflit.

En réalité, avec la période d'instabilité et notamment la guerre on assiste à la résilience de la société civile. Les acteurs de la société civile et ceux du champ politique (Bourdieu, 2000) s'aiguillonnent mutuellement. N'y aurait-il pas plutôt interpénétration de ces deux entités ? L'efflorescence des syndicats, associations, groupes d'intérêts, mouvements, coordinations, agoras, parlements, grins, et autres associations informelles nous semblent être de la nature même de la société civile. À notre sens, cela constitue un indicateur parmi d'autres de la résilience de la société civile. La recomposition de la « société civile », ou sa nouvelle configuration est un facteur favorisant auquel il faut ajouter la montée du patriotisme. En tant que lieux de sociabilité, ils en reflètent tout au moins la diversité et la vivacité et participent de sa résilience, rappelant si besoin était que cette notion reste difficile à définir.

L'exercice du droit de vote n'épuise pas à lui seul la participation politique du citoyen. Les associations peuvent « mieux aider l'État à accomplir sa mission et peuvent contribuer efficacement au système de représentation des citoyens » (Nkiranuye, 2006 :20). Le renforcement de la société civile commence par la création des diverses associations par les citoyens eux-mêmes et dès lors, les colorations politiques, les tendances et les proximités sont inévitables. En définitive, la société civile ivoirienne nous semble tendue entre arbitrage et participation. Elle apparaît bien comme un lieu d'expression du politique et un lieu d'action politique. La question est de comprendre pourquoi, selon quelle idéologie, elle est censée être présentée comme autre chose que ce qu'elle est?

Face à l'élargissement du cadre de l'intelligibilité du rapport entre société civile et action politique il semble que le phénomène soit une réalité empirique… Au plan théorique, peut-on véritablement parler de la société civile comme d'une sphère intermédiaire (Haubert, 2000) ? N'y a-t-il pas plutôt interpénétration entre l'Etat et la société civile ? D'où vient alors cette idée ancrée de l'apolitisme de la société civile? Pourquoi ce sens commun de la société civile est-il durable? Il s'agit bien d'une croyance devenue ordinaire déterminée par la domination même de l'idéologie de la démocratie libérale (Ake, 1996). Pour autant, la société civile, lieu de contradictions propices aux conflits de toutes sortes (Maugenest, 2005) doit maintenir sa civilité et se renforcer. Un tel affermissement commence par la création des diverses associations par les citoyens eux-mêmes et dès lors, les colorations politiques, les tendances et les proximités sont inévitables. L'examen des moments d'historicité met en évidence le lien presque inévitable, nécessaire, comme une sorte de causalité fatale, entre lutte syndicale et lutte politique de sorte que la première précède la seconde et par la suite en devienne la matrice. Celle-ci s'applique même aux autres mouvements associatifs. C'est ce qui fait le caractère hégémonique de l'action politique (Gramsci, 1983) tout particulièrement à l'ère du multipartisme qui, en Côte d'Ivoire, apparaît encore essentiellement comme celle de l'apprentissage de la démocratie.

Références

- Achie (R), Koffi (L) & Koné (M), 1987. *Les structures ethniques en milieu urbain : le cas des We (Guéré – Wobé)*, Mémoire de licence, Georges Niangoran-Bouah (dir.), Abidjan, Institut d'Ethnosociologie, Université nationale de Côte d'Ivoire
- Aggrey (A), 2002. *Le régime des associations*, Coll. Codes et Loi usuelles de Côte d'Ivoire, Abidjan, Juris-Éditions, 19 pages.
- Ake (C), 2000. *The feasability of democracy in Africa*, Dakar, CODESRIA, 206 pages.
- Akindès (F), 1996. *Les mirages de la démocratie en Afrique subsaharienne francophone*, Paris, Karthala – CODESRIA, 246 pages
- Anderson (B), 2002. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 215 pages.
- Bahi (A), 2006. Permanence et bifurcations du 'sentiment nationaliste' ivoirien. In André Mbata Mungu (éd.), *Nationalisme, panafricanisme et reconstruction africaine*, pp 83-105, Dakar, CODESRIA,
- Bahi (A), 2004a. Les lanternes de la Cité. Éthique professionnelle de la presse plurielle en Côte d'Ivoire. In Patrick J. Brunet et Martin-David Blais (éds), *Valeurs et éthique dans les médias. Approches internationales*, pp. 231-273, Sainte-Foy, Les presses de l'Université Laval
- Bahi (A), 2004b. Approche sémio-contextuelle des communications dans les forums populaires d'Abidjan. *Kasa Bya Kasa Revue ivoirienne d'Anthropologie et de sociologie*, n°5, pp 52-72

- Bahi (A), 2003. La « Sorbonne » d'Abidjan : rêve de démocratie ou naissance d'un espace public? *Revue Africaine de Sociologie*, vol. 7 (1), pp 1-17
- Bahi (A), 2001. L'effet « titrologue » : une étude exploratoire dans les espaces de discussion de rues d'Abidjan. *En Quête, n°8*, pp 129-167
- Balandier (G), 1957. *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 402 pages.
- Balandier (G), 1952. Approche sociologique des Brazzavilles noires, Africa, Vol. XXII, 1, pp 23-34
- Banégas (R), Marshall-Fratani (R). 2003. Côte d'Ivoire, un conflit régional? *Politique Africaine n°89*, pp. 7-8
- Bayart (J-F), 1983. La revanche des sociétés africaines. *Politique Africaine n°11*, pp 95-127
- Berger (P) & Luckmann (T), 2002. *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 288 pages.
- Berthe (A), Beda (M B), Baradji (D) & Kaba (B), 1987. *Les structures ethniques en milieu urbain : le cas des Malinké*, Mémoire de licence, Touré Moriba (dir.), Abidjan, Institut d'Ethnosociologie, Université nationale de Côte d'Ivoire
- Bitty-Kouyaté (C), 2005. Le mouvement associatif féminin en Côte d'Ivoire. *Débats n°21*, pp 9-14
- Bourdieu (P), 2000. *Propos sur le champ politique*, Lyon, PUL, 111 pages.
- Braud (P), 2000. *La science politique*, Paris, PUF, 128 pages
- Chanial (P), 2001. *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, Paris, La Découverte / MAUSS, 383 pages
- Chauveau (J-P) & Bobo (K S), 2003. La situation villageoise dans l'arène villageoise. Un exemple dans le centre-ouest ivoirien. *Politique Africaine n°89*, pp. 12-33
- Chevrier (M), 1999. La société civile, l'État subsidiaire et la responsabilité civique au Québec. *Conférence prononcée au colloque du Ralliement québécois*, Hôtel Québec, Ste Foy, Québec, 30 octobre, http://www.agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/societe_civile--
- Conklin (A), 1997. Democracy rediscovered. Civilization through association in French West Africa (1914-1930). *Cahiers d'Etudes Africaines,* 145, XXXVII (1), pp 59-84
- Diané (C), 1990. *La FEANF et les grandes heures du mouvement syndical noir,* Dakar, Éditions Chaka, Coll. Afrique contemporaine, 190 pages.
- Dozon (J-P), 1995. *La cause des prophètes*, Paris, PUF, 300 pages
- Dufresne, J., 2002, « La résilience sociale » http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/ Resilience--
- Fauré (Y-A) & Médard (J-F), 1982. *État et bourgeoisie en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 273 pages
- Gadou (D), 2001. Effervescence religieuse en Afrique noire : approche historique et anthropologique, *Kasa Bya Kasa Revue ivoirienne d'Anthropologie et de sociologie*, n°2, pp 9-38
- Gbagbo (L), 1983. *Côte d'Ivoire : pour une alternative démocratique*, Paris, L'Harmattan, 179 pages
- Gbagbo (L), 1982. *La Côte d'Ivoire économie et société à la veille de l'indépendance (1946-1960),* Paris, L'Harmattan, 212 pages
- Gramsci (A), 1983. *Textes*, Paris, Éditions Sociales, 388 pages
- Habermas (J), 1997. *Droit et démocratie. Entre faits et normes,* Paris, Gallimard, 554 pages.
- Habermas (J), 1978. *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot (éd. 1998), 324 pages.
- Haubert (M), 2000. *Les sociétés civiles face au marché*, Paris, Karthala
- Hibou (B) & Banégas (R), 2000. Société civile et espace public en Afrique. In *Bulletin du CODESRIA 1*, pp 40-45
- Konaté (Y), 2003. Les enfants de la balle. De la Fesci aux mouvements de patriotes. In *Politique Africaine n°89*, pp 49-70
- Konaté (Y), 1998. Exposé introductif. Société civile et énergie sociale. *Quest Revue Africaine Internationale de Philosophie*, volume XII, n°1, Actes du colloque International Interdisciplinaire *État et société civile en Afrique*, Abidjan, 13-18 juillet
- Koné (A), 2003. *Houphouët-Boigny et la crise ivoirienne*, Paris, Karthala, 230 pages
- Loucou (J-N), 1977. Aux origines du Parti Démocratique de Côte d'Ivoire. *Annales de l'Université d'Abidjan, Série I, Tome V, Histoire*, pp81-105
- Marie (A), 2003. Pas de société civile sans démocratie. Dialectiques ivoiriennes entre identités communautaires et identifications sociologiques. In François Leimdorfer et Alain Marie (éds), *L'Afrique des citadins. Sociétés civiles en chantier (Abidjan, Dakar)*, pp 33-105, Paris, Karthala
- Maugenest (D), 2005. *Gouverner la violence. Société civile et société politique*, Abidjan, Les Éditions du CERAP, 81 pages
- Mignon (J-M), 1989. Les mouvements de jeunesse dans l'Afrique de l'Ouest francophone, de 1958 aux années 1970-1975. In Hélène d'Almeida-Topor et Odile Goerg (éds), *Le mouvement associatif des jeunes en Afrique noire francophone au XXème siècle*, pp 107-128, Paris, L'Harmattan
- N'da (P), 1999. *Le drame démocratique africain sur scène en Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 288 pages
- Nkiranuye (J E), 2006. La vie associative : entre aspirations personnelles et réalisations collectives. *Débats n°33*, mars, pp 17-22
- Nkiranuye (J E), 2005. Renforcer l'engagement des jeunes dans la vie associative. *Débats n°22*, février, pp 15-20
- Schumpeter (J A), 1965. *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 451 pages

- Sylla (L), 2006. *Existe-t-il un modèle universel de démocratie ?,* Abidjan, Les Éditions du CERAP, 106 pages
- Tocqueville (A de), 1830. *De la démocratie en Amérique I*, Paris, Garnier Flammarion, (édition 2005), 569 pages.
- Weber (M), 1963. *Le savant et le politique*, Paris, 10/18, 222 pages.
- Yao (G R), 2005. *Les mutuelles de développement en Côte d'Ivoire*, thèse de doctorat, Université de Paris I,

O Candomblé entre a invenção e a tradição

Claude Lépine
Universidade Estadual Paulista, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, campus de Marília
etain@uol.com.br

Resumo: O presente texto tem por objetivo abordar a discussão do conceito de tradição aplicado ao mundo dos terreiros de candomblé brasileiros atuais. A revalorização da herança africana no Brasil se expressa no campo religioso dos cultos afro-brasileiros pela tendência à "reafricanização" ou "africanização", principalmente nos terreiros da nação conhecida como kétu. Trata-se de eliminar traços sincréticos geralmente de origem católica e recuperar cerimônias, músicas, crenças trazidas pelos ancestrais africanos, ou seja trata-se de reconstruir tradições ancestrais. Porém os adeptos dessas religiões não se entendem sobre o que seja "tradição" e opõem-se uns aos outros em função das interpretações que dão a esse conceito. Do lado da academia, os estudiosos das religiões afro-brasileiras também debatem interpretações opostas, alguns defendendo a idéia que os antigos terreiros do Nordeste conservam fielmente tradições africanas; outros argumentando que na nova terra brasileira, rituais, mitos assumiram outros significados, o candomblé sendo "invenção" brasileira e não "tradição africana". Esta discussão parece-nos viciada pelo fato de não se admitir que tradição não é incompatível com mudança, e por não se respeitar as diferenças entre terreiros heterogêneos, com histórias distintas e distintas concepções de "tradição".
Palavras-chave: candomblé, reafricanização, tradição, invenção.

O presente texto tem por objetivo abordar a discussão do conceito de tradição aplicado ao mundo dos terreiros de candomblé brasileiros atuais. A revalorização da herança africana no Brasil se expressa no campo religioso dos cultos afro-brasileiros pela tendência à "reafricanização" ou "africanização", principalmente nos terreiros da nação conhecida como kétu, mas, também, em alguns terreiros da nação angola. Porém os adeptos dessas religiões não se entendem sobre o que seja "tradição" e opõem-se uns aos outros em função das interpretações que dão a esse conceito. Do lado da academia, os estudiosos das religiões afro-brasileiras também debatem interpretações opostas, alguns defendendo a idéia que os antigos terreiros do Nordeste brasileiro conservam fielmente tradições africanas, outros argumentando que na nova terra, rituais e mitos africanos assumiram novos significados, o candomblé sendo, então, "invenção" brasileira e não "tradição africana".

O texto resulta de algumas reflexões sobre resultados de um trabalho de pesquisa realizado junto a terreiros de candomblé de São Paulo ditos "reafricanizados".

A Tradição do ponto de vista dos africanos

No mundo africano tradição é um conceito estreitamente associado à oralidade e à ancestralidade; designa o conjunto de regras estabelecidas pelos ancestrais, e, em primeiro lugar, pelo fundador do grupo de parentesco ou do grupo étnico. Na África o conhecimento era transmitido oralmente, de geração em geração, não por ignorância da escrita, mas porque no mundo africano, a palavra é poder; as palavras criam coisas, e "dizer" é "fazer". A palavra é sagrada pois está associada à criação do mundo. O mundo origina-se do Verbo, que tanto é força e poder como logos (Thomas & Luneau, 1975). Repetir as palavras que, no mito engendraram o mundo, é renovar a própria criação, devolver-lhe a vida e assegurar a sua perenidade.

A palavra emerge, portanto, como fator ligado à noção de força vital "e, em seu aspecto mais primordial, tem como principal detentor o próprio Preexistente (Leite,1996). A palavra aparece como substância da vitalidade divina utilizada para a criação do mundo. Não há diferença entre o ser e a energia. A filosofia africana não possui dois conceitos distintos: o ser é força, e vice-versa, constituindo uma única realidade. A força vital existe como matéria, ação ou essência inerente aos seres vivos e mortos, vegetais e minerais. A força não é um atributo do ser: ela é o ser.

A noção de ser-força difere da noção de ser da filosofia ocidental, já que na filosofia africana não há separação entre matéria e energia e que a força é a realidade comum a toda existência.. A energia vital abrange o domínio mineral, vegetal e animal; tem origem divina. Ela povoa a natureza de forças individualizadas ligadas aos mais diversos domínios.

Confunde-se com o sopro, que no homem é respiração. "Sendo a palavra dotada de uma parcela da vitalidade do preexistente,... uma vez emitida, algumas de suas porções desprendem-se do homem e reintegram-se na natureza. A palavra é elemento desencadeador de ações ou energias vitais. Interfere na existência uma vez que, absorvida, pode provocar reações." (Leite, 1996)

A fala, porém, "não se perpetua no tempo a não ser pela repetição". Deve ser, portanto, indefinidamente repetida. A manutenção do saber pressupõe que a palavra dos mais velhos não pode ser contestada. Eles encarnam a sabedoria; o sistema

tradicional de transmissão do conhecimento implica na tese da infalibilidade dos sábios e dos iniciados. O poder dos mais velhos se alicerça no segredo e no sistema oracular que confere a suas decisões um caráter sagrado, sua palavra é lei.

Através da constante comunicação entre os vivos e os seus ancestrais estabelece-se a continuidade das ordens biológica e social.

O princípio ancestral se objetiva nas regras que regem a estrutura e a dinâmica da sociedade. O culto dos antepassados e o culto da terra estão estreitamente associados. Com efeito os mortos são os donos da terra; estão associados aos direitos do clã e das linhagens sobre seu território. O fundador mítico do grupo de parentesco foi quem lhe deu suas normas, suas leis, suas regras de evitação. Ele simboliza a unidade e a continuidade do grupo clânico.

O princípio de senioridade regula portanto todas as relações sociais. O sistema tradicional de transmissão do saber implica a infalibilidade dos sábios e dos iniciados, a infalibilidade dos ancestrais. No mundo da oralidade a palavra dos antigos e dos sábios nunca é contestada, pois não há outra fonte de informação. Em conclusão, no mundo africano, a tradição é sagrada, vinculada à ação normativa dos ancestrais e à criação do mundo; deve ser indefinidamente repetida, e não pode ser alterada sem provocar perigosas desequilibrações ao mesmo tempo nos sistemas cósmico e social.

Mas precisamos relativizar o que acabamos de dizer: de um lado sabemos que apesar desta afirmações ideológicas relativas ao que seja tradição, as religiões africanas incorporam com facilidade novos deuses, novos cultos. Por outro lado essa concepção vem perdendo força com a penetração progressiva do cristianismo e do islamismo e com a ocidentalização do modo de vida nos grandes centros urbanos; mas ela se mantém nas zonas rurais tradicionais.

Foi provavelmente esta concepção de tradição que os africanos escravizados trouxeram para o Brasil e que procuraram manter em seus grupos de culto quando puderam organizá-los.

O movimento negro e a construção de uma identidade negra brasileira: a religião como fonte de identidade

No Brasil a discussão referente à noção de tradição está vinculada à questão do movimento negro. Abdias do Nascimento, com efeito, foi o primeiro a compreender que era preciso mudar as estratégias do movimento negro; ao invés de procurar "educar" o negro, isto é, embranquecê-lo culturalmente para permitir a sua inserção social, era preciso revalorizar a cultura negra, fazer renascer o orgulho negro. O Movimento Negro Unificado foi criado em 1978; enfrentou a oposição de setores de esquerda que negavam a legitimidade de um movimento negro separado da luta de classes; para Abdias do Nascimento, porém, a luta do negro transcende as fronteiras partidárias. A instituição do dia Nacional da Consciência Negra marcou um momento de solidificação do movimento. Os afro-descendentes deveriam doravante buscar nas religiões negras fontes de uma nova identidade: os terreiros de candomblé sempre foram para os negros, quilombos sagrados, centros de resistência cultural e de identidade.

O Movimento Negro faz, pois, da referência à África e às raízes ancestrais um dos pilares de sua luta pelo reconhecimento da identidade étnica dos afro-brasileiros e pelo combate à desigualdade racial e à discriminação. Ao buscar o reconhecimento do espaço do negro na sociedade o MNU vai buscar na cultura afro-brasileira um cimento que possa unir as populações negras do Brasil nas suas reivindicações por condições concretas de igualdade, assim como um incentivo à auto-estima abalada dessas populações. O candomblé e a busca das suas raízes africanas constituem importantes elementos da herança cultural, um instrumento capaz de contribuir para a construção de uma identidade da população negra no Brasil, de favorecer o nascimento de uma consciência negra e um combate organizado ao preconceito e à discriminação raciais.

Aliás a necessidade de possuir uma identidade clara e reconhecida, embora mais aguda no caso dos afro-descendentes, aplica-se a qualquer grupo, étnico, religioso ou outro. Nossas sociedades estão passando por um processo de decomposição e recomposição de identidades, individuais e coletivas. Tendem a reorganizar-se com base em grupos definidos por alguns elementos culturais e interesses comuns: minorias étnicas, mulheres, homossexuais, etc., que reivindicam uma identidade específica e lutam por seus direitos, competindo por políticas compensatórias e benefícios diversos. Para penetrar no espaço público e poder competir pelos benefícios disponíveis, é preciso adquirir visibilidade; os indivíduos e os grupos necessitam definir sua identidade. Para ser reconhecido é preciso, portanto, arvorar alguma especificidade. Estas identidades, por outro lado não deixam de ser um instrumento de dissociação em relação à sociedade global (Gauchet, 1998).

O resultado destas mudanças é a metamorfose da crença religiosa em identidade. Há desta forma uma tendência para se confundir religião com cultura: hoje, o que se enfatiza nas religiões é sobretudo a exterioridade, o modo de vida e não a teologia.

No mundo globalizado, a construção de uma identidade auxilia na organização das demandas. Para um grupo, uma etnia, uma minoria, ter identidade é defender seu lugar, seu espaço, sua visibilidade, é buscar poder. A população negra brasileira necessita, pois, construir uma identidade própria que se oponha à identidade branca dominante.

A construção desta identidade encontra dificuldades: a maioria da população negra ainda almeja o embranquecimento cultural como condição de inclusão social. Por outro lado a maior parte da herança cultural africana no Brasil já foi apropriada pelas classes dominantes e incorporada à cultura brasileira como símbolos nacionais (Reis,1996)

Foi a religião que, reafricanizada, tornou-se um dos maiores símbolos da reivindicação de identidade afro-descendente.

A reafricanização da religião: a reconstrução da tradição kétu e angola

Botão (2007; 62) vê o início da reafricanização na resistência dos escravizados, nas revoltas dos malês na Bahia, no início do século XIX, iniciadas em 1807 e culminando em 1835 quando esses africanos recusaram a condição de escravos e, "mais do que isso, recusavam-se a fazer-parte da sociedade brasileira". Havia então duas maneiras de voltar à África: ser expulso; ou alugar um navio (Verger, 1987; 599).

A segunda fase da africanização iria até 1908, segundo o autor, com as constantes viagens dos africanos entre o Brasil e suas terras de origem, viagens que reforçaram os significado da noção de "nação". É o período em que surgem na Bahia os primeiros grandes terreiros organizados.

No período de 1950/1960 o candomblé se expande no sudeste, em São Paulo e no Rio de Janeiro. A noção de tradição ganha força com a influência exercida por grandes mães de santo como Mãe Menininha, Mãe Olga do Alaketu, Mãe Nicinha do Bogun em Salvador.

Na terceira fase houve o rompimento dessas mães-de-santo com o catolicismo. Em 1983 elas divulgaram na imprensa uma declaração pela qual afirmavam que o candomblé era uma religião independente do catolicismo e não uma manifestação folclórica, uma seita, e nem uma forma de animismo ou de religião primitiva. Romper com o catolicismo seria, simbolicamente, libertar-se dos vestígios da escravidão, completar uma Abolição ainda não plenamente efetivada. Reivindicar o status de religião para o candomblé significava dizer que os negros, pelo fato de possuírem uma religião[1], estão em pé de igualdade com os brancos e que, portanto, devem ser reconhecidos como cidadãos iguais aos demais brasileiros em direitos e deveres. De acordo com as ialorixás o sincretismo resultara da necessidade, para o escravo, de esconder seus deuses dos padres e dos senhores. Foi, portanto, um efeito da opressão exercida contra o negro escravizado.

Tal ruptura implicava que, doravante, o povo-de-santo não participaria mais da *lavagem* do Bonfim, das festas de São Lázaro, ou de 2 de fevereiro, já que o Senhor do Bonfim não era mais Oxalá, São Lázaro deixara de ser Omolu, e Nossa Senhora, de ser Iemanjá.

As ialorixás têm clara consciência do esforço de dominação da Igreja Católica que procura exercer um poder espiritual exclusivo sobre as pessoas e eliminar a competição do candomblé. Mãe Stella tem se mostrado uma grande defensora do movimento de dessincretização do candomblé que suscita como consequência, a reafricanização da religião.

Contudo, Mãe Stella vem encontrando resistências, sobretudo por parte dos mais velhos que não pretendem se afastar dos rituais católicos ou sincréticos que sempre fizeram parte de sua religião. A principal dificuldade parece estar em fazer as velhas senhoras do Axé Opô Afonjá entenderem a razão pela qual deveriam abrir mão da "*missa a que se julgam com direito no futuro, por ocasião do axexê, a cerimônia fúnebre que sucede à morte dos membros do culto*" (Consorte, 1999; 84). Por este motivo Mãe Stella de Oxossi investe nos mais jovens, naqueles que ela vem iniciando desde 1983.

Segundo Consorte, o pronunciamento das ialorixás aconteceu em um momento em que as transformações que ocorriam no mundo no sentido de uma valorização do negro, se refletiam em Salvador numa série de medidas oficiais visando à preservação da herança africana: tombamento de sítios, desapropriação de terras onde antigos terreiros estavam instalados, organização de eventos como a II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, o Primeiro Encontro de Nações de Candomblé, numerosas visitas de professores nigerianos.

Em São Paulo a atual fase da africanização começa com o distanciamento do candomblé de São Paulo em relação ao da Bahia. Alguns terreiros de candomblé ketu aderiram ao movimento de africanização, e começaram a eliminar o sincretismo e a influência do catolicismo, que a memória negra associa à escravidão e às perseguições policiais de início do século XX. O sincretismo não faz a menor falta na liturgia do candomblé; os terreiros de candomblé funcionam perfeitamente sem qualquer rito católico. O sincretismo resultou dos erros decorrentes da cristianização precária, ou do artifício usado pelos escravos; não passaria de uma sobrevivência do tempo da escravidão, que já perdeu seu sentido e sua função. Os pais-de-santo que aderiram ao movimento argumentam que, por exemplo, os termos 'santo' e 'orixá', tidos como equivalentes, têm sentido e valor diferentes: trata-se apenas de uma analogia e não de uma identidade. Mas em São Paulo, além do catolicismo, os terreiros de candomblé, muito mais do que os da Bahia, herdaram poderosas heranças sincréticas da umbanda.

Enfim, o mais forte motivo para a reafricanização em São Paulo reside na ausência de uma tradição como a que existe na Bahia. O candomblé, aqui, data dos anos 70; os pais-de-santo provêm geralmente da umbanda ou de terreiros de angola sincretizados e tiveram uma formação quase sempre incompleta em grandes terreiros da Bahia. Ficam dependentes para qualquer trabalho ritual mais complexo, da orientação de suas mães baianas. Essas, por sua vez, negam-se habitualmente a dar esta orientação pelo motivo desses sacerdotes não possuírem o nível de iniciação necessário para receber tais conhecimentos. Os pais-de-santo de São Paulo foram dessa maneira levados a procurar informações nas bibliotecas universitárias ou na África

Em São Paulo o candomblé reafricanizado é liderado por uma pequena elite de sacerdotes intelectualizados que buscam referências às raízes africanas para desenvolver, racionalizar, unificar a teologia de sua religião. Vagner Gonçalves da Silva

[1] Em contraposição à idéia de fetichismo, animismo e demais termos pejorativos utilizados pelo etnocentrismo para definir as "sociedades da falta", sem Estado, sem religião, sem ciência, etc.

(1995) analisando o movimento de reafricanização do candomblé em São Paulo, escreve que "*dessincretizar representa novas possibilidades de arranjos no interior do campo religioso afro-brasileiro na medida em que... a religião torna-se mais coerente, ...apropriada ao consumo pelo mundo moderno".* Acrescenta que em São Paulo o processo de reafricanização "*resulta também da tentativa de redirecionar o campo de influência do modelo baiano de culto, em prol do modelo africano. Esse redirecionamento surge, ao que parece, a partir da percepção de que na luta pela tradição o candomblé de São Paulo encontra-se em desvantagem*".

Cursos de língua iorubá, como aquele oferecido desde 1977 pelo Centro de Estudos Africanos e a Coordenadoria de Assuntos Culturais da USP incentivaram o movimento; professores nigerianos ofereceram cursos extracurriculares sobre mitos, culto de Ifá, tradição dos odu, etc.

O processo de africanização tem por objetivo manifesto proporcionar "fundamentos" ao ritual do candomblé; trata-se de renovar o axé através dos mitos, dos rituais, do idioma tradicional iorubá, e das concepções africanas de mundo. Vários pais-de-santo constituíram uma rede de contatos com sacerdotes da África, de Cuba, dos USA; discutem-se as mudanças que podem ser introduzidas, ou não podem; o que é que pode ser alterado sem ferir os fundamentos da tradição.Está ocorrendo uma verdadeira reforma da religião, e um "trabalho religioso", no sentido que Bourdieu (1992) deu ao termo, um esforço de legitimação do candomblé.

Alguns desses terreiros estão estreitamente ligados ao Movimento Negro. A casa de Mãe Cleide de Oxun[2] e Celestino de Exu corresponde exatamente ao modelo que tentamos delinear quando falamos do movimento de reafricanização. A luta empreendida pelo ogã Celestino de Exu em defesa da legitimidade do candomblé recebe apoio do MNU. Ele procura renovar a religião resgatando antigos mitos, recuperando rituais esquecidos, restabelecendo o uso do idioma iorubá e das concepções tradicionais africanas do mundo. Um dos objetivos do movimento de africanização do candomblé consiste justamente no resgate da música sacra, ou mais precisamente na reconstituição da letra em iorubá, de cânticos quase sempre reduzidos a fragmentos indecifráveis, ao contrário dos ritmos e toques de atabaques que permanecem praticamente inalterados. Por esse motivo os pais-de-santo dedicam seus maiores esforços à tarefa de recompor ou reintroduzir a letra original e de restituir o significado dos cânticos sagrados. Assim é que foi recuperado, na casa de Pai Francisco de Ogun, o texto em iorubá de vários cantos

O movimento, contudo, parece ter por função latente redefinir a identidade do candomblé ketu paulistano frente às outras 'nações' e à umbanda, num contexto de rivalidade entre terreiros, de competição pelo prestígio, pela arregimentação de adeptos, e, provavelmente, pela de clientes que possam ajudar a sustentar as casas.

No caso dos terreiros de angola, a preocupação com a questão do resgate das tradições bantu parece ter início na segunda metade dos anos 80 e na primeira da década de 90 (Botão, 2007). Mas foi somente em 2003 que se realizou um primeiro encontro de líderes religiosos da nação angola-congo. Foi o 1º Ecobantu. Em 2004 realizou-se um encontro maior, em São Paulo, com a presença, entre outros de Nei Lopes, Yeda Pessoa de Castro, Helio Santos, Henrique Cunha Junior, Júlio Morales (Cuba), Edwin Pitri Vasquez (Panamá), (Victor Narciso (angola) Jorge Cumbe (angolano, professor em Portugal), Almerindo Jaka Jaumba, presidente da Assembléia Nacional de Angola. Há um despertar da identidade bantu, por causa da mobilização dos sacerdotes da nação ketu em São Paulo. O movimento de reafricanização dos terreiros angola teria sido provocado pelo movimento dos ketu e pela necessidade de lutar para preservar ou reconquistar seu espaço no campo das religiões afro-brasileiras.

O candomblé banto tem sido pouco estudado; foi considerado "misturado", sincretizado, em oposição à pretensa pureza do candomblé nagô. Os bantu, supostamente menos evoluídos e cuja religião teria sido menos institucionalizada, teriam adotado as formas de organização e de hierarquia religiosa dos ketu, suas formas de iniciação assim como muitas de suas práticas rituais.Os líderes do movimento têm uma grande preocupação em diferenciar o candomblé angola-congo do ketu, e a reafricanização nos terreiros bantu da reafricanização nos terreiros ketu. Estabelecem a diferença, dando ênfase, entre outras, às seguintes oposições:

1. Os angola cultuam entidades chamadas nkisi (plural Jinkisi), ou Ankixi (plural Mukixi);
2. Usam as línguas kimbudu e kikongo nos cânticos, orações e rituais;
3. Usam apenas 3 ritmos dos atabaques: congo de ouro, barravento e cabula ou angola-munjola. Alguns dizem que existem 4 toques: cabula, barravento, rebate e arrebate. Os ketu dispõem de uma maior diversidade de toques;
4. Os angola tocam com as mãos; os ketu com os agidavi;
5. O nome dos atabaques é diferente: ngoma txina (grande) ngoma mukundu (médio), ngoma kaxumbi (pequeno) [Ketu: rum, rumi e lê];
6. No lugar do xirê, os angola têm o jamberesu, invocação dos inquices;
7. Diferenciam njisi e orixá: nkisi "é um antepassado divinizado; o orixá é uma divindade";
8. Os pais-de-santo de angola resgataram divindades que não eram conhecidas no Brasil, como Karamusseco e Nganga;
9. Um desses sacerdotes está montando o sistema oracular bantu chamado ngombu, completamente diferente do sistema dos ketu, e até agora desconhecido no Brasil;

[2] Os nomes dos sacerdotes de São Paulo são nomes fictícios.

10. O papel da escrita é maior ainda no movimento dos terreiros bantu que no caso dos ketu; os sacerdotes possuem biblioteca; vão buscar a tradição nos livros que adquirem na Europa de autores como Mário Fontinha, José Redinha.

A preocupação com o resgate das línguas kimbundu e kikongo é muito grande, pois a língua é o veículo do ethos bantu.

Os pais-de-santo de angola de São Paulo costumam levar para os terreiros da Bahia os conhecimentos que eles conseguem encontrar nas bibliotecas ou em viagens à África, as novidades e as cerimônias reconstruídas, numa inversão das relações dos kétu entre São Paulo e Bahia.

Os sacerdotes de angola reafricanizado se definem a si próprios como se fossem africanos e fizessem parte de alguma etnia africana; definem seus rituais e divindades referindo-se sempre a grupos étnicos e linguísticos africanos. Identificam-se como bantu, e mais como, por exemplo, ndembu ou kikongo.

Os preconceitos contra os bantu

Os sacerdotes de terreiros das nações bantu envolvidos no movimento de reafricanização estão movidos também pelo desejo de desconstruir uma tese antiga que considera os povos bantu culturalmente inferiores aos sudaneses.

Nina Rodrigues deu início à etnografia do candomblé no Brasil e privilegiou o modelo jeje-nagô. Considerava os bantu menos evoluídos, sua religião inferior e sua mitologia mais pobre que a dos primeiros. Esse preconceito talvez tenha sua origem na opinião dos traficantes de escravos e até de muitos donos de escravos. Os bantu, tidos por povos agricultores, eram de preferência utilizados na lavoura da cana-de-açúcar, enquanto que os jeje-nagô geralmente desempenhavam ofícios artesanais como escravos de ganho ou escravos domésticos. Muitos autores endossaram os preconceitos de Nina Rodrigues, como Sílvio Romero, Oliveira Vianna, João do Rio, Caio Prado, Celestino Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e muitos outros.

Contra esses preconceitos os sacerdotes angoleiros envolvidos na tarefa de reafricanização do culto enfatizam a antiguidade da penetração dos bantu no Brasil, a importância de sua influência cultural na construção da cultura brasileira. Realmente os bantu chegaram ao Brasil antes dos jeje-nagôs, principalmente durante o ciclo de Angola no século XVII; mas o tráfico com Angola nunca foi totalmente interrompido, mesmo durante o ciclo da Mina (século XVIII). Foram espalhados pelo território da colônia, nas fazendas e nas zonas de mineração.

No caso específico de São Paulo Bastide (1973) afirma que os africanos que chegaram a São Paulo eram comprados diretamente em Angola, depois no Rio de Janeiro e posteriormente na Bahia. Durante o ciclo da mineração houve um crescimento da introdução de africanos em São Paulo; o alvará real de 20.01.1701 autorizou a capitania a importar anualmente 200 africanos. No século XIX, sobretudo a partir de 1850 devido à necessidade de mão-de-obra para a lavoura do café, a entrada de africanos bantu em São Paulo cresceu muito.

Os bantu teriam se misturado bem menos do que se pensa geralmente com outras etnias. No século XIX os cronistas conseguiam identificar os escravos de descendência bantu, o que indicaria que em São Paulo não estavam ainda mestiçados com africanos de outras procedências (Costa Oliveira, 1997).

No final do século XIX ou início do século XX deviam existir em São Paulo religiões africanas de origem bantu; Maria Odila Leite da Silva Dias (Dias,1984) menciona mães de santo e curandeiras conhecidas como Maria d'Aruanda e Mãe Conga. As práticas religiosas africanas eram conhecidas pelo termo de batuque. Pais e mães de santo de umbanda e de candomblé dizem que foram as culturas de origem bantu em São Paulo que mais contribuíram para a formação da umbanda. Ferreira Camargo (1961) é da mesma opinião. Mas muitos autores acreditam que tanto a umbanda como o candomblé teriam sido trazidos do Rio de Janeiro, Bahia ou Recife.

Os sacerdotes das nações bantu não parecem muito preocupados, por enquanto, com as acusações de prática de magia negra que afetam muito os terreiros kétu. Para eles a luta parece dirigir-se primeiro contra a nação ketu, no contexto do campo religioso afro-brasileiro, e não contra o catolicismo ou contra o pensamento etnocêntrico e preconceituoso da maioria dos brasileiros em relação às religiões de origem africana. Assim os primeiros passos do programa de reafricanização do candomblé bantu consistem essencialmente em instaurar o uso das línguas kikongo e kimbundu no ritual, enquanto veículo do ethos bantu; em segundo lugar recriar um sistema oracular próprio.

As várias concepções de "tradição" no candomblé

Sabemos que a chamada "tradição" tem sido um poderoso argumento legitimador para qualquer terreiro de candomblé. Na competição por prestígio e autoridade no campo religioso afro-brasileiro a pureza da tradição é o argumento fundamental. Mas o que é que o povo-de-santo entende por "tradição"?

Encontramos ao longo da pesquisa várias concepções sobre o que seja "tradição".

1) Uma primeira interpretação, bastante difundida, do conceito de "tradição"é a de algo que não muda no decorrer do tempo; tradição evocaria algo imutável, inalterável. Para Olga do Alaketo e Nicinha do Bogun, tradição significa reproduzir o que os ancestrais fundadores dos seus terreiros instituíram; designa um sistema religioso que se reproduz sempre idêntico a si

mesmo, nisto residindo a força do candomblé. Na concepção dessas sacerdotisas, "*a força do candomblé está no respeito à tradição. Sincretismo remete à tradição. Romper com o sincretismo é pois romper com a tradição*" (Consorte, 1999; 83). E Mãe Nicinha do Bogun confirma: "*Se me entregaram a casa com esta tradição, nenhum desfez, não sou eu quem vai desfazer*". Para Olga do Alaqueto, as duas religiões – candomblé e catolicismo - devem ficar separadas; mas a ialorixá reafirmou a dupla pertença. Ela entende que o sincretismo remete à tradição brasileira e deve ser mantido. Mas para ela, o sincretismo não evoca a escravidão; com efeito, o seu terreiro não foi fundado por escravas, mas por africanas livres.

Esta primeira concepção de "tradição" estaria mais próxima do que parece da concepção africana, enquanto conjunto e regras e valores estabelecidos pelo fundador do grupo de parentesco (no Brasil trata-se de família mística), e que deve ser reproduzido sem alterações (pelo menos em tese) de geração em geração.

Sabemos que em realidade a mudança é inevitável. Ao longo do tempo vão aparecendo pequenas adaptações como por exemplo, alterações no calendário das festas, nos enfeites dos orixás, na comida de santo. Às vezes, sendo impossível encontrar determinado ingrediente, torna-se imperativo substituí-lo; outras, algum tipo de tecido ou de renda deixa de ser fabricado ou de ser encontrado nas lojas. Mas essas mudanças são vistas como irrelevantes, logo esquecidas, e a religião é vivida como algo perene e imutável.

2) Para alguns a tradição religiosa do candomblé é brasileira, para outros é africana. Assim é que para a Mãe Olga do Alaketu tradição é a prática religiosa instituída pelos ancestrais fundadores do seu terreiro em Salvador, segundo ela no século XVII, mas provavelmente no final do século XVIII. Para ela a história do candomblé começa no Brasil e a tradição é brasileira.

Para a Mãe Stella de Oxossi do Axé Opô Afonjá, tradição é a prática religiosa dos ancestrais étnicos e remete à África; a travessia do Atlântico não instaura uma ruptura. Mãe Stella entende por tradição, uma tradição "maior" por estar ligada às raízes da África num passado longínquo; enquanto as demais sacerdotisas concebem uma tradição "menor", que diz respeito a um passado próximo, à fundação de suas casas.

3) Em consequência, a tradição, entendida como brasileira, integra o chamado sincretismo católico-fetichista; ao passo que a tradição, entendida como africana, não pode incluir esse mesmo sincretismo que foi um acréscimo posterior imposto de fora pela opressão exercida contra o escravo.

4) Outros pais e mães-de-santo admitem que a tradição mudou, que foi alterada, deturpada; mas acreditam também que pode ser recuperada. Assim, a concepção de tradição de Mãe Stella de Oxossi, do Axé Opô Afonjá, como a de Celestino de Exu, em São Paulo, não é incompatível com mudança. Segundo Mãe Stella, "*manter a tradição não significa reproduzir sempre da mesma forma*" (Consorte, 1999; 88).

Mas pode realmente a tradição ser recuperada?

Trata-se em geral, no caso, dos pais e mães-de-santo que adotam a estratégia da reafricanização. Aqueles que se prendem à concepção de tradição como sendo de origem africana admitem que ela sofreu com a diáspora e a escravidão uma série de perdas e deformações. Em São Paulo, Celestino de Exu (da nação kétu) se diz "tradicionalista" e sua interpretação do que seja tradição se aproxima da de Stella de Oxossi, do Axé Opô Afonjá: ele entende por tradição, como no Opô Afonjá, aquela que remonta a um passado distante, situado na África, aquela que remete à religião trazida pelos africanos para o Brasil e precisa, portanto, ser restaurada. Para Celestino, ser tradicionalista significa "*reintroduzir elementos que foram se perdendo durante o tempo aqui no Brasil*. Celestino de Exú poderia estar assim enfatizando a sua condição (e a de Mãe Cleide) de afro-descendente, em oposição a pais e mães-de-santo do candomblé africanizado de São Paulo, que são brancos.

Consorte (1999) conclui que as ialorixás baianas têm uma compreensão diferente da natureza e da formação das religiões afro-brasileiras em função da história dos seus respectivos terreiros. A Casa Branca, o Gantois, o Alaketu, foram fundados por africanos; não precisam preocupar-se em demonstrar a legitimidade de suas tradições. O Ilé Axé Opô Afonjá foi fundado em 1910: é mais novo que os outros e foi fundado por negros crioulos; em função disto é que sempre se esforçou para manter relações e contatos com a África.

A situação dos pais e mães-de-santo da nação angola é mais dramática, já que se trata mais exatamente, no caso, de construir uma tradição e não apenas de recuperá-la.

Na concepção daqueles para quem o candomblé é a religião dos ancestrais africanos que foi corrompida, ainda existe a possibilidade, com muito esforço e dedicação, de recuperá-la, restaurá-la. É o que fazem os sacerdotes que seguem o movimento de reafricanização, extirpando os traços de origem católica, os nomes de santos atribuídos aos orixás, restabelecendo a língua africana na liturgia, reorganizando cerimônias que já não se realizavam mais, recuperando a letra de cânticos e orações, ou mesmo criando cerimônias africanas que nunca existiram no Brasil, como casamentos e batizados.

A "invenção" é permitida contanto que se observem os "fundamentos" da religião, seus valores básicos, as estruturas do culto, a cosmologia. Ou seja, as novas cerimônias já fariam parte, virtualmente, do leque de alternativas possíveis, como se as novidades já estivessem presentes numa forma latente que a história viria revelar. Na Igreja Católica esta interpretação das mudanças introduzidas na religião recebe o nome de "emergência" (Bastide (1975) Esta teoria, como os mitos, pertence ao plano das superestruturas mentais, e podemos portanto aplicar-lhe as leis de transformação do estruturalismo (Bastide, 1975). As novas

formas só podem ser criadas respeitando-se as regras e as coerções: as mudanças na religião não são arbitrárias; elas obedecem a regras que são regras de transformação dadas pela forma anterior do sistema.

O modelo da "recuperação" dissimula as descontinuidades sob o manto da continuidade. O candomblé, conservaria os mesmos significantes (ritos, deuses, orações...) que a religião africana iorubá, pretendendo que o significado também seria conservado.Manteria o símbolo integralmente. Mesmo ao "inventar" novas cerimônias, criando-se de certa forma novos significantes, o significado tradicional não seria alterado.

No entanto, é bem evidente que uma cerimônia de casamento, por exemplo, construída com pedaços de rituais africanos, não pode ter o mesmo significado para um brasileiro de nossos dias e para um iorubá

As religiões são ideologias que escondem sob a aparência da continuidade rupturas profundas que têm sua origem nas transformações sociais e econômicas. A reafricanização não pode ser satisfatoriamente explicada sem estar situada no contexto global das transformações por que passam as sociedades atuais.

Podemos observar que o candomblé reafricanizado está evoluindo numa direção oposta à da maioria das religiões atuais; ao elaborar suas tradições, racionalizando-as numa busca de coerência e de aprofundamento de conceitos e de valores, está evoluindo para a teologização e a burocratização. A religiosidade moderna, pelo contrário, é espontânea, assistemática, subjetiva, individual, descompromissada em relação às grandes instituições religiosas e igrejas.

Tradição do ponto de vista da academia

Do lado da academia também não há consenso quanto ao conceito de tradição. Predomina atualmente na Antropologia das religiões afro-brasileiras uma corrente de interpretação que dá ênfase ao caráter especificamente brasileiro destes cultos em detrimento do seu aspecto africano, e à invenção em detrimento da tradição. Este tipo de interpretação rejeita as concepções de outra linha de pensamento, mais antiga, representada principalmente por Nina Rodrigues, Bastide, Verger, que ressaltava de preferência os africanismos.

O pensamento antropológico atual, aliás, se insere num conjunto de significativas mudanças que estão ocorrendo nas Ciências Humanas e Sociais, refletindo as transformações por que estão passando as sociedades ocidentais.

A concepção da identidade étnica passou nas últimas décadas por uma série de reavaliações e parece agora centrada no indivíduo, na sua liberdade de escolha e capacidade de "negociar".A teoria do pluralismo cultural implica inclui frequentemente a idéia que a afiliação étnica é o resultado de uma livre escolha dos indivíduos. Assim é que, por exemplo, Patterson (apud Poutignat, 1997; 134) define a etnicidade como "*a condição na qual determinados membros de uma sociedade, em um contexto social dado, escolhem realçar determinados traços culturais, nacionais ou somáticos como base de sua identidade*". Cada vez mais se enfatizou a dimensão subjetiva na definição dos grupos étnicos.

A etnicidade seria um produto da desigualdade no desenvolvimento, uma estratégia de reivindicação por recursos, ou ainda uma forma de resistência organizada ao processo de modernização. Enfatiza-se nesse último caso o papel do sistema mundial de comunicações: o aumento dos contatos seria percebido por numerosos grupos e indivíduos como uma ameaça à sobrevivência de suas tradições culturais. A etnicidade seria, assim, um fenômeno característico da época moderna, presente em todas as partes do mundo, principalmente por tratar-se de um produto do desenvolvimento econômico desigual.

A concepção relacional da identidade étnica desenvolvida por Frederik Barth, já nos anos 60, segundo o qual a identidade é "*algo construído e transformado na interação entre grupos, através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre os grupos*"(Barth apud Poutignat, 1997;11). Segundo as teorias interacionistas e situacionistas da etnicidade que se desenvolvem nesse contexto, e na perspectiva do formalismo relacional de Barth por exemplo, os membros de um grupo étnico aparecem como "*frios estrategistas determinados unicamente por seus interesses materiais, ou atores criando ao sabor das situações*" (Poutignat, 1997;133). A etnicidade se reduziria a suas manifestações situadas, sem que nenhuma substância seja mantida de situação em situação. A identificação de um grupo como grupo étnico seria absolutamente arbitrária.

Mas é preciso deixar claro que os autores não confundem a etnicidade com a cultura. A etnicidade não se refere à cultura, às diferenças culturais objetivamente observadas, mas às condições em que certas diferenças culturais são utilizadas como símbolos de diferenciação. Há uma disjunção entre cultura e etnicidade. Etnicidade implica contato interétnico; e os autores só se referem a grupos étnicos incluídos num Estado englobante maior, e não a grupos autônomos.

As teorias interacionistas e relacionais da etnicidade tiveram no Brasil muitos seguidores, como por exemplo M. Carneiro da Cunha (1985), B. Góis Dantas (1988) e os terreiros de candomblé do Brasil têm sido o motivo para embates teóricos e discussões em torno do tema da espinhosa questão da identidade étnica. No caso das religiões afro-brasileiras os conceitos de identidade étnica e de etnicidade têm sido utilizados para interpretar as relações de competição entre as várias "nações".

Carneiro da Cunha (1977, 1985) argumenta que cada elemento retirado das antigas práticas religiosas e restabelecido, na verdade já é outro; inserido em outro tempo, em outro contexto, seu significado já não é o mesmo.A identidade dos terreiros ketu tradicionais seria assim, de acordo com tal corrente interpretativa, uma construção baseada na escolha de itens culturais

selecionados como sinais diacríticos para diferenciar a nação ketu de outras. Segundo essa perspectiva, a tradição africana do candomblé seria uma "invenção" brasileira.

Este argumento parece-nos potencialmente perigoso, pois podemos dizer que, do mesmo modo, nenhum gesto, nenhuma palavra que utilizamos, é repetição de si mesma, já que o tempo é irreversível. Portanto, cada palavra que usamos seria uma "invenção". Podemos aplicar aqui as críticas formuladas por Sahlins (1979) à teoria da linguagem de Malinowski:

> Na medida em que os contextos de dois usos diferentes da mesma palavra nunca são os mesmos; portanto cada 'um desses sons é uma "unidade" diferente de todas as outras, o que significa que não existem palavras, mas apenas uma infinidade de sinais contextuais, fugidios. (Sahlins, 1979; 95)

Concluindo: "Se fosse esse o caso, é claro, nem as palavras nem a comunicação poderiam existir como nós as entendemos".

No caso que estamos discutindo, isto significa que os elementos rituais selecionados pelos pais ou mães-de-santo mudam de sentido em função do contexto em que são introduzidos. O ritual não possui mais significado próprio; este último é determinado pelo contexto do momento. O sistema religioso espelha as atitudes práticas e conjunturais dos adeptos, ou melhor dizendo, não haveria mais sistema religioso. Talvez seja esta, afinal, a conclusão daqueles que adotam essas teorias.

A africanização tem, por certo, o objetivo de diferenciar os terreiros reafricanizados dos demais e da umbanda, e os pais-de-santo escolhem elementos apropriados para diferenciar seu terreiro de outros e conferir-lhe maior prestígio.

Mas a africanização tem sobretudo o objetivo de conferir ao candomblé o status de legítima religião universal. Os elementos restabelecidos ou introduzidos não são apenas traços diacríticos; também buscam estabelecer semelhanças com as legítimas religiões brasileiras: uma teologia coerente, o envolvimento em obras assistenciais, a transmissão do saber religioso pela escrita. Portanto, os elementos a serem introduzidos não são escolhidos exclusivamente para criarem diferenças, pois como viu muito bem Muniz Sodré, o candomblé procura "seduzir" o poder dominante mostrando-se como um sistema religioso elaborado e coerente. Lembrando que já nos anos '30' do século XX, Mãe Aninha do Axé Opô Afonjá promovia uma "reafricanização" do terreiro, Muniz Sodré (1988) escreve:

> Voltar às origens, valorizar a África, constituir uma "pureza" (um padrão ritualístico original, definido, idêntico a si mesmo) eram táticas de construção de identidade étnico-grupal. Mas eram principalmente trunfos para o relacionamento, a aliança, a cooptação ou sedução de elementos externos à comunidade negra com poder de trânsito no universo branco do Poder, capazes de dar alguma proteção aos cultos, bastante perseguidos nas primeiras décadas deste século. (Sodré,1988 p. 66)).

Portanto, para Muniz Sodré, a busca da África visava antes de tudo "seduzir o Poder", isto é apresentar aos brancos influentes uma religião coerente, um ritual atraente, uma teologia sofisticada suscetíveis de agradarem a intelectuais ocidentais. Não era uma problemática parecida com a que enfrentam hoje os terreiros reafricanizados?

Não podemos esquecer que aqui tratamos com sistemas religiosos. Na verdade, o que se procura comparar não são dois rituais, duas festas, por exemplo a cerimônia de casamento na casa de Mãe Cleide e a cerimônia de casamento na Igreja Católica, mas dois sistemas religiosos nos quais estas cerimônias se inserem e dos quais recebem seu significado. O contexto em que se insere o traço religioso a ser restabelecido não é propriamente a sociedade pós-moderna nem o campo religioso. De modo mais imediato e funcional, é a estrutura do sistema religioso. Ora, esta estrutura persiste e absorve durante muito tempo conteúdos sincréticos, como explicou Ortiz (1980, 103/106). Muitos dos elementos introduzidos são selecionados para preencherem lacunas, construírem um sistema religioso completo e coerente. Não é só a competição, a oposição e a identidade contrastiva que explicam a reafricanização, mas também uma estrutura religiosa, um sistema de princípios que impõem limites à "invenção". Como diz Celestino de Exu, "ficam discutindo para saber o que pode, o que não pode". É discutível portanto, a teoria que afirma uma total liberdade de escolha, a qual parece limitada por coações objetivas.

Devemos lembrar que, além dos limites internos, a escolha parece limitada também por pressões externas. O candomblé é sujeito a definições exógenas pelas quais se vê atribuir, do exterior, pela sociedade branca dominante, uma identidade que o estigmatiza como prática supersticiosa, perigosa. Tais persistentes estereótipos contribuem para definir o que, nesta religião, deve ser mudado ou introduzido.

Enfim, não podemos esquecer que o candomblé não é homogêneo. Em Salvador, no Axé Opô Afonjá, a Mãe Stella de Oxossi pensa que é preciso preservar a tradição africana ancestral, mudando o que foi alterado ao longo do tempo, restabelecendo o que foi esquecido. Na verdade, o Axé Opô Afonjá sempre conseguiu manter o contato com a África.

Mas mesmo assim, a religião praticada no Axé Opô Afonjá não é exatamente a mesma praticada na África. Há numerosas diferenças que já foram assinaladas pelos estudiosos, o caráter intramuros e já não público das festas dos orixás, o desaparecimento dos babalaôs que acabaram sendo substituídos pelos pais e mães-de-santo, e a correlata substituição do jogo com as nozes de Ifá pelo jogo de búzios; a seleção de funções dos orixás condizentes com o novo ambiente[3]. A tradição de se herdar o orixá patrilinearmente não pôde ser mantida; o orixá já não é – em geral – herdado do pa, sendo, entretanto, ainda

[3] Assim é que, por exemplo, Ogun perdeu sua função de caçador, Iemanjá perdeu suas características eróticas.

considerado como um ancestral e chamado de "pai". Por outro lado, não era possível encontrar "na terra de brancos" sacerdotes para todos os orixás e "cada um teve que assegurar pessoalmente as minuciosas exigências do orixá (Verger, 1981, p. 33). Se na África o orixá da mãe é cultuado por seu filho, no Brasil ele permanece como segundo orixá (*adjuntó*) da pessoa, que pode ser o da mãe, de uma madrinha, o da mãe-de-santo, ou herdado de algum parente.

Estas modificações, porém, não alteram profundamente a estrutura e os significados da religião iorubá. Elbein (1977, 7; 544) assinala que os africanos e seus descendentes, em toda parte, na diáspora, criaram reagrupamentos institucionalizados que permitiram "*a manutenção de uma consciência coletiva de pertença*"; que estes agrupamentos organizaram-se na forma de sistemas de aliança: irmandades ou linhagens; que se estabeleceram em locais para os quais o espaço africano foi transferido; que assumiram um caráter iniciático, que a possessão institucionalizada permite a reatualização dos valores culturais. A autora conclui que uma comparação dos diversos cultos praticados pelas comunidades negro-americanas permitiria destacar a analogia de seus conteúdos estruturais básicos e delinear um esquema global.

De fato observamos que as semelhanças entre o candomblé ketu tradicional e a religião iorubá são inúmeras, tanto no plano do ritual, da organização hierárquica dos grupos de culto, como no das concepções cosmológicas.

No Brasil o terreiro reproduz a residência coletiva africana. O grupo de culto é chefiado por uma autoridade máxima, o pai ou mãe-de-santo, e cultua-se em comum o orixá do fundador da Casa. Um grande templo ergue-se para esse orixá, enquanto que casas menores, ou quartos, são reservadas às divindades ou famílias de divindades, cultuadas pela comunidade de santo.

A terminologia de parentesco de santo é a mesma que na África. A hierarquia da comunidade segue o modelo iorubá e obedece ao princípio de senioridade. Os mais novos devem obediência aos mais velhos e prostram-se diante deles; a idade não é contada a partir do nascimento biológico, mas a partir do ingresso no grupo, o nascimento espiritual[4], como no caso das esposas africanas. Os membros do grupo, como na família africana, são organizados em classes de idade, os jovens, os adultos e os mais velhos, e separados por sexo para fins de atribuição de funções e tarefas. Os costumes do cotidiano familiar africano foram incorporados à religião: dormir sobre uma esteira, comer com a mão, manter-se de cabeça baixa frente às autoridades, dançar descalço, práticas essas que no Brasil foram sacralizadas.

O orixá principal é o do fundador do terreiro, o "dono da casa". Os orixás das esposas correspondem aos orixás dos vários filhos-de-santo, que, aliás, são chamados de "esposa" do orixá (iyawo)[5]. Aos aposentos das esposas, correspondem as casas dos vários orixás, agrupados porém por famílias míticas (Nanã com Omolu etc.).

Conceito central no candomblé o axé é definido por Muniz Sodré como

> princípio de realização que constitui o universo e tudo o que existe; poder sobrenatural, força propulsora que permite que a existência seja, isto é que advenha; realiza-se, é mantido e realimentado permanentemente no terreiro. Por meio do ritual, o axé é liberado, canalizado e fixado temporariamente, consagrando seres e objetos....

O candomblé também professa a crença na existência de um mundo paralelo onde residem os deuses e os espíritos dos antepassados, e cultua os orixás. Esses orixás são divindades intermediárias entre um deus supremo distante e o mundo dos homens. Foram encarregados por Deus de governarem o mundo; controlam forças da natureza; são também antepassados da humanidade, heróis míticos ou personagens históricos divinizados que podem tornar-se presentes através da possessão. O panteão dos orixás está organizado segundo um modelo genealógico.

No que diz respeito à cosmologia, encontramos entre os iorubá tanto como no candomblé a crença na existência de dois mundos paralelos, o *ayé*, o mundo físico habitado pelos homens, e o *orún*, espaço abstrato infinito onde residem os orixás, os espíritos e os duplos de tudo o que existe no mundo físico. Nos dois casos, pensam que o *orún* localiza-se embaixo da terra. Essa concepção origina-se da constatação que ao morrer os seres vivos voltam à terra – de onde vieram – onde serão, posteriormente, absorvidos e alimentarão novamente vegetais, animais e homens o que sugere também a concepção da existência de uma energia vital que circula entre os dois mundos e perspassa todas as criaturas: o axé.

Os múltiplos elementos do sistema são interdependentes e comunicam uns com os outros pela mediação de Exu, representação simbólica do princípio dinâmico transportador do poder de realização.

Para os iorubá como no candomblé, o universo é governado pelos orixás que mantêm a ordem da natureza e da sociedade. Os homens e os orixás são dependentes uns dos outros, pois se os homens necessitam da proteção dos orixás, reciprocamente "o mundo sobrenatural necessita das oferendas dos homens para manter o seu poder e sua capacidade, portanto, de proteger os homens" (Verger, 1972; 113).

Os iorubá como os adeptos do candomblé acreditam numa divindade suprema, Olorun, "origem das origens, protomatéria espiritual e material" (Elbein, 1977; 544) O universo foi criado por Olorun, que entregou o seu governo aos orixás.

---

[4] Pode-se dizer que é um vestígio da sociedade iorubá, pois, na África a idade das mulheres é contada a partir do seu casamento, portanto, do ingresso na família do marido

[5] As iaôs corresponderiam, então, à classe das jovens esposas da família iorubá, deixando claro que as esposas dos vários membros masculinos da casa são consideradas coletivamente por eles como "nossas esposas". No Brasil, porém, se existem as esposas da casa, não existem mais os maridos. Alguns pesquisadores argumentam que o esposo da iaô é o orixá, e que a relação da iniciada com seu orixá é, simbolicamente, uma união conjugal No entanto, para o povo-de-santo, no Brasil, o orixá é pensado como um pai ou uma mãe.

"Ser incompreensível, o Deus supremo é julgado muito alto para o baixo nível da humanidade, e consequentemente ele nem é temido nem adorado" (Burton, apud, Verger, 1972, p.34).. Do mesmo modo, no candomblé, de certa maneira, Deus não tem nenhum papel.

A palavra, nos dois lados do Atlântico, carrega poderoso axé; é dotada de força de realização.

Para os iorubá como no candomblé nada acontece por mero acaso e os acontecimentos deste mundo são signos que possuem um sentido; podem ser, por exemplo, mensagens dos orixás, dos antepassados.

O culto aos ancestrais é uma prática importante nos dois lados do Atlântico, tanto na forma de culto secreto mantido por associações específicas, como na forma do culto doméstico aos antepassados da família.

O significado simbólico atribuído à esquerda e à direita e às cores básicas: branco, preto, vermelho é o mesmo.

Os aspectos acima listados são apenas alguns dentre aqueles que poderiam ser mencionados. Acrescentaremos apenas a esta relação o culto dos "donos da terra", espíritos ancestrais dos antigos habitantes dos territórios que as várias etnias iorubá conquistaram, hoje incluídos na Nigéria e no Benin.

Esses dados permitem caracterizar e delinear algo como uma superestrutura religiosa na qual se encaixam tanto a religião dos iorubá como a teologia do candomblé.

Assim é que a aceitação dos santos católicos, assimilados aos orixás, teria resultado antes da lógica da religião africana que permite a incorporação de novas divindades no panteão, do que de imposição por parte dos padres e dos senhores brancos, da necessidade de camuflar suas verdadeiras divindades, ou de um desejo de inserir-se na sociedade do branco. Foi esta lógica da religião africana que permitiu a criação dos caboclos, que representam os antepassados dos indígenas, verdadeiros "donos da terra", dos "pretos velhos" que representam espíritos de antepassados, ou seja dos primeiros africanos escravos que aqui chegaram.

Parece, então, que há uma cosmologia e um sistema institucional africano no qual novos elementos podem ser inseridos e absorvidos sem que sua estrutura e seus conteúdos básicos sejam alterados. Diante desta constatação, pode-se dizer que a religião praticada nos grandes terreiros ketu de Salvador é uma "invenção" brasileira que rompe com a religião africana?

No caso daqueles terreiros, como o Alaketu, que procuram preservar a prática religiosa instituída pelos fundadores, a palavra "invenção" parece inadequada. Há uma tradição, que se modifica insensivelmente.

Quanto ao Axé Opô Afonjá que pretende manter a prática religiosa dos ancestrais africanos, a questão impunha uma comparação entre o que se pratica no terreiro e o que se praticava na África. Esta comparação parece mostrar que o essencial da religião africana foi conservado.

Mas considerando agora o candomblé africanizado de São Paulo, resta dizer que os terreiros de São Paulo não foram fundados por africanos, que os pais-de-santo paulistanos, muitas vezes brancos, distantes das tradições de Salvador, geralmente procedem da umbanda ou do candomblé angola; entre eles e a África há dois séculos de reinterpretações. Estes chefes de terreiros recentes, desprovidos de tradição, vêem-se constrangidos a buscar os conhecimentos de que necessitam lá onde podem ser encontrados: na literatura antropológica sobre religiões africanas, ou na própria África junto a sacerdotes iorubás. Procuram assim preencher as lacunas, inserindo cerimônias, cantigas, criando rituais que não existiam no Brasil.

Podemos então concordar que em São Paulo temos um candomblé recriado, ou "inventado". Mas ainda assim, a seleção ou criação de rituais, de mitos, de entidades não é arbitrária. Estes elementos da nova "tradição" são extraídos da antiga; e ainda é preciso observar a coerência do sistema religioso, a compatibilidade dos novos elementos com os fundamentos. São os antigos princípios do sistema religioso africano tal como foi conservado pelos odus de Ifá, que orientam estas operações. Há portanto um "trabalho religioso" no sentido dado por Bourdieu a esta expressão, e não uma "bricolagem", uma improvisação determinada exclusivamente pela vontade de definir uma identidade pela oposição sistemática de traços escolhidos por sua capacidade de se contrapor àqueles exibidos pelos sistemas concorrentes.

Considerações finais: o que é tradição.
O conceito de "invenção"

O conceito de "invenção" é atualmente aplicado a qualquer tradição em que algum elemento foi modificado e "inventado" tornou-se sinônimo de adaptado

.É preciso não confundir uma tradição que se transforma, se aperfeiçoa e enriquece ao adaptar-se a novos tempos e novos contextos, com uma tradição que restringe seu acervo de traços em função de um "furor contrastivo".

O ritual tradicional renovado, ou africanizado, constitui também um trabalho de reconstrução da memória do candomblé ketu e do brasileiro afro-descendente em geral, que se situa no contexto de um movimento global de busca por raízes e por identidade que vem ao encontro da proposta dos movimentos negros definirem uma identidade étnica.

Mas, paradoxalmente, o movimento de africanização se articula, também, com um processo de embranquecimento do candomblé. O processo de africanização dos terreiros brasileiros se situa num movimento de africanização do continente americano, de resgate de uma africanidade perdida, ou mesmo da construção de uma identidade afro-americana. Esse movimento

vai ao encontro de movimento em sentido contrário, da África para o continente americano. Os Congressos da tradição dos Orixás que desde 1983 se realizam regularmente de dois em dois anos, exprimem o nascimento de uma consciência pan-iorubá e confirmam a concepção de transnacionalismo presente no discurso do Oní de 1983[6]. O Oni, em seu discurso, tratou todos os presentes como sendo seus filhos, que, embora espalhados pelo mundo, não tinham se esquecido do seu lugar de origem (concepção iorubá segundo a qual todos os súditos descendem do rei). Parece, de acordo com as palavras do Oni, que para sobreviver, a religião africana depende menos de sua territorialidade que da capacidade de seus adeptos reavaliar e recontextualizar continuamente a cosmogonia e cosmologia africana nos vários espaços em que estão inseridos, e frente às transformações do mundo pós-colonial.Esse resgate da africanidade traz consigo a idéia de uma descentralização pois há vários centros de negritude fora da própria África. Há uma circulação crescente de africanos e afro-descendentes entre esses múltiplos centros de africanidade desde a década de 1970.

Por outro lado, uma reflexão sobre o alcance da africanização do candomblé paulistano sugere que o contato com a diversidade cultural, a imersão no mercado de ofertas de religiões, a multiplicidade de influências às quais o homem da sociedade atual é submetido nem sempre conseguem abrir ao indivíduo uma infinidade de opções, uma plena liberdade de mudar suas crenças. Haveria, em muitos casos, no ser humano, algo como um núcleo cultural resistente impondo limites à sua liberdade e às suas opções, e, portanto às mudanças culturais.

Referências bibliográficas

Bastide, Roger. Sociologie des mutations religieuses. In: *Le sacré sauvage*. Paris, Payot, 1975

Botão, Renato Ubirajara dos Santos - *Para além da nagocracia; a (re)africanização do candomblé nação angola-congo em São Paulo*. Faculdade de Filosofia e Ciências, UNESP, campus de Marília, Mestrado, 2007

Bourdieu, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1992

Carneiro da Cunha, Manuela. *Negros Estrangeiros*. São Paulo. Brasiliense, 1985

Consorte, Josildeth Gomes - Em torno de um manifesto de iyalorixás baianas contra o sincretismo. In: Caroso, Carlos & Bacelar, Jéferson (org.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Pallas, CEAO, CNPQ, 1999.

Costa Oliveira, Maria Inês. Quem eram os "negros da Guiné"? A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Asia*. 1997 nº 19/20 pp.37-74

Dantas, Beatriz Góis. *Vovô nagô e Papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1988

Dias, Maria Odile da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo, Brasiliense, 1984

Elbein dos Santos, Juana - *Os nagô e a morte*. Petrópolis, Vozes, 1973.

Fernandes, Florestan. *Brancos e negros em São Paulo*.São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972

Ferreira Camargo, C. Procópio. *Kardecismo e umbanda*.Livraria Editora Pioneira, São Paulo, 1961

Gauchet, Marcel. *La religion dans la démocratie*. Paris, Gallimard, 1998

Leite, Fábio. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. *África Revista do Centro de Estudos Africanos* 18/19 (I), 1995/1996. São Paulo, Humanitas Publicações da USP

Muniz Sodré - *O terreiro e a cidade*. Petrópolis, Editora Vozes, 1988

Oro, A.P. & Steil, C.A. (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis, Editora Vozes, 1997

Pollitzer, Wiliams.*The Gullah people and their african heritage*. Athens, Univ. of Georgia Press, 1999

Ortiz, Renato - Do sincretismo à síntese. In: *A consciência fragmentada*. São Paulo: Paz e Terra, 1980.

Poutignat, Philippe. & Streiff-Fenart, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Editora da UNESP, 1997

Reis, Letícia Vidor de Sousa. Negro em terra de branco: a reinvenção da identidade. In: Schwarcz, Lília Moritz-Schwarcz, L. & Reis, Letícia Vidor de Souza. *Negras Imagens*. São Paulo, Edusp, 1996

Sahlins, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Zahar Editores S.A., 1979

Silva, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminho da devoção brasileira*. São Paulo, Ática, 1994

---------- *Orixás da metrópole*. Petrópolis, Vozes, 1995

Verger, Pierre Fatumbi. Automatisme verbal et communication du savoir chez les Yoruba. *L'Homme*, Paris, V, XII Cahier (2) :.6, 1972.

---------- *Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador, Corrupio, 1981

----------*Notas sobre o culto dos orixás e voduns*. São Paulo, Edusp, 1998.

[6] Parece que uma consciência ioruba nasceu na Nigéria na época da luta pela independência Os Iorubá formavam um grupo étnico uno nos tempos remotos em que Oduduwa reinava em Ile-Ifé. Porém seu império acabou se dividindo em reinos independentes e sub-grupos étnicos e a partir de então até a época colonial, só se conheciam uns aos outros como ife, egba, ekiti, oyo, etc. O movimento político pela libertação apoiou-se no antigo mito para promover a união e uma consciência étnica homogênea.

A imigração colonial portuguesa a Angola: um processo de construção de um projeto nacional para o porvir

António Inácio Rocha Santana
Universidade Agostinho Neto
antonio_santana2000@yahoo.es

Resumo: Este trabalho visa oferecer alguns elementos informativos sobre a política de povoamento levada a cabo pelo governo colonialista português em Angola desde meados do Século XIX até a data da independência. A colonização de Angola é marcada por três factos importantes: a independência do Brasil, a Conferência de Berlim, e a eclosão da guerra de libertação nacional.
A obrigatoriedade da ocupação efectiva dos territórios emanada da Conferência de Berlim provocou uma mudança radical na estratégia colonialista. Portugal intensificou e centralizou os seus interesses nos territórios sob seu domínio em África, em particular, em Angola. Portugal começou a consideradar Angola como uma colónia de povoamento, e fê-lo patrocinando a emigração de cidadãos portugueses para o povoamento e colonização do território, criando, para o efeito, no princípio da década dos anos 60, uma infra-estrutura específica para acomodar a população imigrante - a Junta Provincial de Povoamento de Angola.
Palavras-chave: Imigração, colonização agrícola, emigração, colonialismo, povoamento,·Angola.

Nota Introdutória

O povoamento dos espaços rurais de Angola com elementos europeus, essencialmente portugueses, é o objeto deste trabalho, com o qual se pretende oferecer alguns elementos de apreciação sobre a política de povoamento levado a cabo pelo governo colonialista português em Angola desde meados do Século XIX até a data da independência, em 1975, mediante a caracterização das acções implementadas com este fim, carregadas de imposições, de normas e valores em todos os níveis da organização social das sociedades locais, e geradoras de processos de desestruturação de determinadas parcelas da realidade. Estas acções, inseridas dentro de um marco de dominação e planeadas desde os altares do colonialismo, apontavam, como consequência lógica, para uma alteração das relações sociais, deslegitimando, assim, a ordem social existente.

A política de povoamento definida a partir desta perspectiva significou, nas suas versões mais apaixonadas, uma aposta total na colonização, e manifestou-se através da entronização da imigração, apresentada, no entanto, como uma resposta aos desafios derivados da conjuntura política internacional, devendo contribuir também para a resolução dos emergentes problemas sócio-económicos no interior de Portugal. Em consequência disto, assistiu-se a um fluxo massivo de colonos imigrantes para Angola, que não desacelerou com o decurso do tempo, como era de esperar. Ao contrário, experimentou uma nova força explosiva, na década de sessenta, ao calor do despertar da consciência nacionalista, cristalizada nos movimentos de libertação.

Tendo em conta que os processos são versáteis e que cada pensamento deve ser entendido primeiramente no seu contexto socioeconómico e com a operacionalidade prática que aporta, esta comunicação pretende contribuir com alguns elementos informativos que ajudem a entender as acções levadas a cabo no passado para a consolidação do processo de colonização, a compreender o presente e a perspectivar o futuro, com ideias que articulem as várias dimensões que marcam a história de Angola, quer em termos de memória colectiva angolana, quer com base em contextos mais específicos.

Imigração, povoamento e colonização agrícola

Historicamente, Portugal foi sempre um país de emigração. Mas, apesar de a colonização ter sido utilizada como alternativa para a emigração, Portugal só passou a considerar Angola como colónia de povoamento quase no fim do século XIX, principalmente pela perda do Brasil e pelas exigências que advieram do conclave de Berlim, em 1885. A partir daí, a política de colonização do poder central colonial traduziu-se em programas de estímulo à emigração para povoar o meio rural de Angola, como parte da estratégia e da necessidade de colonização.

A noção de colonialismo e a necessidade de povoamento foram impulsionadas pelo contexto político internacional, tendo em conta que os "novos conceitos de Direito internacional foram ganhando vigor e (…) só a efectiva ocupação, administrativa, militar e económica, podia ser invocada para justificar a soberania num dado território, e não as vagas alegações históricas de prioridade de descobrimento" (Medeiros, 1976:137). Por outro lado, naqueles anos assistia-se a uma situação social muito difícil no interior de Portugal, que registava um acentuado nível de desemprego, baixos salários, elevados índices de pobreza e, sobretudo, enorme escassez de terra, o que contrastava com a abundância de vastas superfícies de terra disponível e fértil em Angola. Perante tão díspares panoramas, entre a metrópole e a colónia, a sedução dos grandes espaços vazios era tentadora, pelo que se impunha uma transferência da pequena e pobre agricultura familiar portuguesa para Angola (Feio, 1998).

A chegada, em 1849, de um grupo de famílias a Moçâmedes (actual Namibe), provenientes do Brasil, estabelecendo-se no vale do rio Giraúl; e de, em 1885, uma colónia de madeirenses, ao planalto da Huíla, constituiu o primeiro núcleo de agricultores colonos; marcando o início do povoamento e a colonização agrícola de Angola (Mirrado, 1989; Feio, 1998).

Tal processo foi dinamizado durante o governo de Norton de Matos, entre 1912 e 1915, que foi um persistente defensor da política de povoamento europeu em Angola. Esta política tinha em perspectiva proporcionar uma melhoria do deplorável e penoso modo de vida dos trabalhadores, fundamentalmente rurais, da metrópole (Matos, 1933 *apud* Feio, 1998), através do fomento dos vastos territórios que constituiriam a prolongação da pátria portuguesa. Para alcançar este objectivo era imprescindível ocupar inteiramente Angola com gente de diversa proveniência social, mas absolutamente portugueses, o que implicava também a assimilação dos negros, a rápida expansão da administração, o desenvolvimento de um amplo plano de fomento, a intensa colonização daquelas vastas regiões com famílias portuguesas de operários, agricultores e de trabalhadores da terra e do mar (Matos, 1933 *apud* Feio, 1998). Pretendia-se estabelecer um modelo de colonização baseado em "aldeias de agricultores" habitadas por famílias portuguesas, a quem o Estado facilitaria durante quase um ano as condições primárias e insumos indispensáveis para o começo de um novo e ambicioso projecto de vida.

Pretendia-se instalar em Angola, num período de vinte anos, uma população europeia próxima de um milhão de habitantes, fundamentalmente portugueses (Feio, 1998). Cada colono, independentemente do seu perfil pessoal, profissional, psíquico e educativo, era considerado um agente de aculturação. Isso significava que o colono tinha a enorme responsabilidade de "civilizar, educar e instruir os indígenas, aproveitar e desenvolver as suas qualidades de agricultores, proporcionarem-lhes assistência médica – e na qualidade de agentes civilizador deviam -, evitar desordem, abusos, violências e extorsões, tratá-los com equidade e justiça, não humilhá-los nem permitir que alguém os humilhe, é o dever de todos aqueles a quem o Estado conferiu o pesado encargo de administrador de povos". Essa matriz estava desenhada e estruturada para captar a sensibilidade do autóctone, e lograr a sua assimilação, isto é, adoptar inteiramente os elementos da cultura europeia num processo aberto de aculturação, objectivando a formação, no futuro, com os descendentes de negros e brancos, de um só povo e uma só nação multirracial, onde a convivência e a fraternidade entre as raças seriam asseguradas pelos laços sanguíneos estabelecidos. Para alcançar tal ideal destilado do *luso-tropicalismo* era imperioso modificar as atitudes e o modo de vida dos autóctones: "transformar estes homens enquanto os seus usos e costumes (que não se podem tolerar nem permitir) e, ademais, fazer tudo isso sem violências, suavemente, tornando-os úteis, melhorando as suas condições de vida, e, acima de tudo, respeitando-os, nunca os humilhando, convencendo-os: nisso consiste a assimilação" (Matos, 1953:164 e 188).

A necessidade da colonização agrícola através do povoamento do território, com gente chegada da metrópole, constituiu-se na primeira prioridade, fundamentalmente depois do estalar da guerra de libertação nacional, em Fevereiro de 1961. Houve necessidade de acelerar o processo de povoamento com colonos para afincar os mecanismos do aparelho colonial. Com este propósito, o Estado colonial criou, em Setembro de 1961, a Junta Provincial de Povoamento de Angola (daqui em diante JPPA), um órgão específico que se encarregaria exclusivamente da política de povoamento de Angola. Anteriormente, estas funções estavam delegadas ao Ministério do Ultramar (MU). A JPPA incorporava na sua matriz principal o pensamento de Norton de Matos. Por questões meramente burocráticas, relacionadas com a pesada maquinaria administrativa colonial, o regulamento interno de tal organismo só seria aprovado em Fevereiro de 1962 (Neto, 1999).

Neste mesmo ano, a JPPA inicia as suas actividades como "o órgão superior da administração pública responsável pela condução ou orientação de todos os assuntos referentes ao povoamento do território e pela coordenação, com tal fim, de quaisquer actividades públicas ou privadas que ao mesmo interessassem independentemente da modalidade de povoamento e fosse autóctone, natural ou emigrante o elemento a povoar" (JPPA, 1962:5). Dito de outra maneira, as questões relacionadas com o povoamento de Angola seriam da inteira e exclusiva responsabilidade da JPPA, independentemente do "grau de cidadania" do indivíduo.

A tarefa da Junta, na qualidade de instituição delegada a orientar e promover a emigração de portugueses para Angola, em particular para o meio rural, consistia na concessão de facilidades aos elementos recrutados com o fim de favorecer o rápido aumento do número de colonos portugueses em Angola. Tal estratégia política colonial permitiu que o número de colonos passasse, num lapso de tempo, de 1500 brancos em meados do século XIX para um universo estimado de dez mil colonos em 1900; em 1950 eram contabilizados mais de oitenta mil colonos, e em 1974, o número de colonos raiava a cifra de quatrocentos mil habitantes (Bender, 1978)[1]. Estes procediam principalmente das regiões e do campesinato mais pobres de Portugal Continental e das Ilhas, a quem se lhes dava apoio para as viagens, condições de acomodação em Angola, formação profissional, assistência técnica e crédito para o primeiro ano da actividade agrícola[2].

---

[1] Em 1975 Angola possuía a segunda maior população branca da África Subsahariana, superada somente pela África do Sul.

[2] A maioria dos portugueses persuadidos pelo Estado a embarcar para Angola carecia da mais mínima preparação e motivação profissional, mas postulava-se que todos eles fossem bons empresários agrícolas. E, apesar das enormes facilidades que lhes proporcionava o Estado, para a sua instalação no meio rural como empresário agrícola, não lhe agradava esta condição (Mirrado, 1989). E, ainda pior, muitos daqueles imigrantes eram, na verdade, indivíduos desterrados por diversos crimes ou delitos comuns. As colónias serviam não só para descongestionar a pressão demográfica na metrópole como também para esta se livrar de gente indesejável e parasitas sociais.

No seu primeiro relatório, a Junta considerava de "agudo em Angola o problema de muitos espaços vazios, tornando-se de facto urgente preenchê-los, absorvendo parte dos excedentes demográficos de Portugal" (JPPA, 1962:12). O objectivo principal da emigração, na visão colonial, visava o fomento e desenvolvimento da actividade agrícola através do estabelecimento de colonatos que, supostamente, teriam um efeito positivo no desenvolvimento das comunidades camponesas locais. Nesta fase, à luz do novo contexto político criado com os factos ocorridos no campo político-militar, a presença do imigrante não só perseguia o objectivo de desarticular as relações tradicionais no meio rural, debilitando "as forças da união/coesão social" (Morín, 1992:20), como também obstruir a acção dos movimentos de libertação, que tinham no campesinato a sua base de apoio social. Para concretizar estes objectivos a Junta entendia como prioritário acelerar o progresso de Angola mediante uma equilibrada planificação orientada não só para a valorização económica e social do território e dos colonos, mas também para uma verdadeira melhoria das condições de vida das populações "autóctones" e a sua integração com os elementos culturais europeus, tendo em perspectiva, a partir dessa acção, a emergência de uma harmoniosa comunidade multirracial e a promoção de uma intensa ocupação do território com assentamentos de população colona e/ou estrangeira.

O povoamento de Angola através da imigração, fundamentalmente a partir da década de 60, tinha uma importância crucial na estratégia colonial para os domínios política e económico. No domínio político, a administração colonial pretendia assegurar o poder colonial e, por conseguinte a colonização (com todas as consequências decorrentes dela), e logo contrariar a mensagem de libertação/independência presente no discurso dos movimentos nacionalistas que, paulatinamente, ganhava espaço e receptividade no seio das comunidades rurais. No domínio económico, Angola era tão importante e necessária à economia portuguesa que não existia nenhuma possibilidade de independência política, nem havia que medir esforços para preservá-la como "província ultramarina", com todos os meios necessários ao alcance do poder colonial. Para entender esta importância é essencial situá-la no seu contexto material: no sector primário, na campanha agrícola 1963/1964 o valor da exportação do café cifrou-se em

3 062 960 contos[3] (€uros, hoje), quantia que representava quase o mesmo valor monetário da soma dos três principais produtos primários de exportação de Portugal: a cortiça, as conservas de peixe e os resinosos. Como diz José Mendes Ferrão, "só em Setembro de 1964 Angola vendeu 46 000 toneladas de café valendo cerca de 950 000 contos, ou seja, só num mês, mais do dobro da exportação continental (Portugal) de resinosos durante um ano inteiro" (Ferrão, 1964:471).

Manter o controlo e o domínio da província de Angola constituía matéria prioritária na política interna da metrópole. Neste sentido, estimulava-se os militares que terminavam a comissão de serviço a estabelecerem-se em Angola, com todas as garantias económicas da administração colonial (Neto, 1999). Os ideólogos desta estratégia propalavam um futuro radiante, que se poderia construir a partir das vantagens materiais que o próprio Estado proporcionaria ao aceder ao chamamento patriótico. Isto é "... na medida em que (o colono) o queira e o faça, poder-se-ão criar as condições indispensáveis a uma vida rural sã e rentável, porque o Estado lhe dará o apoio indispensável de benefícios essenciais e lhe proporcionará a vinda das famílias, amigos, de todos os que constituem o seu círculo de relações habituais" (Jordão, 1969:12).

O processo de imigração (seja para o fomento e desenvolvimento agrícola, ou como parte dos planos de colonização do território levados a cabo pela JPPA) inseria-se no marco do "Colonialismo Interno" (Gortz, 1971; González-Casanova, 1969; Hechter, 1975), segundo o qual a potência colonial ocupa, povoa submetendo o território a formas de exploração espoliantes, tanto dos recursos naturais como da mão-de-obra. Este processo, para além de assegurar a transferência de matérias-primas para a metrópole, supunha a imposição da sua cultura como modelo geral de referência. A partir deste esquema de actuação estabeleceu-se uma estrutura de relações sociais baseadas na dominação e exploração de grupos culturalmente distintos e heterogéneos, mediante um sistema de estratificação cultural que contribuiu para o desenvolvimento de uma identificação étnica distinta. Impôs-se assim uma identidade cultural marcadamente influenciada pelos elementos da cultura do colonizador. Para os ideólogos do regime fascista colonial, toda acção da Junta se justificaria dentro desse marco, por eles considerado internacionalmente aceite: "fomento e povoamento são dois conceitos que andam frequentemente ligados; de tal forma que, especialmente quando se trata de zonas sub-povoadas e subdesenvolvidas, a sua interpenetração é tão grande que praticamente se identificam. Em qualquer caso, mesmo quando legitimam uma dissociação, um e outro estão intimamente vinculados ao conjunto de medidas que, conforme definição internacionalmente aceite, se convencionou designar por Colonização Interna (...) Fomento e povoamento caminham de mãos dadas; fique apenas definida a ideia de que à Junta cabem medidas de fomento e povoamento, as quais no seu conjunto constituem a Colonização Interna" (Jordão, 1968:11).

Apesar disso, a política de povoamento de Angola, com colonos, para o fomento e desenvolvimento agrícola, era protestada nos círculos políticos, académicos e intelectuais. Num esforço de persuadir tendências internas contrárias ao processo[4], e aproveitar esclarecer as críticas anti-colonialistas e discriminatórias da sua administração, Joaquim Nogueira Jordão justificava a política colonial de assentamentos da seguinte maneira: "para nós, os portugueses, povoamento será, antes de mais, uma tarefa de

[3] O conto era a unidade de milhares do escudo português; e o factor de conversão do escudo com respeito ao dólar americano na altura era de 25.8875

[4] A imigração patrocinada pelo Estado também era contestada dentro dos círculos políticos e intelectuais. Nas comunicações apresentadas no "I Simpósio sobre Angola", realizado no Pavilhão da Feira Internacional de Lisboa, de 1-7 de Março de 1967, afirmou-se categoricamente que "para maior celeridade e racionalização da agricultura de Angola, principalmente do sector tradicional ou camponês, é mais viável portugalizar os negros do que conseguir um forte caudal migratório de europeus", quis dizer, de portugueses.

conveniente distribuição das populações nacionais no espaço nacional, tidas em conta as condições fixas e as tendências nas distintas parcelas do território; é, portanto um problema eminentemente nacional: o da melhor arrumação do português no espaço português" (Jordão, 1969:8).

A maioria dos imigrantes colonos era analfabeta ou possuía um grau de instrução escolar muito baixo. Em tal situação, os colonos faziam prevalecer a sua condição política ou *status* de homem branco, exacerbando manifesta e sistematicamente o racismo como escudo de defesa ante o nativo. Por isso, no "Primeiro Simpósio sobre Angola" recomendava-se, no capítulo da educação, que todos "os imigrantes da metrópole para o Ultramar, na qualidade de 'colono' ou não, sejam submetidos a uma conveniente preparação prévia, em pelo menos dois domínios: no conhecimento das realidades físicas e humanas que irão enfrentar, e na formação profissional, devendo esta, em alguns casos, ser completada em Angola" [5].

Desde o princípio das suas actividades, no início de 1962, todos os programas e estratégias de acção da JPPA no meio rural foram concebidos e executados mediante mecanismos de carácter coercivo e repressivo, no sentido de obrigar as comunidades camponesas a integrarem-se no sistema colonial, para dessa maneira, aderirem ao seu modo de produção e de vida. Estes mecanismos de acção só seriam abandonados devido à crescente pressão internacional, provocada pelo bloco dos países africanos e anti-colonialistas no seio das Nações Unidas, criticando o estilo de colonização de Portugal nos territórios sob seu domínio em África. É neste contexto que a JPPA decide levar a cabo, no último período da colonização, em 1969-1973, sob um novo marco de orientação, algumas acções de desenvolvimento rural propriamente dito, como ensaios de promoção socioeconómicos, com o objectivo de melhorar as necessidades básicas da população nativa através de ligeiras melhorias no acesso à educação, aos serviços básicos de saúde, água potável, infra-estruturas e, sobretudo, da planificação dos excedentes produtivos para a sua correcta distribuição à escala nacional, tudo isso com recurso à modalidade de intervenção que se enquadrava nos esquemas dos "Programas de Desenvolvimento Comunitário", que se apresentavam como programas de reordenamento rural.

Este período, que marca a última etapa da colonização portuguesa, caracteriza-se por uma intensa actividade da JPPA, orientada para captar apoios necessários aos colectivos de imigrantes, junto de instituições interessadas na dinamização da acção e estabilização dos colonatos. As principais actividades que a JPPA priorizava eram: (1) o apoio à actividade agro-pecuária e aos processos de reordenamento e de promoção socioeconómica em curso nas zonas vizinhas dos colonatos, isto é, nas comunidades camponesas; (2) o incentivo à criação de sistemas de cooperação através das cooperativas agrícolas; (3) promoção e criação de um parque de maquinaria e implementos agrícolas para fomento do desenvolvimento agrícola; (4) fomento do crédito agrícola ao sector empresarial; (5) incentivo à construção de vivendas para os colonos e de estradas para o escoamento dos produtos agro-pecuários (JPPA, 1969).

A materialização destes objectivos era de um significado transcendental para fortalecer não só o poder económico dos colectivos já estabelecidos, como também intensificar o estabelecimento de mais núcleos de povoamento de modo a aumentar (notavelmente) a presença portuguesa em todo o espaço territorial. Com isso, a JPPA pretendia cumprir cabalmente o objectivo para o qual havia sido criada: favorecer a acomodação dos agricultores colonos nas zonas rurais e nas melhores terras, segundo o marco da política de colonização interna. Neste sentido, realizaram-se investimentos públicas em sistemas de rega e maquinaria agrícola, e a distribuição de terra aos imigrantes recém-chegados era feita a uma escala média ou pequena dentro dos perímetros irrigados enquanto os serviços de mecanização eram gratuitos, no primeiro ano (Neto, 1999). Como o objectivo era assentar os agricultores colonos nas melhores terras, a sua localização e selecção baseava-se em critérios do mercado. Assim, consideravam-se como aptas aquelas terras que, pela sua natureza, poderiam proporcionar uma renda diferencial alta, tanto pela sua elevada fertilidade quanto pela sua localização, aos agricultores colonos. Quando estas terras estivessem ocupadas pelas comunidades e/ou explorações camponesas, eram despejados e transferidos de forma compulsiva para áreas previamente seleccionadas. Este tipo de acções justificava-se pelo marco do Programa de Reordenamento Rural.

As concentrações compulsivas, segundo a Junta, pretendiam a promoção socioeconómica do campesinato, cuja condição indispensável era precisamente o seu agrupamento em localidades devidamente catalogadas, para facilitar a planificação das acções a implementar no quadro de um programa de desenvolvimento comunitário que procurava suscitar nos autóctones "a consciência e educação" básica; um aspecto considerado primário neste tipo de programas de desenvolvimento que somente buscavam mitigar as condições de vida deste estrato social. Na realidade, o objectivo final da Junta, e dos programas em si, era o da geração de um processo de mercantilização crescente da produção agrária camponesa, tentando com isso incrementar a produtividade da sua agricultura, com a introdução de formas de manejo industrial dos recursos.

[5] Comunicações Apresentadas ao I Simpósio sobre Angola. Centro das Actividades Económicas de Angola, 1968. Simpósio sobre Angola. 1-7 de Março de 1967. Lisboa, pp. 25.

Reflexão teórica sobre a dinâmica do processo

O carácter político e a dinâmica social observadas neste processo permitem sustentar que a colonização agrária do território através da imigração se enquadrava dentro de um projecto colonial orientado quer para a criação de espaços de contenção dos movimentos de libertação nacional quer para a modernização das estruturas sociais e produtivas da agricultura. Por outro lado, como a modernização pressupunha uma melhor inserção do país dentro das esferas do mundo capitalista, a administração colonial considerava a imigração portuguesa (principalmente) a única forma possível de transformar a sociedade rural colonial e permitir a sua inserção e expansão produtiva.

Os ideólogos da imigração e constituição de colonatos, ao encontrarem no desenvolvimento agrícola a justificação da emigração, configuraram um discurso que apontava para a transformação do meio rural. Como se entendia que o primitivismo estava associado ao mundo rural, era necessário povoar os extensos espaços "vazios" disponíveis na colónia de Angola, para desse modo os tornar produtivos e os incorporar economicamente no capitalismo, através do suporte sócio-económico e cultural proveniente dos imigrantes que se instalariam neles, apoiados desde a metrópole. Contudo, a própria concepção inerente, por exemplo, a esses territórios como "espaços vazios", implicava, na realidade, escamotear todo um processo observado na caudalosa corrente da história da humanidade; nomeadamente o tráfico de escravos - causa principal da evidente baixa demográfica do país no passado. De facto, muitos destes espaços, hoje catalogados como vazios, foram despovoados em consequência deste comércio que se estendeu por longos anos. Ainda assim, quando estas zonas estavam povoadas, eram simplesmente desprovidas dos seus habitantes, julgados inadequados para as mesmas, não obstante a ideologia oficial pretender transformar e levar para a civilização os indígenas "primitivos", "atrasados" e "pagãos".

A motivação política colonial de conformar uma sociedade rural de granjeiros/fazendeiros-empresários, capazes de expandir a produção, entrelaçava-se com outros objectivos: ocupar um espaço fronteiriço entre o gentio e o civilizado (tradicional-moderno) para "melhorar", pela presença e pelo exemplo, a população nativa. Com base nessa visão etnocêntrica desenvolveu-se o discurso colonial de povoar o país com imigrantes portugueses, cuja missão histórica seria a de transmitir aos camponeses os elementos culturais europeus, com vista à sua integração num meio social novo e no mundo "moderno". Um meio social formado por um conjunto sistemático, institucionalizado, consagrado aos valores morais (estéticos, económicos, religiosos) e às normas sociais (de conduta, comportamento, e de costumes e controlo) da sociedade ocidental. O "impacto de tais políticas foi um fluxo de imigração de colonos portugueses para Angola, sem precedentes no século XX" (Ellsworth, 1999:24), no continente africano.

Para a ideologia dominante estava claro que a "colonização agrícola de Angola" com imigrantes europeus geraria a expansão produtiva da agricultura, através de um modelo orientado para a exportação, ao mesmo tempo que actuaria como fomento civilizador às comunidades autóctones. Ademais, com a imigração pretendia-se introduzir definitivamente, através da alteração da base da estrutura social e produtiva da agricultura tradicional ou camponesa, o modo de produção capitalista, orientado para o mercado, de modo a criar condições favoráveis para a sua integração económica no sistema colonial e, por consequência, operar a ampliação da base económica da metrópole. A imigração colonial patrocinada pelo Estado apresentava-se, deste modo, como a panaceia para os enormes problemas da economia portuguesa.

Os planos de desenvolvimento económico e social de integração das populações autóctones no sistema capitalista colonial tiveram como resultado uma expansão económica desde a década de sessenta até meados de setenta. Politicamente, esta expansão económica adquiriu um carácter de conquista militar e consolidação do sistema colonial, cuja necessidade se foi tornando cada vez maior à medida que se alastrava a guerra. Economicamente, tal expansão deu-se em forma de trabalho forçado na construção de obras de urbanização, pontes, caminhos-de-ferro, e nas grandes plantações coloniais. Mas a política colonial de povoamento baseada na exploração tinha como principais agentes económicos os próprios portugueses, que chegados da metrópole, ocupavam todos os postos de trabalho, até os mais modestos, obtendo claras vantagens na ordem cultural, psicológica e material. Os autóctones viviam na periferia da expansão económica que se ia produzindo a partir da década de 60, beneficiando apenas de "migalhas", que eram parte das acções cosméticas de promoção psicossocial. Na realidade, as políticas sociais coloniais só estavam desenhadas para a promoção socioeconómica dos portugueses, e, na sua aplicação prática, o governo colonial, ciente do contexto político internacional, emitia um discurso que pretendia fazer crer que elas não eram nem tinham um cariz ou objectivo discriminatório.

Ao estimular e gerar uma corrente migratória para Angola, a administração colonial entendia-a, então, como parte de um processo global de construção de um projecto nacional para o porvir. Tal projecto nacional, assente na noção de "espaço português", buscava, por um lado, a livre circulação e fixação dos nacionais no referido espaço e, por outro, modernizar o país, alterando as estruturas sociais (no sentido da igualdade de direitos e equidade entre raças), mas mantendo a hegemonia política, social e económica da minoritária classe branca dominante. Neste sentido, e pensando no futuro, a modernização foi concebida como uma construção vertical, "de cima para baixo", organizada e orientada pela elite colonial dirigente, com a finalidade de uma independência politicamente "negra", mas economicamente "branca", à semelhança do que aconteceria anos mais tarde, por exemplo, na Rodésia do Sul, no Sudoeste Africano, e na África do Sul.

Considerações finais

Pode dizer-se que o interesse e a motivação políticas do regime colonial português em povoar o território angolano foram impulsionados pelo contexto do momento, marcado por dois factos de transcendência sócio-histórica: a independência do Brasil e a Conferência de Berlim sobre África. Portugal viu-se na necessidade de assumir as dificuldades derivadas de um realismo que se modulava conforme as circunstâncias. Mas foi a independência do Brasil que marcou um ponto de inflexão na sua política colonialista. Portugal, convertida em império colonial, começou a sentir a necessidade premente de colonizar para preservar esta condição ou, em última instância, evitar sua perca total, e de dar outro destino ao caudal de emigração que se dirigia para o Brasil, doravante um país estrangeiro.

A independência do Brasil configurou um momento decisivo, naquilo que diz respeito à mudança de direcção operada na política colonialista portuguesa, e bem retratada num esforço político preciso: promover um caudal migratório para Angola. A partir deste momento, Angola passa a ocupar o lugar do Brasil nos planos e no destino da emigração colonialista. De tal sorte que os ideólogos do povoamento descobriram muito cedo que era possível erigir uma nação branca, um segundo Brasil, e inclusive, um terceiro Portugal em Angola. Em seguida, imbuídos desse pensamento, começaram a descortinar estratégias, verteram apaixonados argumentos e discursos, lavrados desde as mais diversas posições ideológicas - de moderadas até às mais radicais -, tanto na sua formulação teórica como metodológica, sobre a maneira de como havia de se materializar tal ideal.

A imigração era a peça-chave para desenvolver este ambicioso projecto, pelo se converteu no eixo central da política de colonização e, portanto, num ponto à volta do qual os demais agentes, independentemente da sua posição ideológica, estavam obrigados a gravitar. Um elemento que a JPPA soube aproveitar habilmente, com certa dose político-ideológica, a favor da causa, através de uma retórica ocultativa permanente, que permitia adubar as suas teses com argumentos impregnados de etnocentrismos, justificando a presença portuguesa como uma "missão histórica civilizadora", ou seja, vantajosa e progressista para Angola. Por esta razão, e pelo carácter político subjacente ao projecto, a imigração colonial foi utilizada não só como elemento para legitimar os mecanismos da colonização, como também se transformou no principal instrumento de aculturação. Isto resultou, por conseguinte, numa agressão, a todos os níveis, à integridade cultural, modo de vida e organização social dos povos autóctones. Não obstante, a própria vertebração da imigração representava apenas alguns segmentos da elite política do regime colonialista, postos em evidência pelas constantes críticas que sobre tal processo se faziam sentir, nos mais diversos sectores da sociedade civil colonial.

Tinha-se concebido um ideal, e com ele uma ilusão, posta ao serviço de um projecto político que colidia, de maneira frontal, com o pragmatismo. Um projecto político que pretendia iludir uma realidade flagrante, mas escondida atrás de uma prosa entrançada com conceitos como os de "espaço português", "comunidade multirracial", "progresso", "missão histórica", colonização interna, civilização.

Bibliografia

BENDER, G. J. (1978). *Angola under the portuguese: The myth and the reality*. Berkeley: University of California Press.

ELSWORTH, K. H. (1999). "Racial and ethnic relations in the modern world-system: A comparative analysis of Portuguese influence in Angola and Brazil". Arizona State University. Exposição Apresentada na Conferência da Asociação de Estudos Internacionais.

FEIO, M. (1998). *As causas do fracasso da colonização agrícola de Angola*. Ed.: Ministério da Ciência e da Tecnologia/Instituto de Investigação Científica Tropical. Série de ciências da terra nº 7. Lisboa.

GONZÁZEZ-CASANOVA, P. (1969). Internal colonialism and national development. *Studies in comparative international development*, 1(1), 121-135.

GORTZ, A. (1971): Colonialism at Home and Abroad. *Liberation*, 16(4), 1-25.

HECHTER, M. (1975). *Internal Colonialism, the Celtic Fringe in British National Development: 1536-1966*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

JORDÃO, J. N. (1968). A dimensão da propriedade rústica, pequena propriedade e empresa familiar. *Reordenamento nº 9*. Luanda.

JORDÁO, J. N. (1968). Povoamento rural para a ocupação das terras. *Reordenamento nº 8*. Luanda.

JORDÃO, J. N. (1969). *Povoamento em Angola, 1962-1979*. Junta Provincial de Povoamento de Angola. Luanda.

JPPA (1962). Relatório de actividades do primeiro semestre. Luanda.

JPPA (1963). Relatório de actividades. Luanda.

JPPA (1964). Serviços irmanados numa obra comum de valorização das populações e da terra. Luanda.

JPPA (1969). Relatório de actividades. Luanda.

MATOS, N. de (1933). "Como aprendi povoar Angola". *Boletim geral das colónias*, 9(100), 90-99.

MATOS, N. de (1953). África nossa. *O que queremos e o que não queremos nas nossas terras de África*, Porto: Marânus.

MEDEIROS, C. A. (1976). *A colonização das terras altas da Huíla (Angola). Estudos de geografia humana*. Lisboa: Centro de estudos geográficos.
MIRRADO, J. H. M. (1989). Algumas Considerações sobre a Agricultura em Angola. *Revista de Ciências Agrárias*, 12(2), 37-58.
NETO, J. F. da C. (1999). *Os camponeses e o desenvolvimento agrícola e rural de Angola*, Lisboa: GPPAA – Gabinete de Planeamento e Política Agro-Alimentar.

Conflitos de uma missão: as relações dos primeiros jesuítas com a sociedade colonial na América Portuguesa do Século XVI

Marcos Roberto de Faria
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP)
marcosfaria07@yahoo.com.br

Resumo: O trabalho trata das relações conflituosas entre os primeiros jesuítas e a sociedade colonial na América Portuguesa do século XVI. Para tanto, recorre-se a algumas cartas de Nóbrega e Anchieta que se referem a essa questão. A pesquisa também faz uso de textos que discutem a legislação indígena do período, a reação que estas leis provocam nos colonos e as estratégias adotadas, pelos padres da Companhia de Jesus, no interior dos conflitos que se desencadeiam nessa direção, dando destaque à estratégia jesuítica de aldeamento dos indígenas. O objetivo da pesquisa é, portanto, apontar algumas considerações para se pensar a atuação dos primeiros jesuítas na América Portuguesa como mediadores de conflitos e porta-vozes da "civilização" católica no mundo colonial e as consequências dessa atuação do missionário para a organização social e econômica dos nativos. O trabalho faz parte de minha pesquisa de mestrado já concluída.

1.Introdução: Os "operários de uma vinha estéril"

Adentrar a complexidade das relações da Companhia de Jesus com a sociedade colonial é uma tarefa importante para situar a prática dos missionários na América Portuguesa do século XVI. Essas relações se constituem, a meu ver, em um embate, nem sempre bem-sucedido, com os colonos, com os índios, com autoridades políticas e até mesmo com autoridades eclesiásticas.

De acordo com a análise de Castelnau-L'Estoile (2000), a relação da Companhia com a sociedade colonial, os conflitos com os colonos, os desentendimentos com outras ordens religiosas fizeram o geral Cláudio Acquaviva (que esteve nesse cargo de 1581-1615) chamar os jesuítas da América portuguesa de operários de uma "vinha estéril"[1]. No entanto, a "vinha estéril" já estava sendo "cultivada" anos antes, porque a relação dos jesuítas com os colonos não foi tranquila desde o início da atividade missionária. Nesse sentido, veja-se, por exemplo, o informe de Quirício Caxa (1965)[2], que relata o clima de insatisfação que acometeu os índios. Nesse clima, Nóbrega e Anchieta foram reféns dos nativos, na tentativa de apaziguar o conflito, o que aponta para uma situação complicada de relações na Colônia:

> Padecia a capitania de S. Vicente grandíssima opressão dos contínuos saltos que os Tamoios nela faziam, levando-lhe seus escravos e algumas vezes as próprias mulheres, que estavam em suas fazendas, entre as quais houve algumas das doutrinadas pelos Nossos, que eram mestiças, deixando-se matar por não perderem a castidade. Sabia bem o Pe. Nóbrega que a justiça estava da parte dos Tamoios pelos muitos agravos que tinham recebido dos Portugueses sem nenhuma satisfação, e posto que com muitas missas, orações, disciplinas e outras asperezas, procurava aplacar a justa ira de Deus contra seu povo: vendo que isto não bastava, determinou de procurar se fizessem pazes com eles com condições honestas e justas, porque, concluindo-se, ficava a Capitania livre, enjeitando-as eles ou quebrando-as, a justiça da guerra se passava aos Portugueses.
> Tratou isto com os da terra e ofereceu-se a ir ele em pessoa aos Tamoios para as negociar, dali 26 léguas por mar. Partiu com o Ir. José, seu fidelíssimo companheiro. Ambos padeceram muito e passaram por muitos tragos de morte polas muitas vezes que Índios do Rio de Janeiro vieram para os matar. E uma que com eles vinha a esse efeito um crudelíssimo francês e inimicíssimo dos Padres e Portugueses foi necessário para escaparem, o Ir. José passar às costas o Pe. Nóbrega, que com as poucas forças deu com ele na água, e assi molhados se esconderam no mato, até que passou aquele perigo... Depois de

[1] Segundo a autora, "*La position des jesuites au sein de la société coloniale a également évolue: s'ils sont encore les instruments privilegiés de la politique royale de protection des Indiens, leur position au Brésil est largement contestée. Leur projet de 'protection' des Indiens dans les aldeias s'est heurté à la volonté des cólons de s'approprier les Indiens comme main d'oeuvre. Le controle des Indiens, enjeu essentiel dans la colonie, est ainsi l'objet d'um conflit violent entre les jésuites et les cólons, arbitré par l'autorité politique. L'arrivée de nouveaux ordres religieux, de même que le renforcement de l'Église séculière, represente une concurrence religieuse: les jésuites n'ont plus le monopole de la conversion des Indiens. La correspondance des pères jésuites du Brésil fait état de difficultés et de découragement. La mission du Brésil apparaît comme une 'vigne stérile' ainsi que l'appelle le general de l'Ordre, en 1582*" (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2000, pp. 11-2).

[2] Quirício Caxa nasceu na Espanha, tendo ingressado na Companhia de Jesus em 1559. Veio para a América portuguesa em 1563, onde teve grande atuação e atividade, chegando a ser vice-reitor do Colégio da Bahia. Lecionou teologia-moral. Viveu 36 anos na América, tendo falecido em 18 de fevereiro de 1599. Escreveu a *Breve relação da vida e morte do padre José de Anchieta* no derradeiro ano de sua existência (1598) (CAXA, 1965, p. 8).

> estarem com dois meses entre os Tamoios foi necessário o Pe. Nóbrega tornar-se para S. Vicente e deixar o Ir. por arreféns das pazes (CAXA, 1965, pp. 25-6).

Para uma melhor compreensão do relato citado, penso que seja fundamental apontar aspectos do período de mandato do governador Mem de Sá (1557-72) que, segundo Thomas (1982), compreendeu a época de uma política bem-sucedida na América portuguesa. Para o autor, quase não há nenhum governador, após Mem de Sá, que tenha conseguido unir satisfatoriamente, no seu trato com os indígenas, a autoridade com a justiça (Thomas, 1982, p. 73).

Os esforços do governador na questão indígena perseguiam todas e cada uma das seguintes metas:

1. estabelecer a segurança e a paz da terra, mediante a vitória e a sujeição completa sobre as tribos índias revoltadas ou inimigas e sobre os seus aliados, os franceses;
2. intensificar os esforços para a proteção dos indígenas aliados dos portugueses, contra a espoliação e escravização e, em especial, acelerar a civilização e cristianização dos índios, mediante a fundação sistemática de aldeias;
3. estabelecer um contato estreito e amistoso com os jesuítas, como pioneiros da política indigenista real, e sustentar as suas obras com apoio material (THOMAS, 1982, p. 74).

De acordo com Thomas, contudo, o problema mais difícil da ação libertadora de Mem de Sá era a luta contra os franceses e os seus aliados tamoios, do Rio de Janeiro. Os franceses gozavam de uma grande estima entre os indígenas, por causa de um trato justo com estes. Como apareciam aos nativos quase exclusivamente como negociantes, puderam renunciar, em grande medida, à escravatura dos índios, o que, em face destes, colocava-os numa posição bem melhor do que a dos plantadores portugueses, que sentiam a necessidade de escravos para a sustentação de suas fazendas (THOMAS, 1982, p. 77).

O que fizeram os portugueses diante dessa situação? Segundo Thomas, os portugueses procuraram inicialmente destruir a confederação índia dos tamoios na capitania de São Vicente. Nesse empreendimento, os jesuítas demonstraram sua capacidade para negociar com os índios. Daí o fato de, em abril de 1563, os padres Anchieta e Nóbrega terem se encontrado entre os tamoios de Iperoig, nas vizinhanças de Ubatuba, como foi descrito acima por Caxa. Durante mais de um mês em que Anchieta permaneceu entre os tamoios, acertou um tratado de paz no qual eles se comprometiam a não apoiarem seus companheiros de tribo e os seus aliados do Rio de Janeiro. Pouco depois, o governador empreendeu a luta contra os franceses; venceu-os nas expedições de 1565 e 1567 e, dessa forma, preparou a expulsão definitiva dos rivais europeus e a sujeição dos índios do Rio de Janeiro (Thomas, 1982, p. 78).

Na exposição de Caxa (1965) descrita acima, há referência à questão da guerra justa, que se constitui em um tema importante na relação dos portugueses com os nativos. Para Perrone-Moisés (1992), o principal caso reconhecido de escravização legal era o que procedia da guerra justa. A partir do século XVI, ela deveria ser aplicada a povos que, não tendo conhecimento prévio da fé, não poderiam ser tratados como infiéis. As causas legítimas de guerra justa seriam a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da fé, a prática de hostilidades contra vassalos e aliados dos portugueses e a quebra de pactos celebrados (Perrone-Moisés, 1992, p. 123).

De acordo com a autora, na América portuguesa havia índios aldeados e aliados dos portugueses e nativos inimigos espalhados pelos "sertões". Nesse sentido, pode-se seguir uma linha de política indigenista que se aplicou aos aborígines aldeados e aliados e outra, relativa aos inimigos ("gentio bravo"), cujos princípios se mantiveram ao longo da colonização (Perrone-Moisés, 1992, p. 117).

Assim, aos índios aldeados e aliados era garantida a liberdade ao longo de toda a colonização. Afirma-se que, livres, seriam senhores de suas terras nas aldeias, passíveis de serem requisitados para trabalhar para os moradores mediante pagamento de salário e que deveriam ser muito bem-tratados. Deles dependiam o sustento e defesa da Colônia. A política para esses "índios de pazes", "índios das aldeias" ou "índios amigos" seguia o seguinte itinerário ideal: em primeiro lugar, deveriam ser "descidos", isto é, trazidos de suas aldeias no interior para junto das povoações portuguesas; lá deveriam ser catequizados e civilizados, de modo a tornarem-se "vassalos úteis". Seriam eles os elementos principais de novos descimentos, tanto pelos conhecimentos que possuíam da terra e da língua quanto pelo exemplo que poderiam dar (Perrone-Moisés, 1992, pp. 117-8).

Nesse sentido, pode se citar, por exemplo, a *Lei dos Caetés*, que explicitou a diferenciação de tratamento a uma determinada tribo. Em 1556, a Coroa chamou à corte de Lisboa o bispo D. Fernandes Sardinha. Pouco depois da sua partida da Bahia, em junho de 1556, Sardinha e seus companheiros naufragaram em Cururipe, nas vizinhanças do São Francisco. Os náufragos puderam salvar-se, mas foram assassinados e devorados pelos caetés. Tal ato merecia um castigo, de acordo com o governador, porém as lutas contínuas com as tribos inimigas impediram-no, durante os anos seguintes, de levar a cabo uma expedição punitiva contra aquele povo. No entanto, por volta do mês de junho de 1562, a fim de não adiar mais a punição contra os caetés, o governador publicou um decreto que os condenava à escravidão. O documento concedia aos colonizadores o direito de aprisionar, numa guerra justa, os membros da tribo dos caetés e distribuí-los, como mão-de-obra, nas suas fazendas e casas. Os jesuítas aprovaram o modo de proceder do governador: dado que a parte dos caetés contra a qual se dirigia a expedição punitiva ainda não havia sido cristianizada – caso contrário, a escravidão teria sido proibida sob qualquer circunstância –, os padres não levantaram nenhuma objeção moral contra a empresa planejada (Thomas, 1982, pp. 78-80).

O bispo Sardinha, devorado pelos índios, foi um grande opositor da atividade jesuítica na Bahia. Suas idéias sobre a missão entre os nativos encontravam-se em oposição direta aos esforços dos jesuítas e era compatível com a posição dos colonos. O que levou Nóbrega, a partir de 1553, a mudar seu campo de trabalho para São Vicente, onde esperava desenvolver os seus planos. Em 1556, os padres reassumiram sua ação no Recôncavo baiano, em circunstâncias mais favoráveis, depois da morte de Sardinha (Thomas, 1982, p. 83).

O conflito com o bispo Sardinha se deu, sobretudo, por conta daquilo que Pécora (1999) chamou de "via amorosa", abraçada por Nóbrega nos primeiros anos de sua missão na América portuguesa. De acordo com o autor, a *via amorosa* da conversão suscitava questões doutrinárias, como a de saber se seria legítima a confissão mediada por intérpretes; se não fazia injúria à fé os índios assistirem missas lado a lado com os cristãos e participarem de outras práticas religiosas mantendo-se nus; se seria adequado o aproveitamento de instrumentos, músicas e costumes festivos indígenas para maior eficácia da pregação cristã. Pécora destaca que Nóbrega não pareceu ter problemas em responder afirmativamente a todas estas questões, as quais explicitou nas cartas, sobretudo a partir da posição contrária do bispo Fernandes Sardinha (Pécora, 1999, pp. 395-6).

2. O desconsolo na missão: as epidemias e a escravidão indígena

Após a morte do bispo sardinha e a volta de Nóbrega para a Bahia, as medidas legais de Mem de Sá e o apoio generoso que concedeu ao trabalho dos jesuítas conduziram a um desenvolvimento rápido das aldeias do Recôncavo. Em 1561, o aldeamento na Bahia alcançou o seu ponto culminante tanto em número de estações missionárias quanto em relação à onipotência dos jesuítas. Porém, o florescimento das aldeias receberia um grande golpe quando da decretação, no ano seguinte, da referida lei contra os caetés. Através daquele regulamento os colonizadores justificaram as escravizações também dos indígenas das aldeias, porque uma parte dos seus habitantes pertencia às tribos condenadas. Os índios, que já não se sentiam seguros nas aldeias, fugiram para o sertão, por medo da perseguição, mas nem por isso escaparam à escravidão, porque os colonos portugueses traçaram as suas pegadas e os capturaram. As aldeias ficaram despovoadas (Thomas, 1982, pp. 86-7).

Contudo, os problemas não pararam por aí, pois

> Os índios que permaneceram não aldeias foram atingidos por uma desgraça ainda mais terrível, que causou às obras dos jesuítas danos maiores do que a lei dos Caeté: os anos de 1562 e 1563 trouxeram às aldeãs do Recôncavo uma epidemia e a fome conseguinte. A doença, denominada "peste", era a epidemia de varíola que se espalhou, desde Ilhéus, através da Bahia, até o Norte, na direção de Pernambuco. Tratava-se de uma das epidemias mais graves que grassaram no Brasil durante o século XVI e que dizimaram a população índia. Na Bahia, as três aldeias, Nossa Senhora da Assunção, São Miguel e Santa Cruz de Taparica, foram atingidas pela epidemia, que mais tarde atacou também a capital, onde uma grande parte dos escravos vermelhos e pretos foi aniquilada. Nas aldeias dos jesuítas, de acordo com os dados do padre Leonardo do Vale, morreu um terço dos indígenas. Somente em Assunção, tiveram que ser chorados 1.080 mortos e os índios narravam que a epidemia era ainda mais violenta entre as tribos que viviam livremente no sertão.

À enfermidade seguiu-se a fome. Os índios viviam no temor, entre a fome e a escravidão. Depois que muitos deles se retiraram para a selva, foram aprisionados pelos seus antigos inimigos e vendidos aos brancos.

Nas aldeias, a fome era tão grande que muitos índios estavam dispostos a entregar-se livremente à escravidão dos portugueses, a fim de salvar a sua vida; ou se prontificavam a vender crianças e parentes aos colonos. Chegou a acontecer que os habitantes das aldeias, oprimidos pela fome, se apresentassem nos povoados dos brancos e vendessem sua liberdade por um pacote de farinha. Embora Mem de Sá empreendesse medidas urgentes para minorar a necessidade das populações atingidas, não pôde impedir a dissolução de quatro aldeias (THOMAS, 1982, pp. 87-8).

A instabilidade da saúde e da expectativa de vida do gentio fazia deles um investimento de alto risco. Ainda assim, os colonos persistiram. De acordo com Schwartz (1988), quando os habitantes locais eram dizimados por guerras, doenças ou excesso de trabalho – ou quando seu número tornava-se tão reduzido que não mais correspondia às necessidades de mão-de-obra dos colonos –, importavam-se índios de outras regiões. Essa era a política comum do deslocamento inter-regional forçado de indígenas (Schwartz, 1988, p. 52).

Anchieta, quando escreveu a "informação dos primeiros aldeamentos", tratou da repercussão da questão que Schwartz está comentando. De acordo com o jesuíta, após as consequências da mortandade acima referida e do trato injusto dos portugueses em relação ao nativo, el-rei tomou as providências. Atente-se:

> Sendo el-rei Dom Sebastião informado das cousas deste estado, e como o gentio tinha a terra despovoada pelos agravos e avexações dos Portugueses, escreveu ao governador Mem de Sá e ao bispo Dom Pedro Leitão sobre isto, cujo treslado das cartas é este:
>
> CARTA DEL-REI
> Mem de Sá amigo. Eu el rei vos envio muito saudar. Porque o principal e primeiro intento, que tenho em todas as partes da minha conquista, é o aumento e conservação de nossa santa fé católica, e conversão dos gentios delas, vos encomendo muito, que deste negócio tenhais nessas partes mui grande e especial cuidado, como de cousa a vós principalmente

> encomendada, porque com assim ser, e em tais obras se ter este intento, se justifica o temporal que Nosso Senhor muitas vezes nega, quando há descuido no espiritual.
> Eu sou informado, que geralmente nessas partes se fazem cativeiros injustos, e correm os resgates com título de extrema necessidade, fazendo-se os vendedores pais dos que vendem, que são as cousas com que as tais vendas podiam ser lícitas, conforme ao assento que se tomou... (ANCHIETA, 1933, p. 359).

É interessante observar as assertivas do rei, quando destaca que o "descuido no espiritual" faz que Deus negue ajuda no plano temporal e mande castigos, visto que a carta foi escrita logo após as pestes que assolaram as aldeias. É uma afirmação importante para entender o apoio, por parte da Coroa, à empresa missionária jesuítica: era preciso dar apoio ao âmbito espiritual para colher frutos no material.

Anchieta segue informando que o governador, ao se deparar com esta carta, reuniu-se imediatamente com o bispo de Salvador e com os padres da Companhia (30 de julho de 1566) para tratar da organização das aldeias. De acordo com Anchieta, a partir de então, reforçava-se ainda mais a jurisdição dos jesuítas pelos índios aldeados e estes não poderiam ser entregues aos colonos como escravos sem a permissão escrita do governador (Anchieta, 1933, pp. 360-1).

Schwartz (1988) avança a análise dessa complexa relação entre colonos e nativos apresentando o conflito entre o modo como portugueses e índios encaravam a questão do aproveitamento do tempo. Tal ponto é, a meu ver, importante para entender os conflitos que se dão no período. Segundo o autor, os europeus frequentemente surpreendiam-se com o desinteresse dos índios por excedentes de produção, lucros e certas formas de propriedade. Confira-se:

> Os tupinambás e muitos de seus vizinhos praticavam uma economia de uso, e não de troca, e supriam suas necessidades sem se preocupar com o lucro no sentido europeu da palavra. Não era preciso produzir até o máximo da capacidade técnica e do tempo disponível, mas apenas para assegurar a subsistência. Em tal economia, o ritmo do trabalho e da produção era intermitente e descontínuo. Gastava-se energia para atender às necessidades vitais, mas sempre havia tempo para lazer, celebrações, guerras e outras atividades "improdutivas" (SCHWARTZ, 1988, p. 42).

Assim, após satisfazerem suas próprias necessidades, os tupinambás davam pouca importância aos excedentes e estavam dispostos a trocá-los por produtos úteis, em bases restritas. No entanto, diferentemente dos europeus, essa disposição dos nativos para a troca era limitada, o que fazia deles uma fonte incerta para a obtenção de alimentos e de trabalho. Para Schwartz, o fato de o *status* não derivar da capacidade econômica e a subordinação da economia a outras formas de organização social determinaram a reação dos índios às demandas dos europeus (Schwartz, 1988, p. 42). Daí surgirem os conflitos sociais nessa direção, pois os diferentes pontos de vista dos portugueses e dos índios em relação à natureza e aos objetivos do trabalho e da produção encontravam-se subjacentes à mudança no relacionamento entre eles. O modo de ser dos nativos irritava o europeu, que os classificava como preguiçosos.

Colocando-se dentro da visão de mundo do aborígine, Schwartz pergunta: "Se um homem conseguisse o suficiente para comer e algumas ferramentas e armas novas, por que haveria de desejar ou trabalhar por mais?". Sendo fiel a esse modo de pensar, o índio era considerado um preguiçoso nato e alguém com quem não se podia contar. Levado para os engenhos, recusava-se a trabalhar; tornava-se macambúzio e alheio ou, simplesmente, fugia. Recusava-se a responder às condições objetivas de mercado criadas pelos portugueses. Essas eram, de acordo com o autor, as reações dos nativos à economia européia (Schwartz, 1988, pp. 44-5).

Ainda segundo o autor em tela, os portugueses recorreram a três expedientes para tornar os indígenas úteis à economia colonial. O primeiro, empregado pelos colonos, consistia na coerção direta, sob a forma de escravização. O segundo, utilizado pelos jesuítas, foi a criação de um campesinato indígena, tornado flexível às demandas européias por meio da aculturação e destribalização. O terceiro, aplicado tanto por leigos quanto por religiosos, consistia em integrar os indígenas, aos poucos e individualmente, como trabalhadores assalariados, a um mercado capitalista auto-regulável. Os três expedientes representaram etapas na história das relações entre portugueses e índios na era colonial. Nesse sentido, destaca o autor, a luta entre jesuítas e colonos era um conflito entre duas estratégias diferentes que tinham o mesmo objetivo: a europeização dos autóctones. "Em termos econômicos, foi uma polêmica entre a imposição de um regime escravista colonial ou a criação de um campesinato indígena capaz de transformar-se em um proletariado agrícola" (Schwartz, 1988, p. 46).

O autor destaca, por conseguinte, a questão das *disputas entre jesuítas e colonos*. Segundo ele, cabe ressaltar que este confronto ocorreu em uma conjuntura econômica e teológica específica, a qual estabeleceu limitações a ambas as posições e à resposta da coroa às duas partes. Por um lado, os monarcas portugueses eram impelidos, por considerações morais e teológicas, a reconhecer a "humanidade" dos índios, a levar a sério a obrigação da Coroa de convertê-los à fé católica: influenciada pelos jesuítas, a Coroa começou a legislar contra a escravização indígena em 1570. Por outro lado, a metrópole defrontava-se também com a situação econômica da América portuguesa, que impunha sua própria lógica. O valor da Colônia residia na produção açucareira e o açúcar demandava uma grande força de trabalho. Para resolver o problema, a monarquia deixou brechas na legislação que permitiam aos colonos obter cativos em "guerra justa", determinando distinções entre índios "bons" e "maus" (Schwartz, 1988, p. 46).

Por fim, fundamental é a consideração de Schwartz quando situa o engenho como lugar de uma "*educação técnica*" para o nativo, no sentido de se desenvolverem ali trabalhos específicos da economia açucareira. De acordo com o autor, os índios livres eram empregados em tarefas específicas nos engenhos. No Engenho Sergipe foram usados principalmente como força de trabalho auxiliar, fazendo serviços de manutenção ou secundários à atividade de produção do açúcar: limpar e consertar o sistema hidráulico, trabalhar nos barcos e outros. Os nativos não podiam selecionar os aspectos da cultura européia que julgassem mais adequados às suas necessidades; frequentemente, eram forçados a adotar ou adaptar elementos materiais e intelectuais da cultura imposta considerados prioritários pelos portugueses. Nesse sentido, a crescente utilização dos salários para assegurar o trabalho indígena foi um símbolo da integração dos nativos à sociedade portuguesa. Quando possível, os portugueses empregavam os índios em atividades com as quais estes já estivessem familiarizados, mas também era preciso que alguns fossem preparados para a produção açucareira. Segundo o autor, no Engenho Sergipe, a roça de mandioca parece ter-se prestado a essa finalidade. Tratava-se de um local onde os nativos recém-chegados de várias regiões podiam adquirir conhecimentos sobre as regras e exigências da grande lavoura (Schwartz, 1988, pp. 59-64).

Contudo, o primeiro sinal superficial de aculturação era a adoção de um nome português. Para o autor,

> A atribuição de nomes portugueses, seu reconhecimento e, por fim, sua aceitação constituíram-se em passos na direção da integração à comunidade do engenho. Quando possível, o processo era formalizado pelo batismo dos ex-pagãos. A adoção de novos nomes fora um aspecto importante na vida dos tupis, marcando mudanças no status social. Os nativos compreendiam facilmente a importância e o significado da cerimônia batismal e a relação entre um novo nome e um novo status (SCHWARTZ, 1988, p. 64).

Percebe-se, pois, que, na visão do autor, tanto a preparação para o trabalho na indústria açucareira como as atividades aí exercidas, o assalariamento e as atividades religiosas – principalmente o batismo com "nome cristão"[3] – eram meios pelos quais acontecia a integração do índio à estrutura da sociedade portuguesa e, nesse sentido, constituíam-se em meios técnicos de "educar" o nativo para a "civilização". O engenho era, assim, "um espelho e uma metáfora da sociedade brasileira" (SCHWARTZ, 1988, p. 213).

Diante desse emaranhado de lutas, pestes e conflitos, atuavam os primeiros jesuítas na América Portuguesa. Há que se considerar, pois, a situação conflituosa que foi exposta para uma melhor compreensão da ação dos missionários. No entanto, os jesuítas tomam algumas estratégias no interior desses conflitos. Um delas é o processo de aldeamento.

3. A estratégia jesuítica dos aldeamentos

Anchieta se mostrava bastante desanimado nos trabalhos de catequização, ressaltando a inconstância até dos pequenos e a falta de alunos. O jesuíta demonstraria, no extrato seguinte, que muitos índios eram submetidos aos seus cuidados ainda com pouquíssima idade, ao destacar que "quase criamos a nossos peitos". Interessante observar que esses meninos primeiro voltavam a habitar com os pais e depois começavam a seguir os seus costumes, o que fazia Anchieta ficar acabrunhado e perceber que a doutrinação dos nativos não seria conseguida sem esforços. Nota-se, ainda, o afastamento dos índios da doutrina, pois não queriam mais ser ensinados e não se importavam com o toque da campainha. Outra dificuldade apontada por Anchieta era o fato de os índios desaprenderem o aprendido, motivada, segundo o jesuíta, pelo fato de não terem moradia fixa. Atente-se, nesse sentido, para a vontade que o padre demonstrava de vê-los reunidos em aldeias, obedecendo a um só senhor e, consequentemente, tendo *fé*, *lei* e *rei*[4]:

> não somente os grandes, homens e mulheres, não dão fruto não se querendo aplicar á fé e doutrina cristã, mas ainda os mesmos muchachos que quasi criamos a nossos peitos com o leite da doutrina cristã, depois de serem já bem instruídos, seguem a seus pais primeiro em habitação e depois nos costumes; porque os dias passados, apartando-se alguns dêstes a outras moradas levaram comsigo bôa parte dos moços, e agora a maior parte dos que ficaram se mudou a outro lugar, onde possa viver livremente como soia, aos quais necessariamente hão de imitar os filhos assim divisos, nem se podem ensinar, nem eles mais o desejam, e ainda sobretudo não há quem queira ser ensinado. E se muitas vezes não viessem á igreja alguns escravos de Portugueses que aqui vivem, tocar-se-ia a campainha por demais e não haveria nenhum dos Índios que se ensinasse. De maneira que os meninos que antes aprendiam, andam de cá para lá, e não somente não aprendem nada de novo, mas antes perdem o já aprendido; mas não é isso maravilha porque quasi é natural dêsses Índios nunca morar em um

---

[3] A fim de ilustrar essa questão da adoção de um nome cristão, confira-se o relato de Blázquez: "Despôs-se logo o Irmão pera visitar as Aldeas, e da primeira vez que foi a ellas trouxe dous meninos; a hum deles puserão nome Paulo e ao outro Pedro. Da segunda vez trouxe tres mui bonitos a quem o Pe. Ambrosio Pirez pôs os nomes dos tres Reis Magos. Dahi por diante, ajudando-sse da obediencia, ora trazia quatro, ora cinco, ora seis, de modo que lhe cobrarão tanta affeição que fugindo de suas mãis o vinhão aguardar ao caminho pera que os trouxesse consigo; entre os quais se achou hum de seis annos, que agora he já christão e chama-sse Ambrosio..." (Carta do Ir. Antonio Blázquez por comissão de Pe. Manuel da Nóbrega a Pe. Inácio de Loyola, Roma – Bahia, 10/6/1557).

[4] Gândavo se tornou conhecido por dizer que os índios "não têm Fé, nem Lei, nem Rei". Segundo suas próprias palavras: "A lingua deste gentio toda pela Costa he, huma: carece de tres letras – scilicet, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente" (GÂNDAVO, 1980, p. 52). De acordo com Moreau, além da *História da província de S. Cruz*, impressa em 1576, Gândavo escreveu o *Tratado da terra do Brasil*, publicado somente em 1826 (MOREAU, 2003, p. 68).

> lugar certo, senão que depois de haver aqui vivido algum tempo se passam a outro lugar, e daí a outro (Carta do Ir. José de Anchieta – Piratininga, fim de dezembro de 1556, grifos meus).

Sem dúvida, um dos percalços enfrentados pelos jesuítas era o fato de os nativos viverem espalhados. No entanto, Anchieta parecia ter a solução: o aldeamento, questão em que o jesuíta insistiria. Cabe perguntar: por que o aldeamento era uma estratégia interessante para o jesuíta? Para Moreau, "o projeto da Companhia de Jesus para os índios se resume nos aldeamentos: agrupamentos de populações indígenas para, sob o comando dos padres, serem catequizadas, protegidas de ataques (na prática, eram protetoras) e, teoricamente, de serem escravizadas" (Moreau, 2003, p. 204).

De acordo com Schwartz (1988), por razões de conveniência para os missionários, as aldeias perdiam muito rapidamente sua integridade cultural, à medida que se misturavam povos de vários grupos tribais e línguas diferentes. "Uma língua geral, forma simplificada do tupi, era usada pelos jesuítas como língua franca nas aldeias, constituindo-se em mais um passo na redução da cultura indígena a uma base comum que pudesse ser controlada e manipulada pelos padres" (Schwartz, 1988, p. 49). Sob o plano físico, as aldeias jesuíticas eram organizadas segundo padrões europeus, com uma praça central, uma igreja e fileiras de unidades residenciais flanqueando o espaço aberto. A organização das tabas dos tupinambás era bem diferente, possuindo de quatro a oito malocas alongadas, compartilhadas por muitas famílias com laços de parentesco entre si. "Os padrões das tabas e das habitações eram representações do cosmos social e religioso. Alterá-los implicava alterar a segurança do universo tradicional e desorientar os indígenas, no sentido literal da palavra" (Schwartz, 1988, p. 49).

Para ilustrar a tese de Schwartz, veja-se que, no relato que ora reproduzo, de data *posterior* à chegada das *Constituições*, Anchieta explicitava mais uma vantagem resultante do aldeamento: a possibilidade de troca de experiências entre uma região e outra (no caso, o sacerdote se referia ao aldeamento existente na Bahia). Não era sem propósito que se fazia questão de levar o índio para viver em aldeias: só assim era possível destribalizá-lo e converter seus costumes. Somente dessa maneira seria possível tornar realidade a disciplina e não deixar acontecer, como já foi relatado, que os índios voltassem aos costumes antigos, tidos como maus. Note-se, também, a referência à atuação do governador, que ditava as ordens nesse novo espaço de "sujeição e temor". O jesuíta era, nesse sentido, conivente com a submissão do nativo e caminhava de mãos dadas com as autoridades portuguesas:

> Assim não existe dúvida, senão que neles se faria muito fruto, se estivessem juntos, onde se pudessem doutrinar, de que se tem experiência agora na Bahia, onde juntados em umas grandes aldeias, por ordem do governador, aprendem da melhor vontade a doutrina e rudimentos da fé, e dão muito fruto, que durará enquanto houver quem os faça viver naquela sujeição e temor (Carta do Ir. José de Anchieta ao geral Pe. Diogo Laínez, Roma – São Vicente, 1/6/1560, grifos meus).

Reforçando ainda mais a tese sobre o aldeamento e a justificativa para o interesse de Anchieta por tal empreitada, note-se o que diz Baeta Neves, no texto que se segue. Para ele, a aldeia concebida pelo plano jesuítico

> É um espaço criado pela cultura cristã e onde seus porta-vozes não são mais visitas. Não, agora não há deslocamentos: estabelece-se um mapa étnico-religioso, social da Colônia. Cada ator tem um lugar fixo, que foi criado por um dos atores – o ator cristão – e onde, por conseguinte, ele não é um estranho. O missionário "saiu" de sua sede anterior mas não saiu de sua cultura; apenas criou um novo espaço para ela, fazendo com que os demais espaços se remanejassem. Isto, na medida em que a Aldeia é um primeiro passo para uma relativa autarquização da missão jesuíta face ao poder político colonial. É claro que os governadores-gerais, especialmente Mem de Sá, apoiaram a criação e o estabelecimento das Aldeias, mas tal incentivo não significa que objetivamente não se promovesse uma autonomia maior dos jesuítas na gestão de suas relações com o gentio. Quanto ao gentio, ele é fixado independentemente de sua vontade. Mas é absolutamente essencial ressaltar que não eram fixados em suas aldeias primitivas, ou seja, não se pode confundir a Aldeia jesuítica como uma encampação de aldeias indígenas que ficariam, em seus loci, apenas supervisionadas de um ou outro modo por missionários. Não. A Aldeia é um local previamente escolhido pelos colonizadores para onde seriam trazidos os indígenas provados infensos à conversão por puro e pacífico "convencimento". E deveriam – os "bugres" – ser "sojigados" e aldeados segundo critério de caráter essencialmente jurídico/teológico e militar (BAETA NEVES, 1978, pp. 117-8).

A narrativa seguinte destaca os males causados pela ausência de um plano de aldeias concebido segundo os critérios políticos e teológicos do ideário jesuítico. Nesse sentido, Anchieta acentuava que o fato de o índio ser considerado um dia "discípulo" não era garantia de que as coisas estivessem resolvidas, e a conversão, garantida. Eles poderiam retornar aos "costumes do demônio", principalmente quando se espalhavam. Percebe-se, portanto, que os índios não aceitavam passivamente o aldeamento e que debandavam mesmo depois de terem sido doutrinados. Este também é um excerto propício para demonstrar o quanto era complexa a relação da Companhia com a sociedade colonial (nesse caso, os nativos não queriam ser doutrinados). Acompanhe-se:

> Depois de estar em Piratininga alguns dias, nos mandou o padre visitar as aldeias dos índios, nossos antigos discípulos, os quais, como quer que *há muito tempo que aprendem os costumes do demônio, estão já tão afeiçoados a este ruim preceptor, que muito pouco desejam aprender de nós*. Porque, *embora no princípio, quando estavam todos juntos*, algum fruto se fazia neles, máxime nas mulheres e crianças, *depois que se espalharam por várias partes* (como consta das cartas anteriores), *nem se lhes pode acudir com doutrina, nem, o que é pior, eles a querem*. E assim, quando os visitamos por suas aldeias,

> parte pelos rios, parte por terra, com não pequeno trabalho, recebem-nos como aos outros cristãos portugueses, que soem tratar e resgatar com eles, como amigos, sem ter nenhum respeito à salvação de suas almas ou doutrina de seus filhos, *totalmente metidos em seus antigos e diabólicos costumes* (Carta do Ir. José de Anchieta ao geral Pe. Diogo Laínez, Roma – São Vicente, 30/6/1561, grifos meus).

Para avançar um pouco mais na discussão acerca das dificuldades encontradas pela empresa missionária em sua relação com os nativos, destaco a análise de Paiva (1982). Para ele, a catequese dos padres não foi aceita tranquilamente pelos nativos, principalmente por se tratar de um "embate de culturas". Os índios, de acordo com o autor, não assistiram passivos à dominação da terra. Em termos de religiosidade, o pajé representava tudo em que os aborígines criam e, nesta função, sustentavam a cultura. Para Paiva, era contra eles, sobretudo, que agiam os jesuítas. É nesse sentido, por exemplo, que se dava o "embate de culturas", em que "o jesuíta se torna o pajé da nova ordem", uma vez que nomeava as coisas que Deus havia criado (sol, chuva, dia, noite e muitas outras), curava doentes, prometia vitória nas guerras (portuguesas), infundia esperança, garantia a felicidade. Para colher os frutos desejados na catequização, era necessário que assim fosse, pois, ainda que colhendo alguns frutos de sua ação, os jesuítas se queixavam das dificuldades da conversão do gentio – de que a ação dos pajés, se não era a causa, era, com toda a certeza, expressão e estímulo (Paiva, 1982, pp. 80-6).

Nesse sentido, relevantes são os exemplos de homologia, nos quais Bosi (1992) vê Anchieta enxertar o vocábulo português no tronco do idioma nativo. De acordo com o autor,

> Bispo é *Pai-guaçu*, quer dizer, pajé maior. Nossa Senhora às vezes aparece sob o nome de *Tupansy*, mãe de Tupã. O reino de Deus é *Tupãretama*, terra de Tupã. Igreja, coerentemente é *tupãóka*, casa de Tupã. Alma é *anga*, que vale tanto para toda sombra quanto para o espírito dos antepassados. Demônio é *anhanga*, espírito errante e perigoso. Para a figura bíblico-cristã do anjo Anchieta cunha o vocábulo *karaibebê*, profeta voador... (Bosi, 1992, p. 65 – grifos meus).

Segundo Bosi, a nova representação do sagrado, assim produzida, já não era nem a teologia cristã nem a crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica, uma espécie de "mitologia paralela" que só a situação colonial tornara possível (Bosi, 1992, p. 65).

De forma que "os jesuítas começaram a pregar à moda dos pajés. À moda dos pajés começaram a fazer suas entradas nas Aldeias, sendo festivamente recebidos pelos índios" (PAIVA, 1982, p. 83). Ou seja, os sacerdotes da Companhia passaram a desfrutar de alguns costumes do gentio a seu favor e, assim, começaram a ser recebidos como os "pajés da nova ordem".

Deixemos o próprio Anchieta falar sobre isso, reproduzindo o relatório anual de 1583, no qual, com o passar dos anos, já se percebia uma adaptação do trabalho missionário à cultura do gentio (com interesses bem definidos, certamente):

> Quando o P. Provincial, transportado numa ampla e aprazível canoa, os foi a ver, ao se aproximar da aldeia, eis que de súbito irrompem os índios, trajando roupas de seda e ornados de penas multicores, com alardes e em corpo de guerra. E em suas canoas, arrancadas com fragor altíssimo de remos, vêm rodear ao padre, executando em remadas compassadas festivos movimentos. E erguendo ritmadamente suas vozes de saudação, com tal contentamento e aplauso, que encheram os nossos do maior agrado (Carta ânua da Província do Brasil, de 1583, do provincial José de Anchieta ao geral Pe. Cláudio Acquaviva – Bahia do Salvador, 1/1/1584, grifos meus).

A atividade missionária jesuítica encontrou, portanto, várias dificuldades no que dizia respeito à sua execução final. Porém, há que ressaltar que os maiores prejudicados com tais óbices foram os índios, porque, indefesos e debilitados, não podiam reagir contra a atividade avassaladora da "civilização". Nesse sentido, vê-se que a remoção dos obstáculos sempre encontrou saída na sujeição dos índios e na sua forçosa mudança de costumes e de lugar de habitação. Não fazia parte do imaginário jesuítico a percepção de que as dificuldades encontradas por eles eram consequência lógica do modo como se realizou a empresa missionária: como um "embate de culturas". Pelo contrário, só era considerada verdadeira e legítima uma cultura e um saber: o cristianismo. A outra (a indígena) era diabólica e precisava ser banida pela raiz.

4.Conflitos de uma missão

Com o passar dos anos, situações novas e ainda mais complicadas se apresentavam. Na *Informação da Província do Brasil* de 31 de dezembro de 1585, Anchieta salienta a diminuição do número de índios aldeados e as dificuldades na relação com os portugueses. Para o jesuíta, a solução está em uma legislação que defenda os índios dos maus tratos. Atente-se:

> A conversão nestas partes floresceu já muito, porque somente na Baía havia mais de 40 mil cristãos e agora não haverá *10 mil, porque têm morrido de várias enfermidades* e não se fazem tantos de novo, porque têm fugido pela terra a dentro por causa dos agravos que recebiam dos Portugueses, que os cativavam, ferravam, vendiam, apartando-os de suas mulheres e filhos com outras injúrias que eles sentem muito e agora não se acham daqui duzentas e trezentas léguas pelo sertão a dentro, que é grande detrimento para sua salvação e aumento de nossa Santa Fé, *nem terá isto remédio se não vier a lei que pedimos a Sua Magestade que não sejam cativos nem os possa ninguém ferrar, nem vender* (ANCHIETA, 1933, p. 434-5 – grifos meus).

Além dessa questão, há que se considerar que, embora os jesuítas ainda fossem instrumentos privilegiados da política real de proteção dos índios, sua posição no Brasil era largamente contestada. O controle dos índios, questão essencial na Colônia, era objeto de um conflito violento entre jesuítas e colonos.

A "vinha estéril" desanima, pois, alguns jesuítas que vêm para o Brasil nesse período. Alguns deles pedem para voltar para a Metrópole. É o caso do padre Gonçalo Leite, primeiro professor do Curso de Artes, no Colégio da Bahia. No dia 20 de junho de 1586, estando já em Lisboa, depois de morar no Brasil de 1572-1586, assim escreve o jesuíta ao Pe. Geral, destacando o estado calamitoso da terra:

> Todos os Padres do Brasil andam perturbados e inquietos na consciência com muitos casos acerca de cativeiros, homicídios e muitos agravos, que os brancos fazem aos Índios da terra. A determinação destes casos não é tão dificultosa quanto é a execução deles. Alguns Padres lhes teem respondido; mas as respostas mandadas ao Brasil pouco aproveitam, se não forem confirmadas pela Mesa da Consciência; e, com favor de Sua Majestade, os Governadores as mandarem pôr em execução, porque os nossos Padres não teem força para isso. De outra maneira, *bem se podem persuadir os que vão ao Brasil, que não vão a salvar almas, mas a condenar as suas. Sabe Deus com quanta dor de coração isto escrevo, porque vejo os nossos Padres confessar homicidas e roubadores da liberdade, fazenda e suor alheio*, sem restituição do passado, nem remédio dos males futuros, que da mesma sorte cada dia se cometem (GONÇALO LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil* [*H.C.J.B.*], II, pp. 228-9 – grifos meus).

E os problemas esbarram também no relacionamento dos jesuítas com as autoridades locais. Como primeiro governador nomeado durante a submissão de Portugal à Espanha, Manuel Teles Barreto, governou o Brasil de 1583-1587. Com a falta do favor do Governo de Portugal, os jesuítas se tornaram mais dependentes do governo local para se sustentarem. No entanto, Barreto se mostrou pouco amigo dos inacianos. Veja-se a carta escrita por Luiz da Fonseca, Reitor do Colégio da Bahia, a 18 de agosto de 1584:

> Falando do Governador em particular, como já em Portugal nos era averso, cá o mostrou muito mais, depois que teve a faca e o queijo. E muito mais, depois que de cá partiu o P. Antonio Gomes[5]. E, deixando à parte que não há prática em que não diga mal de nós, nem come nem ceia que não haja, diante de seus familiares e criados, de dizer de nós quanto mal pode, interpretando-nos até as intenções, quando das obras o não pode dizer... (FONSENCA, *H.C.J.B.*, II, pp. 157-8).

Consequência direta dessa crise de relacionamento com o governador foi a crise financeira dos colégios que atinge uma situação ainda mais grave no início do XVII, como já foi destacado. Na mesma carta, referindo-se ao governador, o Reitor do Colégio da Bahia destaca que

> ...os colégios nunca serão pagos (como há já tanto tempo que se não paga nada) e andarão sempre endividados, e desacreditar-se-ão nossos ministérios, andando requerendo sempre, nos auditórios dos oficiais, nossa renda, os quais por derradeiro, como estão longe de Sua Majestade, fazem o que querem e zombam de nós (FONSECA, *H.C.J.B.*, II, p. 159).

A 19 de agosto de 1585, o Visitador Gouveia comunicava que o Governador era "inimicíssimo" dos Padres, que movia processos sobre processos contra eles; e os moradores não ousavam visitar os jesuítas, para lhe dar gosto (LEITE, *H.C.J.B.*, II, p. 161).

Leite publica um texto intitulado "*O que pareceu ao Padre Cristóvão de Gouveia, Visitador da Província do Brasil, que se deve propor a Nosso Padre acerca das fundações do Colégio da Baía e Rio de Janeiro*". Nesse texto encontra-se a questão da crise financeira que ameaça a permanência dos jesuítas no Colégio da Bahia. Confira-se:

> E deve Vossa Paternidade avisar-nos como nos haveremos nesta dificuldade, quando não se desse nenhum outro remédio, porque realmente há-de ser necessário despovoar o Colégio da Baía, porque deve quatro mil cruzados, por causa destes maus pagamentos. E o pior é que não há para onde os enviar, onde não tenham mais trabalhos, porque das esmolas do Brasil não há que fazer caso, porque não são para sustentar tantos... (GOUVEIA, *H.C.J.B.*, I, p. 123).

Segundo Thomas (1982), pela determinação do Rei, que fez de Gouveia um árbitro no conflito entre o governador e os jesuítas, a visita de Gouveia recebeu também uma significação política de grande atualidade. Filipe II encarregou em Lisboa ao Visitador de informar a Coroa sobre que decisões lhe pareciam necessárias na colônia "ao serviço de Deus e seu, e bem deste estado". Depois que Gouveia examinou a situação da Colônia, pressionou no sentido de um esclarecimento definitivo da questão das aldeias. Se o Rei não estivesse disposto a fortalecer a posição dos jesuítas nas aldeias, a Ordem deveria entregá-las. Enquanto o Visitador se encontrava nas capitanias meridionais, o Reitor do colégio da Bahia, Luis da Fonseca, redigiu o parecer solicitado pelo Rei sobre os problemas da Colônia (THOMAS, 1982, p. 117). Veja-se o que dizem as primeiras linhas da *Representação*[6]:

> Quando o Padre Christovão de Gouveia veo visitar os Collegios e casas da Comp[a] desta Província do Brasil foi beijar a mão a V. Magestade... e lhe encomendou lhe escrevesse o que lhe pareceu necessário ao serviço de Deus e seu, e bem deste

[5] "Antonio Gomes, procurador a Roma, que já em Lisboa teria dado noticias da tiranez de relações" (LEITE, *H.C.J.B.*, II, p. 158 – nota).

[6] *Representação de Luís da Fonseca a El-Rei*, Bahia, 13 de janeiro de 1584, publicada integralmente em LEITE, H.C.J.B., II, apêndice C. pp. 620-622.

> estado o que elle tem feito. E porque foi visitar as Capitanias da banda do Sul, não pode agora fazer o que lhe V. Magestade encomendou, e pello cargo que tenho de Rector do Collegio da Baya, me pareceo que devia responder aos bons desejos de V. Magestade... (FONSECA, *H.C.J.B*., II, p. 620).

Dessa forma, aos padres do Brasil, foi oferecida uma oportunidade favorável de apresentar ao Monarca espanhol a sua concepção sobre a questão indígena. O Reitor descreve um quadro sombrio das circunstâncias gerais da Colônia. Veja-se que um degredado foi feito "ouvidor" pelo governador, após desavenças entre Barreto e o ouvidor que foi designado pelo Rei. Há ainda outros excessos por parte do governador. Acompanhe-se:

> Entre o Governador e o ouvidor Geral que com elle veo ouve tantas differenças que o Ouvidor se foi pera Pernambuco, donde não virá em seu tempo como V. Magestade terá entendido. Fez o Governador Ouvidor desta cidade a hum mancebo que veo degradado porque não tem que perder, nem espera mais o que pode adquirir com seu officio; leva assinaturas como Ouvidor geral, e despacha com o Governador as appellações que vem das outras Capitanias; [...] Fazem-se muytos agravos, e matam-se homens muy cruelmente, e espancão e tratão mal os officiais da Justiça sem aver emenda nem castigo, e não faltão murmurações e queixumes de não darem as partes os agravos pera a mor alçada. Os officiais da fazenda de V. Magestade tem quá toda a alçada e não são letrados [...] Fizerãose officiais com ordenados e tamarãose mais de trinta homens de guarda pera acompanharem o Governador, e fazese outras despesas a custa da fazenda de V. Magestade bem desnecessarias. No sertão são mortos muytos moradores pellos Índios que trazem por força e enganos. Está a terra despovoada, até duzentas e trezentas legoas, tem trazidos muytos milhares de Índios e pellos capturarem, e venderem apartando as molheres dos maridos, e os filhos dos pays, com tristeza, mao tratamento, e mudança das terras logo morrem, ou fogem (FONSECA, *H.C.J.B*., II, pp. 620-1).

Fonseca não deixou de esclarecer que a culpa da situação sombria e complicada, especialmente no trato com os índios e com os padres da Companhia, era do governador. Veja-se:

> Grande he o aborrecimento que este Governador tomou à Companhia e está nisto tão assentado que he impossível fazer mudança [...]. Padesse a Companhia muy contínuos agravos, e vexações pella defensão e conservação das Aldeas dos Índios cristãos de que temos cargo que por estes são as fortalezas, e os soldados que sem soldo defendem as capitanias onde os ha dos contrários da mesma terra, e dos ingreses e franceses [...] e agora são mais continuos estes agravos com o favor do Governador que nos deshonra, e faz odiosos dizendo que não será contente senão vir desfeita esta Religião, e que fora milhor dar a renda destes Collegios aos Turcos, e que ainda que Deus mande que nola pague, não a mandará pagar, nem se ha de confessar disso; e que este he o mor serviço que pode fazer a V. Magestade e lhe ha de fazer mayores por estar mal conosco; e se formos requerer pagamento a nos e aos escrivãs lançara pella janella; e que não quer ir ao paraizo se nos lá foremos, e outras palavras altas e publicas (FONSECA, *H.C.J.B*., II, p. 621).

A inimizade dos jesuítas com o governador era, portanto, pública e chegou a tal ponto que, de acordo com Leite, indo Manuel Teles ao Colégio ouvir missa, o Reitor mandou-o notificar de que não a poderia começar, enquanto o governador estivesse presente (LEITE, *H.C.J.B*., II, p. 161).

No entanto, uma outra questão que também é fundamental para se compreender a situação dos jesuítas na Colônia nesse período é a legislação indígena. A partir de 1595, com a elaboração de novas leis indígenas, os jesuítas conservam seu papel tradicional de "protetores" dos índios, isto é, instrumentos da política real de conversão e de proteção. E, nesse sentido, eles se acham em oposição aos colonos, que vêem nos índios apenas uma força de trabalho a explorar. Por conseguinte, os jesuítas não param de denunciar o extermínio dos índios provocado pela violência dos colonos. Os padres colocam argumentos políticos para fazer cessar essas violências: a desaparição dos índios põe em perigo a própria existência da colônia. Assim, os jesuítas provocam a proclamação de duas leis: a de 11 de novembro de 1595 e a de 26 de julho de 1596, bem diferentes das leis precedentes de 1570 e 1587[7]. A influência dos padres se faz sentir nitidamente nessas duas novas leis que parecem mais favoráveis aos índios e a seus protetores, os jesuítas, do que as leis anteriores. A lei de 1595 diz respeito às condições da "guerra justa" e a de 1596 trata das saídas pacíficas dos índios do sertão e sua instalação em novas aldeias na costa.

Repare-se o que diz as primeiras letras da lei de 1595:

> Dom Philippe etc. faço saber aos que esta lei virem que o snõr Rej dom Sebastião meu sobrinho que deos tem fez huã lei na cidade devora a xx de março do ano de mil e b Lxxj (!) na qual deffendeo que se naõ podessem captivar os gentios das partes do brasil, senão nos casos e pelo modo nella declarados, e os que de outra maneira fossem captivos declarou por livres como mais largamente na dita lei se contem...(*apud* THOMAS, 1982, p. 224).

Na lei de 1596, o rei designa os jesuítas como principais instrumentos da paz e da tranquilidade:

> (...)me pareceo emcarregar por hora, em quanto eu nom ordenar outra cousa, aos religiosos da Companhia de Jesu o cuydado de fazer deçer este gentio do sertão, e o enstruir nas cousas da religião xpãa, e domesticar, emsinar, e encaminhar

[7] A lei de 1570 sequer cita os jesuítas. Ela coloca as questões relacionadas aos índios sob a responsabilidade do Rei, do Governador e dos capitães das capitanias. A lei de 1587 "ocupava-se também com a escravização de índios do sertão, censurada pelos jesuítas. As entradas no sertão para conseguir índios só deveriam ser realizadas sob controle estatal e ficavam dependentes da licença do Governador" (THOMAS, 1982, p. 120).

> no q convem ao mesmo gentio, assi nas cousas de sua salvação, como na vivenda comum, e tratamento com os povoadores, e moradores daquellas partes (...) (*apud* THOMAS, 1982, p. 225).

No ano seguinte à publicação dessa lei, dia 5 de abril de 1597, o Provincial do Brasil, Pero Rodrigues escreve para Roma o que ele pensa a respeito de tal lei. Perceba-se o grande entusiasmo do Provincial com a nova lei e com o poder que ela delega ao jesuíta:

> Resta satisfazer à pergunta das esperanças da conversão deste gentio do Brasil. *Uno verbo dicam*: é hoje a maior porta aberta para a conversão, que a Companhia nunca teve neste Estado. [...] O mor impedimento, que tinha posto o Demônio a este serviço de Deus, era uma cobiça insaciável de irem de contínuo os Portugueses ao sertão a descer gentio com falsas promessas de liberdade, que lhes não cumpriram, ou com guerra injusta contra quem nunca os agravara. Não consentiam irmos nós a trazer gentio para estar livre em nossas Aldeias. Até que agora Sua Majestade, por uma lei e regimento, manda que todos os naturais sejam livres e ninguém os vá descer do sertão, senão os Padres da Companhia. Grande e gloriosa empresa, trabalhosa e cheia de mil perigos (RODRIGUES, *H.C.J.B.*, II, p. 214).

A lei de 1596 prevê a instalação dos índios do sertão na costa. Essa instalação é inteiramente sob a responsabilidade dos jesuítas. De acordo com Thomas (1982), a lei de 1596 fez dos jesuítas os responsáveis principais da política indigenista no Brasil. A lei entregou-lhes, com exclusividade a tarefa de recolher os índios do sertão e de fazê-los assentar-se na costa. Os padres receberam, assim, "a dupla função do governo espiritual e temporal" (THOMAS, 1982, p. 135). Roma não comunga com essa "dupla função" remetida ao jesuíta.

E os problemas para os jesuítas nesse período não se restringem somente à sociedade colonial. Sem demora, Roma condena a administração temporal dos índios pelos jesuítas. A Companhia é marcada, nesses anos, por uma interrogação sobre seu lugar na sociedade. Anuncia-se, assim, a vontade de "restaurar o espírito" original da Companhia. As referidas leis de 1595 e 1596 não suscitam entusiasmo em Roma por parte da hierarquia da Ordem. De fato, em 20 de outubro de 1597, Acquaviva envia uma carta ao Provincial Pero Rodrigues em que proíbe aos padres das aldeias de se ocuparem das questões temporais:

> Que os padres das aldeias não façam contrato de compra nem de venda, etc... que não sejam os depositários dos pagamentos dos índios que trabalham para os portugueses, nem os obriguem a pagar, que não ponham os [índios] cristãos no pelourinho ou aos ferros, que apareça claramente que os padres só se ocupam do bem espiritual dos índios e que deixem o temporal aos ministros do rei porque se fizerem isso, não haverá paz (*apud* CASTELNAU-L'ESTOILE, 2000, p. 283).

No entanto, a ordem de Roma permanece aparentemente letra morta. Ela não é aplicada pelos jesuítas da Província e também não é objeto de discussões imediatas entre a hierarquia local e Roma; tudo se passa como se a proibição de Roma fosse impossível de aplicar e incômoda demais para os jesuítas da Província (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2000, p. 285).

Ao analisar, portanto, a atuação da Companhia de Jesus nesse ambiente de conflitos, tem-se uma visão mais clara do mundo no qual as ações dos missionários se desenrolavam. Certamente, levando-se em conta o que foi exposto, ter-se-á uma melhor compreensão dos fatos e das representações que se fazem do período, no sentido de situar a prática missionária dentro dos condicionantes históricos que fizeram dos jesuítas "os Soldados de Cristo" em uma "vinha estéril".

5. Referências Bibliográficas

ANCHIETA, José. (1933). *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Biblioteca de Cultura Nacional. Col. Afrânio Peixoto da Academia Brasileira de Letras.

Baeta NEVES, Luiz Felipe. (1978). *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios:* colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.

BOSI, Alfredo. (1992). *Dialética da colonização*. São Paulo, Companhia das Letras.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. (2000). *Les ouvriers d'une vigne stérile*: les jésuites et la conversion de Indiens au Brésil, 1580-1620. Lisboa: Fundação Caluste Gulbenkian.

CAXA, Quirício. (1965). *Breve relação da vida e morte do Padre José de Anchieta*. São Paulo: Obelisco.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. (1980). *Tratado da terra do Brasil*: história da Província de Santa Cruz. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp.

LEITE, Serafim da Silva. (1954). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. (1938 – 1949). Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 10 vols.

MOREAU, Filipe Eduardo. (2003). *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo, Annablume.

PAIVA, José Maria. (1982). *Colonização e catequese*. São Paulo, Cortez. Col. Memória da Educação.

PÉCORA, Alcir. (1999). Cartas à Segunda Escolástica. In: NOVAES, Adauto. *A outra margem do ocidente.* São Paulo: Companhia das Letras.

PERRONE-MOISÈS, Beatriz. (1992). Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
SCHWARTZ, Stuart B. (1988). *Segredos internos*: engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia das Letras.
THOMAS, Georg. (1982). *Política indigenista dos portugueses no Brasil (1500-1640)*. São Paulo: Edições Loyola.

Mário de Andrade, Macunaíma e as crianças pós-colonialistas

Ana Lúcia Goulart de Faria
Faculdade de Educação da UNICAMP
cripeq@unicamp.br

Resumo: Mario de Andrade em 1936 criou os parques infantis (PI) para as crianças das famílias operárias da cidade São Paulo. A proposta de educação pela arte, pelo brincar e pela cultura popular brasileira das crianças de 3 a 12 anos nos PI em bairros operários corresponde às idéias progressista da época, de um grupo de artistas que sonhou com a criação de um Ministério de Cultura e criou o Departamento de Cultura na prefeitura paulistana onde, dentre outros programas para a classe operária estavam os parques infantil para seus filhos e filhas. Neste trabalho faço uma reflexão sobre o caráter pós-colonialista da natureza da educação oferecida nos PIs., à moda macunaímica. Colocarei ao lado do movimento antropofágico de Oswald de Andrade, uma das primeiras manifestações do pensamento pós-colonialista no Brasil. Agrego também a pioneira pesquisa de Florestan Fernandes em 46 que constrói o conceito de 'cultura infantil' e 'grupos infantis' na sua pesquisa no bairro judeu também operário "As trocinhas do bom retiro" dando protagonismo à infância brincante, ator social. Assim, aproprio-me das idéias de Fulvia Rosemberg que já em 1976 discutiu o adultocentrismo como forma de colonização e vou alem com as idéias de Mario de Andrade entre elas, as que criticam o conceito de exótico do folclore.

Inspirada no Movimento Antropofágico que comemora neste ano de 2008 seus 80 anos e no centenário de Claude Lévi-Strauss também destruidor do colonialismo ocidental preparei meu texto "Mario de Andrade, Macunaíma e as crianças pós-colonialistas" com textos completos, fragmentos e citações principalmente do poeta Mario de Andrade e de Oswald de Andrade à moda antropofágica, portanto, uma colcha de retalhos , uma aparente falta de nexo entre as partes. Espero assim homenageá-los neste 1º congresso Luso -Afro - Brasileiro. Este texto consta também de algumas imagens que levarei para a apresentação em power-point . São crianças no Parque infantil em 1936 mostrando a diversidade da cultura brasileira, inclusive uma fotografia das crianças encenando a Nau Catarineta de origem portuguesa e encontrado por Mario de Andrade uma adaptação no nordeste e trouxe para os parques infantis . O mapa de Peters de 1957 , parecendo estar de cabeça para baixo traz a África no centro e a Europa esmagadinha no sul...que também faz interlocução com essa abordagem será exibido no dia da minha apresentação no Congresso. Os dois últimos textos estarão na íntegra: de Oswald de Andrade o Manifesto Antropofágico e o Manifesto Pau-Brasil e finalizando o Manifesto Modernista de 1943 de Mario de Andrade sem nenhuma intenção de concluir o meu texto , mas pelo contrário, abrindo-o ainda mais abrasileirando educação, lúdico, criança, classe operária e arte. Assim, permitindo ver o Parque Infantil também como manifestação da fusão do projeto estético e ideológico do modernismo brasileiro pretendendo , como dizia Mario , superar a "cultura minúscula dos grupos escolares" . Vale lembrar que tanto Mario como Oswald inventavam palavras e escreviam com consideravam o menor caminho entre a língua falada e a língua escrita.

Mario de Andrade em 1936 criou os parques infantis (PI) para as crianças das famílias operárias da cidade São Paulo. A proposta de educação pela arte, o brincar e a cultura popular brasileira das crianças de 3 a 12 anos nos PI em bairros operários corresponde às idéias progressistas e transgressoras da época, de um grupo de artistas que sonhou com a criação de um Ministério da Cultura e criou o Departamento de Cultura na prefeitura paulistana onde, dentre outros programas para a classe operária estavam os parques infantil para seus filhos e filhas. Até o futebol era controlado no Regimento do PI já que era um esporte inglês e praticado pela elite aqui no Brasil.

Neste texto pretendo essa reflexão introdutória sobre o caráter pós-colonialista da natureza da educação oferecida nos PIs. , à moda macunaímica. Coloco-o ao lado do movimento antropofágico de Oswald de Andrade (1928), a primeira manifestação do que podemos chamar de pensamento pós-colonialista no Brasil . Lembro aqui os desdobramentos deste protagonismo infantil na educação da classe operária, quando mais tarde , a pioneira pesquisa de Florestan Fernandes em 46 construiu os conceitos de 'cultura infantil' e de 'grupos infantis' produto de sua investigação no bairro judeu operário "As trocinhas do Bom Retiro" dando na contra-mão espaço e tempo à infância brincante, ator social produtora de cultura e capaz de múltiplas relações . Assim, aproprio-me das idéias de Fulvia Rosemberg que já em 1976 discutiu o adultocentrismo como forma de colonização. Dentre as "300~350" idéias de Mario de Andrade o parque infantil acompanha suas criticas ao conceito do folclore exótico , distração das elites. O conteúdo dos parques era justamente um conteúdo não escolar centrado nas manifestações da cultura popular assim problematizando todas as formas de autoritarismo: dos adultos e das elites.Fortemente marcado na cultura brasileira contemporânea, essas idéias antropofágicas – comer o inimigo para adquirir sua força- estão no Tropicalismo do final dos anos 60 , na poesia concreta, e numa pedagogia da educação infantil em busca da emancipação através

da convivência com a diferença , então, o herói sem nenhum carater, Macunaíma é o herói com todos os carateres: branco, negro e indígena

"Outro movimento, o Antropofágico resultou de um quadro que a 11 de janeiro de 1928, pintei para presentear Oswald de Andrade que, diante daquela figura monstruosa de pés colossais, pesadamente apoiados na terra, chamou Raul Bopp para com ele repartir seu espanto.Perante este quadro, a que deram o nome de 'Abaporu' – antropófago- resolveram criar um movimento artístico e literário radicado na terra brasileira". (Tarsila do Amaral)

"Não será, pois, por se verificar a existência de traços nacionalistas nas formulações de Mário que se eliminará a característica radical , sobretudo no que diz respeito à *ruptura* com o quadro social e cultural anterior. O radicalismo de Mário está na verificação das raízes ideológicas de sua produção intelectual: nessa medida , parece estar situado no limite da consciência possível (...) Ou mesmo um pouco além, o que dá o sentido de *ruptura* (Carlos Guilherme Mota)

"Você fala em 'apertado dilema nacionalismo ou universalismo . O nacionalismo convém às massas e o universalismo convém às elites'. Tudo errado. Primeiro não existe essa oposição entre nacionalismo e universalismo. O que há é um mau nacionalismo: o Brasil pros brasileiros – ou regionalismo exótico. Nacionalismo quer simplesmente dizer: ser nacional. O que mais simplesmente ainda significa: ser. (...) O despaisamento provocado pela educação em livros estrangeiros , contaminação de costumes estrangeiros por causa da ingênua macaqueação que existe sempre entre seres primitivos (...) este despaisamento é mais ou menos fatal, não há dúvida num país primitivo e de pequena tradição como o nosso (...) É preciso começar esse trabalho de abrasileiramento do Brasil (...) Não há Civilização. Há civilizações. (...) Você faça um esforcinho para abrasileirar-se .Depois se acostuma (...). Ou ao menos se não formos nó\ já completamente brasileiros , as novas gerações que virão, paulatinamente desenvolvendo o nosso trabalho, hão de levar enfim esta terra à sua civilização. (carta de Mário de Andrade para Drummond

"O Brasil não foi descoberto. Quando chegaram aqui já tinha gente morando" (criança brasileira nas comemorações dos 500 anos da chamada descoberta do Brasil)

"...Quem o saúda é um aluno alto, mulato, de dentuça aberta e de óculos. Chama-se Mário de Andrade. Faz um discurso que me parece assombroso. Corro ao palco para arrancar-lhe das mãos o original que publicarei no *Jornal do Comércio*. Um outro repórter, creio que d'*O Estado*, atraca-se par obter as laudas. Bato-o e fico com o discurso. Mário, lisonjeado, torna-se meu amigo". (Oswald de Andrade em 'Um homem sem profissão sob as ordens de mamãe')

"(...) para Mário de Andrade essa mesma alteridade acaba por ser a *bordeline* para além da qual é possível 'afigurar' as infinitas eventualidades de identificação do povo brasileiro. 'Pensar o outro' torna-se , afinal, no Mundo Outro, o único modo de pensar a identidade: renunciando *a priori* a toda a coerência ou, melhor ainda, buscando na incoerência a única possível coerência, na metamorfose e na precariedade a única verdadeira persistência A persistência do neutro dentro e através

"...Oswald conhece Mario de Andrade e, em 1921, revela o talento literário do amigo , ao publicar seus poemas no artigo ' o meu poeta futurista' . O jornal também será uma trincheira contra os movimentos *Verde e amarelo* (1926) e *Anta* (1927) , vinculados ao movimento integralista , de aberta oposição aos princípios da Antropofagia".

"O suspensório é a prova cabal do pessimismo" (Mario de Andrade)

" Meu maior sinal de espiritualidade é odiar o trabalho,tal como ele é concebido semanal e de tantas horas diárias, nas civilizações chamadas 'cristãs'. O exercício da preguiça que eu cantei no Macunaíma, é uma das minhas maiores preocupações" (Mário de Andrade).

MANIFESTO ANTROPÓFAGO

OSWALD DE ANDRADE

Em Piratininga, Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha. (*Revista de Antropofagia*, Ano 1,N.1 , 1928.)

Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.

Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz.

Tupi, or not tupi that is the question.

Contra todas as catequeses. E contra a mãe dos Gracos.

Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.

Estamos fatigados de todos os maridos católicos suspeitosos postos em drama. Freud acabou com o enigma mulher e com outros sustos da psicologia impressa.

O que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior. A reação contra o homem vestido. O cinema americano informará.

Filhos do sol, mãe dos viventes. Encontrados e amados ferozmente, com toda a hipocrisia da saudade, pelos imigrados, pelos traficados e pelos touristes. No país da cobra grande.

Foi porque nunca tivemos gramáticas, sem coleções de velhos vegetais. E nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiriço e continental. Preguiçosos no mapa-múndi do Brasil.

Uma consciência participante, uma rítmica religiosa.

Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. E a mentalidade pré-lógica para o Sr. Lévy-Bruhl estudar.

Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem.

A idade de ouro anunciada pela América. A idade de ouro. E todas as girls.

Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. *Ori Villegaignon print terre*. Montaigne. O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à Revolução Surrealista e ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos...

Nunca formos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará.

Mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós.

Contra o Padre Vieira. Autor do nosso primeiro empréstimo, para ganhar comissão. O rei-analfabeto dissera-lhe: ponha isso no papel mas sem muita lábia. Fez-se o empréstimo. Gravou-se o açúcar brasileiro. Vieira deixou o dinheiro em Portugal e nos trouxe a lábia.

O espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo. O antropomorfismo. Necessidade de vacina antropofágica. Para o equilíbrio contra as religiões de meridiano. E as inquisições exteriores.

Só podemos atender ao mundo orecular.

Tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da Magia. Antropofagia. A transformação permanente da Tabu em totem.

Contra o mundo reversível e as idéias objetivadas. Cadaverizadas. O stop do pensamento que é dinâmico. O indivíduo vítima do sistema. Fonte das injustiças clássicas. Das injustiças românticas. E o esquecimento das conquistas interiores.

Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros.

O instinto Caraíba.

Morte e vida das hipóteses. Da equação *eu* parte do *Cosmos* ao axioma *Cosmos* parte do *eu*. Subsistência. Conhecimento. Antropofagia.

Contra as elites vegetais. Em comunicação com o solo.

Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses.

Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro.

Catiti Catiti Imara Notiá Notiá Imara Ipeju*

A magia e a vida. Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários. E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais.

Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o.

Só não há determinismo onde há mistério. Mas que temos nós com isso?

Contra as histórias do homem que começam no Cabo Finisterra. O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem César.

A fixação do progresso por meio de catálogos e aparelhos de televisão. Só a maquinaria. E os transfusores de sangue.

Contra as sublimações antagônicas. Trazidas nas caravelas.

Contra a verdade dos povos missionários, definida pela sagacidade de um antropófago, o Visconde Cairu: - É mentira muitas vezes repetida.

Mas não foram cruzadas que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comento, porque somos fortes e vingativos como o Jabuti.

Se Deus é a consciência do Universo Incriado, Guaraci é a mãe dos viventes. Jaci é a mãe dos vegetais.

Não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação. Tínhamos Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social-planetário.

As migrações. A fuga dos estados tediosos. Contra as escleroses urbanas. Contra os Conservatórios e o tédio especulativo.

De William James e Voronoff. A transfiguração do Tabu em totem. Antropofagia.

O pater famílias e a criação da Moral da Cegonha: Ignorância real das coisas + fala de imaginação + sentimento de autoridade ante a prole curiosa.

É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar à idéia de Deus. Mas a caraíba não precisa. Porque tinha Guaraci.

O objetivo criado reage com os Anjos da Queda. Depois Moisés divaga. Que temos nós com isso?

Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade.

Contra o índio de tocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de Catarina de Médicis e genro de D. Antônio de Mariz.

A alegria é a prova dos nove.

No matriarcado de Pindorama.

Contra a Memória fonte do costume. A experiência pessoal renovada.

Somos concretistas. As idéias tomam conta, reagem, queimam gente nas praças públicas. Suprimamos as idéias e as outras paralisias. Pelos roteiros. Acreditar nos sinais, acreditar nos instrumentos e nas estrelas.

Contra Goethe, a mãe dos Gracos, e a Corte de D. João VI.

A alegria é a prova dos nove.

A luta entre o que se chama Incriado e a Criatura – ilustrada pela contradição permanente do homem e o seu Tabu. O amor cotidiano e o modusvivendi capitalista. Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade. Porém, só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas. O que se dá é uma sublimação do instinto sexual. É a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor. Especulativo, a ciência. Desvia-se e transfere-se. Chegando ao aviltamento. A baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos.

Contra Anchieta cantando as onze mil virgens do céu, na terra de Iracema – o patriarca João Ramalho fundador de São Paulo.

A nossa independência ainda não foi proclamada. Frase típica de D. João VI: - Meu filho, põe essa coroa na tua cabeça, antes que algum aventureiro o faça! Expulsamos a dinastia. É preciso expulsar o espírito bragantino, as ordenações e o rapé de Maria da Fonte.

Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama.

MANIFESTO PAU-BRASIL

OSWALD DE ANDRADE (*Correio da Manhã*, 18 de março de 1924.)

A poesia existe de fato. Os casebres de açafrão e de ocre nos verdes da Favela, sob o azul cabralino, são fatos estéticos.

O Carnaval no Rio é o acontecimento religioso da raça. Pau-Brasil. Wagner submerge ante os cordões de Botafogo. Bárbaro é nosso. A formação étnica rica. Riqueza vegetal. O minério. A cozinha. O vatapá, o ouro e a dança.

Toda a história bandeirante e a história comercial do Brasil. O lado doutor, o lado citações, o lado autores conhecidos. Comovente. Rui Barbosa: uma cartola na Senegâmbia. Tudo revertendo em riqueza. A riqueza dos bailes e das frases feitas. Negra de Jockey. Odaliscas no Catumbi. Falar difícil.

O lado doutor. Fatalidade do primeiro branco aportado e dominando politicamente a selvas selvagens. O bacharel. Não podemos deixar de ser doutos. Doutores. País de dores anônimas, de doutores anônimos. O Império foi assim. Eruditamos tudo. Esquecemos o gavião de penacho.

A nunca exportação de poesia. A poesia anda oculta nos cipós maliciosos da sabedoria. Nas lianas da saudade universitária.

Mas houve um estouro nos aprendimentos. Os homens que sabiam tudo se deformaram como borrachas sopradas. Rebentaram.

A volta à especialização Filósofos fazendo filosofia, críticos, crítica, donas de casa tratando de cozinha.

A Poesia para os poetas. Alegria dos que não sabem e descobrem.

Tinha havido a inversão de tudo, a invasão de tudo: o teatro de tese e a luta no palco entre morais e imorais. A tese deve ser decidida em guerra de sociólogos, de homens de lei, gordos e dourados como Corpus Juris.

Ágil o teatro, filho do saltimbanco. Ágil e ilógico. Ágil o romance, nascido da invenção. Ágil a poesia.

A poesia Pau-Brasil. Ágil e cândida. Como uma criança.

Uma sugestão de Blaise Cendrars: - Tendes as locomotivas cheias, ides partir. Um negro gira a manivela do desvio rotativo em que estais. O menor descuido vos fará partir na direção oposta ao vosso destino.

Contra o gabinetismo, a prática culta da vida. Engenheiros em vez de jurisconsultos, perdidos como chineses na genealogia das idéias.

A língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos.

Não há luta na terra de vocações acadêmicas. Há só fardas. Os futuristas e os outros.

Uma única luta – a luta do caminho. Dividimos: Poesia de importação. E a Poesia Pau-Brasil, de exportação.

Houve um fenômeno de democratização estética nas cinco partes sábias do mundo. Instituíra-se o naturalismo. Copiar. Quadros de carneiros que não fosse lã mesmo, não prestava. A interpretação no dicionário oral das Escolas de Belas Artes queria dizer reproduzir igualzinho... Veio a pirogravura. As meninas de todos os lares ficaram artistas. Apareceu a máquina fotográfica. E com todas as prerrogativas do cabelo grande, de caspa e da misteriosa genialidade de olho virado – o artista fotógrafo.

Na música, o piano invadiu as saletas nuas, de folhinhas na parede. Todas as meninas ficaram pianistas. Surgiu o piano de manivela, o piano de pasta. A pleyela. E a ironia eslava compôs para a pleyela. Stravinski.

A estatuária andou atrás. As procissões saíram novinhas das fábricas.

Só não se inventou uma máquina de fazer versos – já havia o poeta parnasiano.

Ora, a revolução indicou apenas que a arte voltava para as elites. E as elites começaram desmanchando. Duas fases: 1ª) a deformação através do impressionismo, a fragmentação, o caos voluntário. De Cézanne e Malarmé, Rodin e Debussy até agora. 2ª) o lirismo, a apresentação no templo, os materiais, a inocência construtiva.

O Brasil profiteur. O Brasil doutor. E a coincidência da primeira construção brasileira no movimento de reconstrução geral. Poesia Pau-Brasil.

Como a época é miraculosa, as leis nasceram do próprio rotamento dinâmico dos fatores destrutivos.

A síntese, o equilíbrio ,o acabamento de carrosseria ,a invenção ,uma nova perspectiva,uma nova escala.

Qualquer esforço natural nesse sentido será bom. Poesia Pau-Brasil

O trabalho contra o detalhe naturalista – pela síntese; contra a morbidez romântica – pelo *equilíbrio* geômetra e pelo *acabamento* técnico; contra a cópia, pela *invenção* e pela *surpresa*.

Uma nova perspectiva. A outra, a de Paolo Ucello criou o naturalismo de apogeu. Era uma ilusão ótica. Os objetos distantes não diminuíam. Era uma lei de aparência. Ora, o momento é de reação à aparência. Reação à cópia. Substituir a perspectiva visual e naturalista por uma perspectiva de outra ordem: sentimental, intelectual, irônica, ingênua.

Uma nova escala: A outra, a de um mundo proporcionado e catalogado com letras nos livros, crianças nos colos. O reclame produzindo letras maiores que torres. E as novas formas da indústria, da viação, da aviação. Postes. Gasômetros Rails. Laboratórios e oficinas técnicas. Vozes e tics de fios e ondas e fulgurações. Estrelas familiarizadas com negativos fotográficos. O correspondente da surpresa física em arte.

A reação contra o assunto invasor, diverso da finalidade. A peça de tese era um arranjo monstruoso. O romance de idéias, uma mistura. O quadro histórico, uma aberração. A escultura eloquente, um pavor sem sentido.

Nossa época anuncia a volta ao *sentido puro*.

Um quadro são linhas e cores. A estatuária são volumes sob a luz.

A Poesia Pau-Brasil é uma sala de jantar domingueira, com passarinhos cantando na mata resumida das gaiolas, um sujeito magro compondo uma valsa para flauta e a Maricota lendo o jornal. No jornal anda todo o presente.

Nenhuma fórmula para a contemporânea expressão do mundo. *Ver com olhos livres*.

Temos a base dupla e presente – a floresta e a escola. A raça crédula e dualista e a geometria, a álgebra e a química logo depois da mamadeira e do chá de erva-doce. Um misto de "dorme nenê que o bicho vem pegá" e de equações.

Uma visão que bata nos cilindros dos moinhos, nas turbinas elétricas; nas usinas produtoras, nas questões cambiais, sem perder de vista o Museu Nacional. Pau-Brasil.

Obuses de elevadores, cubos de arranha-céus e a sábia preguiça solar. A reza. O Carnaval. A energia íntima. O sabiá. A hospitalidade um pouco sensual, amorosa. A saudade dos pajés e os campos de aviação militar. Pau-Brasil.

O trabalho de geração futurista foi ciclópico. Acertar o relógio império da literatura nacional.

Realizada essa etapa, o problema é outro. Ser regional e puro em sua época.

O estado de inocência substituindo o estado de graça que pode ser uma atitude do espírito.

O contrapeso da originalidade nativa para inutilizar a adesão acadêmica.

A reação contra todas as indigestões de sabedoria. O melhor de nossa tradição lírica. O melhor de nossa demonstração moderna.

Apenas brasileiros de nossa época. O necessário de química, de mecânica, de economia e de balística. Tudo digerido. Sem meeting cultural. Práticos. Experimentais. Poetas. Sem reminiscências livrescas. Sem comparações de apoio. Sem pesquisa etimológica. Sem ontologia.

Bárbaros, crédulos, pitorescos e meigos. Leitores de jornais. Pau-Brasil. A floresta e a escola. O Museu Nacional. A cozinha, o minério e a dança. A vegetação. Pau-Brasil.

O MOVIMENTO MODERNISTA

MARIO DE ANDRADE (São Paulo, 9 de agosto de 1943).

Manifestado especialmente pela arte, mas manchando também com violência os costumes sociais políticos, o movimento modernista foi o prenunciador, o preparador e por muitas partes o criador de um estado de espírito nacional. A transformação do mundo com o enfraquecimento gradativo dos grandes impérios, com a prática européia de novos ideais políticos, a rapidez dos transportes e mil e uma outras cousas internacionais, bem como o desenvolvimento da consciência americana e brasileira, os progressos internos da técnica e da educação, impunham a criação de um espírito novo e exigiam a reverificação e mesmo a remodelação da Inteligência nacional. Isto foi o movimento modernista, de que a Semana da Arte Moderna ficou sendo o brado coletivo principal. Há um mérito inegável nisto, embora aqueles primeiros modernistas... das cavernas, que nos reunimos em torno da pintora Anita Malfatti e do escultor Vitor Brecheret, tenhamos como que apenas servido de altifalantes de uma força universal e nacional muito mais complexa que nós. Força fatal, que viria mesmo. Já um crítico de senso-comum afirmou que tudo quanto fez o movimento modernista, far-se-ia da mesma forma sem o movimento. Não conheço lapalissada mais graciosa. Porque tudo isso que se faria, mesmo sem o movimento modernista, seria pura e simplesmente... movimento modernista.

Fazem vinte anos que realizou-se, no Teatro Municipal de São Paulo, a Semana da Arte Moderna. É todo um passado agradável, que não ficou nada feio, mas que me assombra um pouco também. Como tive coragem para participar daquela batalha! É certo que com minhas experiências artísticas muito que venho escandalizando a intelectualidade do meu país, porém, expostas em livros e artigos, como que essas experiências não se realizam in *anima nobile*. Não estou de corpo presente, e isto abranda o choque da estupidez. Mas como tive coragem pra dizer versos diante duma vaia tão bulhenta que eu não escutava no palco o que Paulo Prado me gritava da primeira fila das poltronas?... Como pude fazer uma conferência sobre artes plásticas, na escadaria do Teatro, cercado de anônimos que me caçoavam e ofendiam a valer?...

O meu mérito de participante é mérito alheio: fui encorajado, fui enceguecido pelo entusiasmo dos outros. Apesar da confiança absolutamente firme que eu tinha na estética renovadora, mas que confiança, fé verdadeira, eu não teria forças nem físicas nem morais para arrostar aquela tempestade de achincalhes. E si aguentei o tranco, foi porque estava delirando. O entusiasmo dos outros me embebedava, não o meu. Por mim, teria cedido. Digo que teria cedido, mas apenas nessa apresentação espetacular que foi a Semana da Arte Moderna. Com ou sem ela, minha vida intelectual seria o que tem sido.

A Semana marca uma data, isso é inegável. Mas o certo é que a pre-conciência primeiro, e em seguida a convicção de uma arte nova, de um espírito novo, desde pelo menos seis anos viera se definindo no... sentimento de um grupinho de intelectuais paulistas. De primeiro foi um fenômeno estritamente sentimental, uma intuição divinatória, um... estado de poesia. Com efeito: educados na plástica "histórica", sabendo quando muito da existência dos impressionistas principais, ignorando Cézanne, o que nos levou a aderir incondicionalmente à exposição de Anita Malfatti, que em plena guerra vinha nos mostrar quadros expressionistas e cubistas? Parece absurdo, mas aqueles quadros foram a revelação. E ilhados na enchente de escândalos que tomara a cidade, nós, três ou quatro, delirávamos de êxtase diante de quadros que se chamavam o "Home Amarelo", a "Estudante Russa", a "Mulher de Cabelos Verdes". E a esse mesmo "Homem Amarelo" de formas tão inéditas então, eu dedicava um soneto de forma parnasianíssima... Éramos assim.

Pouco depois Menotti del Picchia e Osvaldo de Andrade descobriam o escultor Vitor Brecheret, que modorrava em São Paulo numa espécie de exílio, um quarto que lhe tinham dado grátis, no Palácio das Indústrias, pra guardar os SUS calungas. Brecheret não provinha da Alemanha, como Anita Malfatti, vinha de Roma. Mas também importava escurezas menos latinas, pois forma aluno do célebre Maestrovic. E fazíamos verdadeiras *rêveries* a galope em frente da simbólica exasperada e estilizações decorativas do "gênio". Porque Vitor Brecheret, para nós, era no mínimo um gênio... Este o mínimo com que podíamos nos contentar, tais os entusiasmos a que ele nos sacudia. E Brecheret ia ser em breve o gatilho que faria "Paulicéia Desvairada" estourar...

Eu passara esse ano de 1920 sem fazer poesia mais. Tinha cadernos e cadernos de coisas parnasianas e algumas timidamente simbolistas, mas tudo acabara por me desagradar. Na minha leitura desarvorada, já conhecia até alguns futuristas de última hora, mas só então descobrira Verhaeren. E fora o deslumbramento. Levado em principal pelas "Villes Tentaculaires", concebi imediatamente fazer um livro de poesias "modernas", em verso-livre, sobre a minha cidade. Tentei, não veio nada que me interessasse. Tentei mais, e nada. Os meses passavam numa angústia, numa insuficiência feroz. Será que a poesia tinha se acabado em mim?... E eu me acordava insofrido.

A isso me ajuntavam dificuldade morais e vitais de vária espécie, foi ano de sofrimento muito. Já ganhava pra viver folgada, mas na fúria de saber as coisas que me tomara, o ganho fugia em livros e eu me estrepava em cambalaxos financeiros terríveis. Em família, o clima era torvo. Si Mãe e irmãos não se amolavam com minhas "loucuras", o resto da família me retalhava sem piedade. E com certo prazer até: esse doce prazer familiar de ter sobrinhos ou num primo, um "perdido" que nos valoriza virtuosamente. Eu tinha discussões brutais, em que os desaforos mútuos não raro chegavam àquele ponto de arrebentação que... porque será que a arte os provoca! A briga era braba, e si não me abatia nada, me deixava em ódio, mesmo ódio.

Foi quando Brecheret me concedeu passar em bronze um gesso dele que eu gostava, uma "Cabeça de Cristo", mas com que roupa! eu devia os olhos da cara! Andava às vezes a pé por não ter duzentos réis pra bonde, no mesmo dia em que gastara seiscentos mil réis em livros... E seiscentos mil réis era dinheiro então. Não hesitei: fiz mais conchavos financeiros com o mano, e afinal pude desembrulhar em casa a minha "Cabeça de Cristo", sensualissimamente feliz. Isso a notícia correu num átimo, e a parentada que morava pegado, invadiu a casa pra ver. E pra brigar. Berravam, berravam. Aquilo era até pecado de morte! estrilava a senhora minha tia velha, matriarca da família. Onde viu Cristo de trancinhas! era feio! medonho! Maria Luisa, vosso filho é um "perdido" mesmo.

Fiquei alucinado, palavra de honra. Minha vontade era bater. Jantei por dentro, num estado inimaginável de estraçalho. Depois subi para o meu quarto, era noitinha, na intenção de me arranjar, sair, espairecer um bocado, botar uma bomba no cento do mundo. Me lembro que cheguei à escada, olhando sem ver o meu largo. Ruídos, luzes, falas abertas subindo dos choferes de aluguel. Eu estava aparentemente calmo, como que indestinado. Não sei o que me deu. Fui até a escrivaninha, abri um caderno, escrevi o título em que jamais pensaria "Paulicéia Desvairada". O estouro chegara afinal, depois de quase ano de angústias interrogativas. Entre desgostos, trabalhos urgentes, dívidas, brigas, em pouco mais de uma semana estava jogando no papel um canto bárbaro, duas vezes maior talvez do que isso que o trabalho de arte deu num livro.

Quem teve a idéia da Semana da Arte Moderna? Por mim não sei quem foi, nunca sube, só posso garantir que não fui eu. O movimento, se alastrando aos poucos, já se tornara uma espécie de escândalo público permanente. Já tínhamos lido nossos versos no Rio de Janeiro; e numa leitura principal, em casa de Ronald de Carvalho, onde também estava Ribeiro Couto e Renato Almeida, numa atmosfera de simpatia, "Paulicéia Desvairada" obtinha o consentimento de Manuel Bandeira, que em 1919 ensaiara os seus primeiros versos-livres, no "Carnaval". E eis que Graça Aranha, célebre, trazendo da Europa a sua "Estética da Vida", vai a São Paulo, e procura nos conhecer e agrupar em torno da sua filosofia. Nós nos ríamos um bocado da "Estética da Vida" que ainda atacava certos modernos europeus da nossa admiração, mas aderimos francamente ao mestre. E alguém lançou a idéia de se fazer uma semana de arte moderna, com exposição de artes plásticas, concertos, leituras de livro9s e conferências explicativas. Foi o próprio Graça Aranha? foi Di Cavalcanti?... Porem o que importa era poder realizar essa idéia, além de audaciosa, dispendiosíssia. E o fautor verdadeiro da Semana de Arte Moderna foi Paulo Prado. E só mesmo uma figura como ele e uma cidade grande mas provinciana como São Paulo, poderiam fazer o movimento modernista e objetivá-lo na Semana.

Houve tempo em que se cuidou de transplantar para o Rio as raízes do movimento, devido às manifestações impressionistas e principalmente post-simbolistas que existiam na capital de República. Existiam, é inegável, principalmente nos que mais tarde, sempre mais cuidadosos de equilíbrio e espírito construtivo, formaram o grupo da revista "Festa". Em São Paulo, esse ambiente estético só fermentava em Guilherme de Almeida e num Di Cavalcanti pastelista, "menestrel dos tons velados" como o apelidei numa dedicatória esdrúxula. Mas eu creio ser um engano esse evolucionismo a todo transe, que lembra nomes de um Nestor Vitor ou Adelino Magalhães, como elos precursos. Então seria mais lógico evoca Manuel Bandeira, com o seu "Carnaval". Mas si soubéramos deste por um acaso de livraria e o admirávamos, dos outros, nós, na província, ignorávamos até os nomes, porque os interesses imperialistas da Corte não eram nos mandar "humilhados ou luminosos", mas a grande camelote acadêmica, sorriso da sociedade, útil de provinciano gostar.

Não. O modernismo, no Brasil, foi uma ruptura, foi um abandono de princípios e técnicas consequentes, foi uma revolta contra o que era a Inteligência nacional. É muito mais exato imaginar que o estado de guerra da Europa tivesse preparado em nós um espírito de guerra, eminentemente destruídos. E as modas que revestiram este espírito foram, de início, diretamente importadas da Europa. Quanto a dizer que éramos. Os de São Paulo, uns antinacionalistas, uns antitradicionalistas europeizados, creio ser falta de subtileza crítica. É esquecer todo o movimento regionalista aberto justamente em São Paulo e imediatamente antes, pela "Revista do Brasil"; é esquecer todo o movimento editorial de Monteiro Lobato; é esquecer a arquitetura e até o urbanismo (Dubugras) neocolonial, nascidos em São Paulo. Desta ética estávamos impregnados. Menotti del Picchia nos dera o "Juca Mulato", estudávamos a arte tradicional brasileira e sobre ela escrevíamos; a canta regionalmente a cidade materna o primeiro livro do movimento. Mas o espírito modernista e as suas modas foram diretamente importados da Europa.

Ora São Paulo estava muito mais "ao par" que o Rio de Janeiro. E socialmente falando, o modernismo só podia mesmo ser importado por São Paulo e arrebentar na província. Havia uma diferença grande, já agora menos sensível, entre Rio e São Paulo. O Rio era muito mais internacional, como norma de vida exterior. Está claro: porto de mar e capital do país, o Rio possue um internacionalismo ingênuo. São Paulo era espiritualmente muito mais moderna porem, fruto necessário da economia do café e do industrialismo consequente. Caipira de serra-acima, conservando até agora um espírito provinciano servil, bem denunciado pela sua política, São Paulo estava ao mesmo tempo, pela sua atualidade comercial e sua industrialização, em contato mais espiritual e mais técnico com a atualidade do mundo.

É mesmo de assombrar como o Rio mantém, dentro da sua malícia vibrátil de cidade internacional, uma espécie de ruralismo, um carácter parado tradicional muito maiores que São Paulo. O Rio é dessas cidades em que não só permanece indissolúvel o "exotismo" nacional (o que aliás é prova de vitalidade do seu caráter), mas a interpenetração do rural com o urbano. Coisa já impossível de se perceber em São Paulo. Como Belém, o Recife, a Cidade do Salvador: o Rio ainda é uma cidade

folclórica. Em São Paulo o exotismo folclórico não frequenta a rua Quinze, que nem os sambas que nascem nas caixas de fósforo do Bar Nacional.

Ora no Rio malicioso, uma exposição como a de Anta Malfatti podia dar reações publicitárias, mas ninguém se deixava levar. Na São Paulo nem malícia, criou uma religião. Como seus Neros também... O artigo "contra" do pintor Monteiro Lobato, embora fosse um chorrilho de tolices, sacudiu uma população, modificou uma vida.

Junto disso, o movimento modernista era nitidamente aristocrático. Pelo seu carácter de jogo arriscado, pelo seu espírito aventureiro ao extremo, pelo seu internacionalismo modernista, pelo seu nacionalismo embrabecido, pela sua gratuidade antipopular, pelo seu dogmatismo prepotente, era uma aristocracia do espírito. Bem natural, pois, que a alta e a pequena burguesia o temessem. Paulo Prado, ao mesmo tempo que um dos expoentes da aristocracia intelectual paulista era uma das figuras principais da nossa aristocracia tradicional. Não da aristocracia improvisada do Império, mas da outra mais antiga, justificada no trabalho secular da terra e oriunda de qualquer salteador europeu, que o critério monárquico do Deus-Rei já amancebara com a genealogia. E foi por tudo isto que Paulo Prado pode medir bem o que havia de aventureiro e de exercício do perigo, no movimento, e arriscar a sua responsabilidade intelectual e tradicional na aventura.

Uma coisa dessas seria impossível no Rio, onde não existe aristocracia tradicional, mas apenas alta burguesia riquíssima. E esta não podia encampar um movimento que lhe destruía o espírito conservador e conformista. A burguesia nunca soube perde, e isso é que a perde. Si Paulo Prado, com a sua autoridade intelectual e tradicional, tomou a peito a realização da Semana, abriu a lista das contribuições e arrastou atrás de si os seus pares aristocratas e mais alguns que a sua figura dominava, a burguesia protestou e vaiou. Tanto a burguesia de classe como a do espírito. E foi no meio da mais tremenda assuada, dos maiores insultos, que a Semana da Arte Moderna abriu a segunda fase do movimento modernista, o período realmente destruidor.

Porque na verdade, o período... heróico, fora esse anterior, iniciado com a exposição de pintura de Anita Malfatti e terminando na "festa" da Semana de Arte Moderna. Durante essa meia-dúzia de anos formos realmente puros e livres, desinteressados, vivendo numa união iluminada e sentimental das mais sublimes. Isolados do mundo ambiente, caçoados, evitados, achincalhados, malditos, ninguém não pode imaginar o delírio ingênuo de grandeza e convencimento pessoal com que reagimos. O estado de exaltação em que vivíamos era incontrolável. Qualquer página de qualquer um de nós jogava os outros a comoções prodigiosas, mas aquilo era genial!

E eram aquelas fugas desabaladas dentro da noite, na cadillac verde de Osvando de Andrade, a meu ver a figura mais característica e dinâmica do movimento, para ir ler as nossas obras-primas em Santos, no Alto da Serra, na Ilha das Palmas... E os encontros à tardinha, em que ficávamos em exposição diante de algum raríssimo admirador, na redação de "Papel e Tinta"... E a flange engrossando com Sergio Milliet e Rubens Borba de Morais, chegados sabidíssimos da Europa... E nós tocávamos com respeito religioso, esses peregrinos confortáveis que tinham visto Picasso e conversado com Romain Rollande... E a adesão, no Rio de um Álvaro Moreyra, de um Ronald de Carvalho... E o descobrimento assombrado de que existiam em São Paulo muitos quadros de Lasar Segall, já muito admirado através das revistas alemãs... Tudo gênios, tudo obras-primas geniais... Apenas Sergio Milliet punha um certo mal estar no incêndio, com a sua serenidade equilibrada... E o filósofo da malta, Couto de Barros, pingando ilhas de consciência em nós, quando no meio da discussão, em geral limitada a bate bocas de afirmações peremptórias, perguntava mansinho: Mas qual é o critério que você tem da palavra "essencial"? ou: Mas qual é o conceito que você tem do "belo horrível"?...

Éramos uns puros. Mesmo cercados de repulsa quotidiana, a saúde mental de quase todos nós, nos impedia qualquer cultivo da dor. Nisso talvez as teorias futuristas tivessem uma influência única e

benéfica sobre nós. Ninguém pensava em sacrifício, ninguém bancava o incompreendido, nenhum se imaginava precursor nem mártir: éramos uma arrancada de heróis convencidos. E muito saudáveis.

A Semana de Arte Moderna, ao mesmo tempo que coroamente lógico dessa arrancada gloriosamente vivida (desculpem, mas, éramos gloriosos de antemão...), a Semana de Arte Moderna dava um primeiro golpe na pureza do nosso aristocracismo espiritual. Consagrado o movimento pela aristocracia paulista, si ainda sofreríamos algum tempo ataques por vezes cruéis, a nobreza regional nos dava mão forte e... nos dissolvia nos favores da vida. Está claro que não agia de caso pensado, e si nos dissolvia era pela própria natureza e o seu estado de decadência. Numa faze em que ela não tinha mais nenhuma realidade vital, como certos reis de agora, a nobreza rural paulista só podia nos transmitir a sua gratuidade. Principiou-se o movimento dos salões. E vivemos uns oito anos, até perto de 1930, na maior orgia intelectual que a história artística do país registra.

Mas na intriga burguesa escandalizadíssima, a nossa "orgia" não era apenas intelectual... O que não disseram, o que não se contou das nossas festas. Champanha com éter, vícios inventadíssimos, as almofadas viraram "coxins", criaram toda uma semântica de maldizer... No entanto, quando não foram bailes públicos (que foram o que são bailes desenvoltos de alta sociedade), as nossas festas dos salões modernistas eram as mais inocentes brincadeiras de artistas que se pode imaginar.

Havia a reunião das terças, à noite, na rua lopes Chaves. Primeira em data, essa reunião semanal continha exclusivamente artistas e precedeu mesmo a Semana de Arte Moderna. Sob o ponto-de-vista intelectual foi o mais útil dos salões, si é que se podia chamar salão àquilo. As vezes doze, até quinze artistas, se reuniam no estúdio acanhado onde se comia doces tradicionais brasileiros e se bebia um alcolzinho econômico. A arte moderna era assunto obrigatório e o intelectualismo tão

intransigente e desumano que chegou mesmo a ser proibido falar mal da vida alheia! As discussões alcançavam transes agudos, o calor era tamanho que um ou outro sentava nas janelas (não havia assento pra todos) e assim mais elevado dominava pela altura, já que não dominava pela voz nem o argumento. E aquele raro retardatário da alvorada parava defronte, na esperança de alguma briga por gosar.

Havia o salão da avenida Higienópolis que era o mais selecionado. Tinha por pretexto o almoço dominical, maravilha de comida lusobrasileira. Ainda aí a conversa era estritamente intelectual, mas variava mais e se alargava. Paulo Prado com o seu pessimismo fecundo e o seu realismo, convertia sempre o assunto das livres elucubrações artísticas aos problemas da realidade brasileira. Foi o salão que durou mais tempo e se dissolveu de maneira bem malestarenta. O seu chefe, tornando-se por sucessão, o patriarca da família Prado, a casa foi invadida, mesmo aos domingos, por um público da alta que não podia compartilhar do rojão dos nossos assuntos. E a conversa se manchava de pôquer, casos de sociedade, corridas de cavalo, dinheiro. Os intelectuais, vencidos, foram se retirando.

E houve o salão da rua Duque de Caxias, que foi o maior, o mais verdadeiramente salão. As reuniões semanais eram à tarde, também às terças-feiras. E isso foi a cousa das reuniões noturnas do mesmo dia irem esmorecendo na rua Lopes Chaves. A sociedade da rua Duque de Caxias era mais numerosa e variegada. Só em certas festas especiais, no salão moderno, construído nos jardins do solar e decorado por Lasar Segall, o grupo se tornava mais coeso. Também aí o culto da tradição era firme, dentro do maior modernismo. A cozinha, de cunho afro-brasileiro, aparecia em almoços e jantares perfeitíssimos de composição. E conto entre as minhas maiores venturas admirar essa mulher excepcional que foi Dona Olívia Guedes Penteados. A sua discreção, o tato e a autoridade prodigiosos com que ela soube dirigir, manter, corrigir essa multidão heterogênea que se chegava a ela, atraída pelo seu prestígio, artistas, políticos, ricaços, cabotinos, foi incomparável. O seu salão, que também durou vários anos, teve como elemento principal de dissolução a efervescência que estava preparando 1930. A fundação do Partido Democrático, o ânimo político eruptivo que se apoderara de muitos intelectuais, sacudindo-os para os extremismos de direita ou esquerda, baixara um mal estar sobre as reuniões. Os democráticos foram se afastando. Por outro lado, o integralismo encontrava algumas simpatias entre as pessoas da roda: e ainda estava muito sem vício, muito desinteressado, para aceitar acomodações. Sem nenhuma publicidade, mas com firmeza, Dona Olivia Guedes Penteado soube terminar aos poucos o seu salão modernista. O último em data desses salões paulistas foi o da Alameda Barão de Piracicaba, congregado em torno da pintora Tarsila.

Não tinha dia fixo, mas as festas eram quase semanais. Durou pouco. E não teve jamais o encanto das reuniões que fazíamos antes, quatro ou cinco artistas, no antigo ateliê da admirável pintora. Isto foi pouco depois da Semana, quando fixada na compreensão da burguesia, a existência de uma onda revolucionária, ela principiou nos castigando com a perda de alguns empregos. Alguns estávamos quase literalmente sem trabalho. Então íamos para o ateliê da pintora, brincar de arte, dias inteiros. Mas dos três salões aristocráticos, Tarsila conseguiu dar ao dela uma significação de maior independência, de comodidade. Nos outros dois, por maior que fosse o liberalismo dos que os dirigiam, havia tal imponência de riqueza e tradição no ambiente, que não era possível uca evitar um tal ou qual constrangimento. No de Tarsila jamais sentimos isso. O mais gostoso de nossos salões aristocráticos.

E foi da proteção desses salões que se alastrou pelo Brasil o espírito destruidor do movimento modernista. Isto é o seu sentido verdadeiramente específico. Porque, embora lançando inúmeros processos e idéias novas, o movimento modernista foi essencialmente destruidor. Até destruidor de nós mesmos, porque o pragmatismo das pesquisas sempre enfraqueceu a liberdade da criação. Essa a verdade verdadeira. Enquanto nós, os modernistas de São Paulo, tínhamos incontestavelmente uma repercussão nacional, éramos os bodes espiatórios dos passadistas, mas ao mesmo tempo o Senhor do Bonfim dos novos do país todo, os outros modernos de então, que já pretendiam construir, formavam núcleos respeitáveis, não tem dúvida, mas de existência limitada e sem verdadeiramente nenhum sentido temporâneo. Assim Plínio Salgado que, vivendo em São Paulo, era posto de parte e nunca pisou os salões. Graça Aranha também, que sonhava construir, se atrapalhava muito entre nós; e nos assombrava a incompreensão ingênua com que a "gente séria" do grupo de "Festa", tomava a sério as nossas blagues e arremetia contra nós. Não. O nosso sentido era especificamente destruidor. A aristocracia tradicional nos deu mão forte, pondo em evidencia mais essa geminação de destino – também ela já então autofagicamente destruidora, por não ter mais uma significação legitimável. Quando aos aristôs do dinheiro, esses nos odiavam no princípio e sempre nos olharam com desconfiança. Nenhum salão de ricaço tivemos, nenhum milionário estrangeiro nos acolheu. Os italianos, alemães, os israelitas se faziam de mais guardadores do bom-senso nacional que Prados e Penteados e Amarais...

Mas nós estávamos longe, arrebatados pelos ventos da destruição. E fazíamos ou preparávamos especialmente pela festa, de que a Semana de Arte Moderna fora a primeira. Todo esse tempo destruidor do movimento modernista foi pra nós tempo de festa, de cultivo imoderado do prazer. E si tamanha festança diminuiu por certo nossa capacidade de produção e serenidade criadora, ninguém pode imaginar como nos divertimos. Salões, festivais, bailes célebres, semanas passadas em grupo nas fazendas opulentas, semanas-santas pelas cidades velhas de Minas, viagens pelo Amazonas, pelo Nordeste, chegadas à Baía, passeios constantes ao passado paulista, Sorocaba, Parnaíba, Itu... Era ainda o caso do baile sobre os vulcões... Doutrinários, na ebriez de mil e uma teorias, salvando o Brasil, inventando o mundo, na verdade tudo consumiamos, e a nós mesmos, no cultivo amargo, quase delirante do prazer.

O movimento de Inteligência que representamos, na sua fase verdadeiramente "modernista", não foi o fator das mudanças político-sociais posteriores a ele no Brasil. Foi essencialmente um preparador; o criador de um estado-de espírito revolucionário e de um sentimento de arrebentação. E si numerosos dos intelectuais do movimento se dissolveram na política, si vários de nós participamos das reuniões iniciais do Partido Democrático, carece não esquecer que tanto este como 1930 eram ainda destruição. Os movimentos espirituais precedem sempre as mudanças de ordem social. O movimento social de destruição é que principiou com o P. D. e 1930. E no entanto é junto por esta data de 1930, que principia pra a Inteligência brasileira uma faze mais calma, mais modesta e quotidiana, mais proletária, por assim dizer, de construção. À espera que um dia as outras formas sociais a imitem.

E foi a vez do salão de Tarsila se acabar. Mil novecentos e trinta... Tudo estourava, políticas, famílias, casais de artistas, estéticas, amizades profundas. O sentido destrutivo e festeiro do movimento modernista já não tinha mais razão-de-ser, cumprindo o seu destino legítimo. Na rua, o povo amotinado gritava: - Getúlio! Getúlio!... Na sombra, Plínio Salgado pintava de verde a sua megalomania de Esperado. No norte, atingindo de salto as nuvens mais desesperadas, outro avião abria asas do terreno incerto da bagaceira. Outros abriam mas eram as veias pra manchar de encarnado as suas quatro paredes de segredo. Mas nesse vulcão, agora ativo e de tantas esperanças já vinham se fortificando as belas figuras mais nítidas e construidoras, os Lins do Rego, os Augusto Frederico Schmidt, os Otávio de Faria e os Portinari e os Camargo Guarnieri. Que a vida terá que imitar qualquer dia.

Não cabe neste discurso de carácter polêmico, o processo analítico do movimento modernista. Embora se integrassem nele figuras e grupos preocupados de construir, o espírito modernista que avassalou o Brasil, que deu o sentido histórico da Inteligência nacional desse período, foi destruidor. Mas esta destruição, não apenas continha todos os germes da atualidade, como era uma convulsão profundíssima da realidade brasileira. O que caracteriza esta realidade que o movimento modernista impôs, é, a meu ver, a fusão de três princípios fundamentais: O direito permanente à pesquisa estética; a atualização da inteligência brasileira; e a estabilização de uma consciência criadora nacional.

Nada disto representa exatamente uma inovação e de tudo encontramos exemplos na história artística do país. A novidade fundamental, imposta pelo movimento, foi a conjugação dessas três normas num todo orgânico da consciência *coletiva*. E si, dantes, nós distinguimos a estabilização assombrosa de uma consciência nacional num Gregório de Matos, ou mais natural e eficiente, num Castro Alves: é certo que a nacionalidade deste, como a nacionalistiquice do outro, e o nacionalismo de Carlos Gomes, e até mesmo de um Almeida Junior, eram episódicos como realidade do espírito. E em qualquer caso, sempre um *individualismo*.

Quanto ao direito de pesquisa estética e atualização universal da criação artística, é incontestável que todos os movimentos históricos das nossas artes (menos o Romantismo que comentarei adiante) sempre se basearam no academismo. Com alguma excepção individual rara, e sem a menor repercussão coletiva, os artistas brasileiros jogaram sempre colonialmente no certo. Repetindo e afeiçoando estéticas já consagradas, se eliminava assim o direito de pesquisa, e consequentemente de atualidade. E foi dentro desse academismo inelutável que realizaram nossos maiores um Aleijadinho, um Costa de Ataíde, Cláulio Manuel, Gonçalves Dias, Gonzaga, José Maurício, Nepomuceno, Aluísio. E até mesmo um Álvares de Azevedo, até mesmo um Alphonsus de Guimaraens.

Ora o nosso individualismo entorpecente se esperdiçava no mais desprezível dos lemas modernistas, "Não há escolas!", e isso terá por certo prejudicado muito a eficiência criadora do movimento. E si não prejudicou a sua ação espiritual sobre o país, é porque o espírito paira sempre acima dos preceitos como das próprias idéias... Já é tempo de observar, não o que um Augusto Meyer, um Tasso da Silveira e um Carlos Drummond de Andrade têm de diferente, mas o que têm de igual. E o que nos igualava, por cima dos nossos despautérios individualistas, era justamente a organicidade de um espírito atualizado, que pesquisava já irrestritamente radicado à sua terra, mas gostosamente radicado em sua realização. O que não se deu sem alguma patriotice e muita falsificação...

Nisto as orelhas burguesas se alardearam refartas por debaixo da aristocrática pele do leão que nos vestira... Porque, com efeito, o que se observa, o que caracteriza essa radicação na terra, num grupo numeroso de gente modernista de uma assustadora adaptabilidade política, palradores de definições nacionais, sociólogos otimistas, o que os caracteriza é um conformismo legítimo, disfarçado e mal disfarçado nos milhores, mas na verdade cheio de uma cínica satisfação. A radicação na terra, gritada em doutrinas e manifestos, não passava de um conformismo acomodatício. Menos que radicação, uma cantoria ensurdecedora bastante acadêmica, que não raro tornou se um porque-me-ufanismo larvar. A verdeira consciência da terra levava fatalmente ao não-conformismo e ao protesto, como Paulo Prado com o "Retrato do Brasil", e os vasqueiros "anjos" do Partido Democrático e do Integralismo. E 1930 vai ser também um protesto! Mas para um número vasto de modernistas, o Brasil se tornou uma dádiva do céu. Um céu bastante governamental... Graça Aranha, sempre desacomodado em nosso meio que ele não podia sentir bem, tornou-se o exegeta desse nacionalismo conformista, com aquela frase detestável de não sermos a "câmara mortuária de Portugal". Quem pensava nisso! Pelo contrário: o que ficou dito foi que não nos incomodava nada "coincidir" com Portugal, pois o importante era a desistência do confronto e das liberdades falsas: Então nos xingaram de "primitivistas".

O estandarte mais colorido dessa radicação à pátria foi a pesquisa da "língua brasileira". Mas foi talvez boato falso. Na verdade, apesar das aparências e da bulha que fazem agora certas santidades de última hora, nós estamos ainda atualmente tão

escravos da gramática lusa como qualquer português. Não há dúvida nenhuma que nós hoje sentimos e pensamos o *quantum satis* brasileiramente. Digo isto até com certo malinconia, amigo Macunaíma, meu irmão. Mas isso não é o bastante para identificar a nossa expressão verbal, muito embora a realidade brasileira, mesmo psicológica, seja agora mais forte e insolúvel que nos tempos de José de Alencar ou de Machado de Assis. É como negar que estes também pensavam brasileiramente? Como negar que no estilo de Machado de Assis, luso pelo ideal, intervém um *quid* familiar que as diferenças verticalmente de um Garret e um Ortigão? Mas si nos românticos, em Álvares de Azevedo, Varela, Alencar, Macedo, Castro Alves, há uma identidade brasileira que nos parece bem maior que a de Brás Cuba ou Bilac, é porque nos românticos chegou-se a um "esquecimento" da gramática portuguesa, que permitiu muito maior colaboração entre o ser psicológico e sua expressão verbal.

O espírito modernista reconheceu que si vivíamos já de nossa realidade brasileira, carência reverificar nosso instrumento de trabalho para que nos expressássemos com identidade. Inventou-se do dia prá noite a fabulosíssima "língua brasileira". Mas ainda era cedo; e a força dos elementos contrários, principalmente a ausência de órgãos científicos adequados, reduziu tudo a manifestações individuais. E hoje, como normalidade de língua culta e escrita, estamos em situação inferior à de cem anos atrás. A ignorância pessoal de vários fez com que se anunciassem em suas primeiras obras, como padrões excelentes de brasileirismo estilístico. Era ainda o mesmo caso dos românticos: não se tratava duma superação da lei portuga, mas duma ignorância dela. Mas assim que alguns desses prosadores se firmaram pelo valor pessoal admirável que possuíam (me refiro à geração de 30), principiaram as veleidades de escrever certinho. E é cômico observar que, hoje, em alguns dos nossos mais fortes estilistas surgem a cada passo, dentro duma expressão já intensamente brasileira, lusitanismos sintáxicos ridículos. Tão ridículos que se tornam verdadeiros erros de gramática! Noutros, esse reaportuguesamento expressional ainda é mais precário: querem ser lidos alem-mar, e surgiu o problema econômico de serem comprados em Portugal. Enquanto isso, a milhor intelectualidade lusa, numa liberdade esplêndida, aceitava abertamente os mais exagerados de nós, compreensiva, sadia, mão na mão.

Teve também os que, desaconselhados pela preguiça, resolveram se despreocupar do problema... São os que empregavam anglicismos e galicismos dos mais abusivos, mas repudiam qualquer "me parece" por artificial! Outros, mais cômicos ainda, dividiram o problema em dois: nos seus textos escrevem gramaticalmente, mas permitem que seus personagens, falando, "errem" o português. Assim, a... culpa não é do escritor, é dos personagens! Ora não há solução mais incongruente em sua aparência conciliatória. Não só põe em foco o problema do erro de português, como estabelece um divórcio inapelável entre a língua falada e a língua escrita – bobagem bêbada para quem souber um naco de filosófica. E tem ainda as garças brancas do individualismo que, embora reconhecendo a legitimidade da língua nacional, se recusam a colocar brasileiramente um pronome, pra não ficarem parecendo com Fulano! Estes ensimesmados esquecem que o problema é coletivo e que, si adotado por muitos, muitos ficavam se parecendo com o Brasil!

A tudo isto se ajuntava quase decisório, o interesse econômico de revistas, jornais e editores que intimidados com alguma carta rara de leitor gramatiquento ameaçando não comprar, se opõem à pesquisa linguística e chegam ao desplante de corrigir artigos assinados. Mas, morto o metropolitano Pedro II, quem nunca respeitou a inteligência neste país!

Tudo isto, no entanto, era sempre estar co o problema na mesa. A desistência grande foi criarem o mito do "escrever naturalmente", não tem dúvida, o mais feiticeiro dos mitos. No fundo, embora não consciente e deshonrosa, era uma desonestidade como qualquer outra. E a maioria, sob o pretexto de escrever naturalmente (incongruência, pois a língua escrita, embora lógica e derivada, é sempre artificial) se chafurdou na mais antilógica e antinatural das escritas. São uma lástima. Nenhum deles deixará de falar "naturalmente" um "Está se vendo" ou "Me deixe". Mas para escrever... com naturalidade, até inventam os socorros angustiados das conjunções, pra se saírem com um "E se está vendo" que salva a pátria da retorquice. E é uma delícia constatar que si afirmam escrever brasileiro, não tem uma só frase deles que qualquer luso não assinasse com integridade nacional... lusa. Se identificam àquele deputado mandando fazer uma lei que chamava de "língua brasileira" à língua nacional. Pronto: estava resolvido o problema! Mas como incontestavelmente sentem e pensam com nacionalidade, isto é, numa entidade ameríndio-afro-luso-latino-americano-anglo-franco-etc., o resultado é essa linguagem *ersatz* em que se desamparam – triste moxinifada moluscoide sem vigor nem carácter.

Não me refiro a ninguém não, me refiro a centenas. Me refiro justamente aos honestos, aos que sabem escrever e possuem técnica. São eles que provam a inexistência duma "língua brasileira", e que a colocação do mito no campo das pesquisas modernistas foi quase tão prematura como no tempo de José de Alencar. E si os chamei de inconscientemente deshonestos é porque a arte, como a ciência, como o proletariado não trata apenas de adquirir o bom instrumento de trabalho, mas impõe a sua constante reverificação. O operário não compra a foice apenas, tem de afiá-la dia por dia. O médico não fica no diploma, o renova dia por dia no estudo. Será que a arte não exime deste diarismo profissional? Não basta criar o despudor da "naturalidade", da "sinceridade" e ressonar a sombra do deus novo. Saber escrever está muito bem; não é mérito, é dever primário. Mas o problema verdadeiro do artista não é esse: é escrever milhor. Toda a história do profissionalismo humano o prova. Fica no aprendido não é ser natural: é ser acadêmico; não é despreocupação: é passadismo.

A pesquisa era ingente por demais. Cabia aos filólogos brasileiros, já criminosos de tão vexatórias reformas ortográficas patrioteiras, o trabalho honesto de fornecer aos artistas uma codificação das tendências e constâncias da expressão linguística nacional. Mas eles recuam diante do trabalho útil, é tão mais fácil ler os clássicos! Preferem a ciencinha de explicar um erro de

copista, imaginando uma palavra inexistente no latim vulgar. Os mais avançados vão até aceitar timidamente que iniciar a frase com pronome obliquo não é "mais" erro no Brasil. Mas confessam não escrever... isso, pois não seriam "sinceros" como o que beberam no leite materno. Beberam des-hormônios! Bolas para os filólogos!

Caberia aqui também o repúdio dos que pesquisaram sobre a língua escrita nacional... Preocupados pragmaticamente em ostentar o problema, praticaram tais exageros de tornar pra sempre odiosa a língua brasileira. Eu sei: talvez neste caso ninguém vença o escritor destas linhas. Em primeiro lugar, o escritor destas linhas, com alguma faringite, vai passando bem, muito obrigado. Mas é certo que jamais exigiu lhe seguissem os brasileirismos violentos. Si os praticou (um tempo) foi na intenção de por em angustia aguda uma pesquisa que julgava fundamental. Mas o problema primeiro não é acintosamente vocabular, é sintáxico. E afirmo que o Brasil hoje possue, não apenas regionais, mas generalizadas no país, numerosas tendências e constâncias sintáxicas que lhe dão natureza característica à linguagem. Mas isso decerto ficará para outro futuro movimento modernista, amigo José de Alencar, meu irmão.

Mas como radicação da nossa cultura artística à entidade brasileira, as compensações são muito numerosas pra que a atual hesitação linguística se torne falha grave. Como expressão nacional, é quase incrível o avanço enorme dado pela música é mesmo pela pintura, bem como o processo do *Homo* brasileiro realizado pelos nossos romancistas e ensaístas atuais. Espiritualmente o progresso mais curioso e fundo é o esquecimento do amadorismo nacionalista e do segmentarismo regional. A atitude do espírito se transformou radicalmente e talvez nem os moços de agora possam compreender essa mudança. Tomados ao acaso, romances como os de Emil Farhat, Fran Martins ou Telmo Vergara, há vinte anos atrás seriam classificados como literatura regionalista, com todo o exotismo e o insolúvel do "característico". Hoje quem sente mais isso? A atitude espiritual com que lemos esses livros não é mais a da contemplação curiosa, mas a de uma participação sem teoria nacionalista, uma participação pura e simples, não dirigida, espontânea.

É que realizamos essa conquista magnífica da descentralização intelectual, hoje em contraste aberrante com outras manifestações sociais do país. Hoje a Corte, o fulgor das duas cidades brasileiras de mais de um milhão, não tem nenhum sentido intelectual que não seja meramente estatístico. Pelo menos quanto à literatura, única das artes que já alcançou estabilidade normal no país. As outras são demasiado dispendiosas pra se normalizarem numa terra de tão interrogativa riqueza pública como a nossa. O movimento modernista pondo em relevo e sistematizando uma "cultura" nacional, exigiu da Inteligência estar ao par do que se passava nas numerosas Cataguazes. E si as cidades de primeira grandeza fornecem facilitações publicitárias sempre especialmente estatísticas, é impossível ao brasileiro nacionalmente culto, ignorar um Erico Veríssimo, um Crio dos Anjos, um Camargo Guarnieri, nacionalmente gloriosos do canto das suas províncias. Basta comparar tais criadores com fenômenos já históricos mas idênticos, um Alphonsus de Guimarães, um Amadeu Amaral e os regionalistas imediatamente anteriores a nós, para verificar a convulsão fundamental do problema. Conhecer um Alcides Maia, um Carvalho Ramos, um Teles Junior era, nos brasileiros de há vinte anos, um fato individualista de maior ou menor "civilização". Conhecer um Gulhermino Cesar, um Viana Moog ou Olívio Montenegro, hoje é uma exigência de "cultura". Dantes, esta exigência estava relegada... aos historizdores.

A prática principal desta descentralização da inteligência se fixou no movimento nacional da editoras provincianas. E si ainda vemos o caso de uma grande editora, como a Livraria José Olímpio, obedecer à atração da mariposa pela chama, indo se apadrinhar com o prestígio da Corte, por isto mesmo ele se torna mais comprovatório. Porque o fato da Livraria José Olímpio ter cultamente publicado escritores de todo o país, não a caracteriza. Nisto ela apenas se iguala às outras editoras também cultas de província, uma Globo, uma Nacional, a Martins, a Guairá – Umbigo do Brasil, como diria Paulo Prado – é ter se tornado, por assim dizer, o órgão oficial das oscilações ideológicas do país, publicando tanto a dialética integralista como a política do Sr. Francisco Campos.

Quanto à conquista do direito permanente de pesquisa estética, creia não ser possível qualquer contradição: é a vitória grande do movimento no campo da arte. E o mais característico é que o antiacademismo das gerações posteriores à da Semana de Arte Moderna, se fixou exatamente naquela lei estético-técnica do "fazer-milhor", a que aludi, e não como um abusivo instinto de revolta, destruidor em princípio, como foi o do movimento modernista. Talvez seja o atual, realmente, o primeiro movimento de independência da brasileira, que a gente possa ter como legítimo e indiscutível. Já agora com todas as probabilidades de permanência. Até o Parnasianismo, até o Simbolismo, até o Impressionismo inicial de um Vila Lobos, o Brasil jamais pesquisou (como consciência coletiva, entenda-se), nos campos da criação estética. Não só importávamos técnicas e estéticas, como só as importávamos depois de certa estabilização na Europa, e a maioria das vezes já academizadas. Era ainda um completo fenômeno de colônia, imposto pela nossa escravização econômico-social. Pior que isso: esse espírito acadêmico não tendia para nenhuma libertação e para uma expressão própria. E si um Bilac da "Via Láctea" é maior que todo o Leconte, a... culpa não é de Bilac. Pois o que ele almejava era mesmo ser parnasiano, senhora Serena Forma.

Essa normatização do espírito de pesquisa estética, anti-acadêmica, porém não mais revoltada e destruidora, a meu ver, é a maior manifestação de independência e de estabilidade nacional que já conquistou a Inteligência brasileira. E como os movimentos do espírito procedem às manifestações das outras formas da sociedade, é fácil de perceber a mesma tendência de liberdade e conquista de expressão própria, tanto na imposição do verso-livre antes de 30, como na "marcha para o Oeste"

posterior a 30; tanto na "Bagaceira", no "Estrangeiro", na "Negra Fulô" anterior a 30, como no caso da Itabira e a nacionalização das indústrias pesadas, posteriores a 30.

Eu sei que ainda existem espíritos colônias (é fácil a erudição!) só preocupados em demonstrar que sabem mundo a fundo, que nas paredes de Portinari só enxergam os murais de Rivera, no atonalismo de Francisco Mignone só percebem Schoemberg, ou no "Ciclo da Cana de Açúcar", o *roman-fleuve* dos franceses...

O problema não é complexo, mas seria longo discuti-lo aqui. Me limitarei a propor o dado principal. Nós tivemos no Brasil um movimento espiritual (não falo apenas escola de arte) que foi absolutamente "necessário", o Romantismo. Insisto: não me refiro apenas ao romantismo literário, tão acadêmico como a importação inicial do modernismo literário, tão acadêmico como a importação inicial do modernismo artístico, e que se poderá comodamente datar de Domingos José Gonçalves de Magalhães, como o nosso do expressionismo de Anita Malfatti. Me refiro ao "espírito" romântico, ao espírito revolucionário romântico, que está na Inconfidência, no Basílio da Gama do "Uruguai" nas liras de Gonzaga como nas "Cartas Chilenas" de quem os senhores quiserem. Este espírito preparou o estado revolucionário de que resultou a independência política, e teve como padrão bem briguento a primeira tentativa de língua brasileira. O espírito revolucionário modernista, tão necessário como o romântico, preparou o estado revolucionário de 30 em diante, e também teve como padrão barulhento a segunda tentativa de nacionalização da linguagem. A similaridade é muito forte.

Esta necessidade espiritual, que ultrapassa a literatura estética, é que diferença fundamentalmente Romantismo e Modernismo, das outras escolas de arte brasileiras. Estas foram todas essencialmente acadêmicas, obediências culturalistas que denunciavam muito bem o colonialismo da Inteligência nacional. Nada mais absurdamente imitativo (pois si nem era imitação, era escravidão!) que a cópia, no Brasil, e movimentos estéticos particulares, que de forma alguma eram universais, como o culteranismo ítalo-ibérico setecentista, como o Parnasianismo, como o Simbolismo, como o Impressionismo, ou como o Wagnerismo de um Leopondo Miguez. São superfectações culturalistas, impostas de cima pra baixo, de proprietário a propriedade, sem o menor fundamento nas forças populares. D'ai uma base desumana, prepotente e, meu Deus! arianizante que, si prova o imperialismo dos que com ela dominavam, prova a sujeição dos que com ela eram dominados. Ora aquela base humana e popular das pesquisas estéticas é facílimo encontrar no Romantismo, que chegou mesmo a retornar coletivamente às fontes do povo e, a bem dizer, criou a ciência do folclore. E mesmo sem lembrar folclore, no verso-livre, no cubismo, no atonalismo, no predomínio do ritmo, no super-realismo mítico, no expressionismo, iremos encontrar essas mesmas bases populares e humanas. E até primitivas, como a arte negra que influiu na invenção e na temática cubista. Assim como o cultíssimo roman-fleuve e os ciclos com que um Otavio de Faria processa a decrepitude da burguesia, ainda são instintos e forma funcionalmente populares, que encontramos nas mitologias cíclicas, nas sagas e nos Kalevalas e Nibelungos de todos os povos. Já um autor escreveu, como conclusão condenatória, que "a estética do Modernismo ficou indefinível"... Pois essa é a milhor razão-de-ser do Modernismo! Ele não era uma estética, nem na Europa nem aqui. Era um estado de espírito revoltado e revolucionário que, si a nós nos atualizou, sistematizando como constância da Inteligência nacional o direito antiacadêmico da pesquisa estética e preparou o estado revolucionário das outras manifestações sociais do país, também fez isto mesmo no resto do mundo, profetizando estas guerras de que uma civilização nova nascerá.

E hoje o artista brasileiro tem diante de si uma verdade social, uma liberdade (infelizmente só estética), uma independência, um direito às suas inquietações e pesquisas que não tendo passado pelo que passaram os modernistas da Semana, ele nem pode imaginar que conquista enorme representa. Quem se revolta mais, quem briga mais contra o politonalismo de Lourenço Fernandes, contra a arquitetura do Ministério da Educação, contra os versos "incompreensíveis" de um Murilo Mendes, contra o personalismo de um Guignard?... Tudo isto são hoje manifestações normais, discutíveis sempre, mas que não causam o menor escândalo público. Pelo contrário, são os próprios elementos governamentais que aceitam a realidade de um Lins de Rego, de um Vila Lobos, de um Almir de Andrade, pondo-os em cheque e no perigo das predestinações. Mas um Flavio de Carvalho, mesmo com as suas experiências numeradas, e muito menos um Clovis Graciano, mas um Camargo Guarnieri mesmo em luta com a incompreensão que o persegue, um Otávio de faria com a aspereza dos casos que expõe um Santa Rosa, jamais poderão suspeitar o a que nos sujeitamos, pra que eles pudessem viver hoje abertamente o drama que os dignifica. A vaia acesa, o insulto público, a carta anônima, a perseguição financeira... Mas recordar é quase exigir simpatia e estou a mil léguas disto.

E me cabe finalmente falar sobre o que chamei de "atualização" da inteligência *artística* brasileira. Com efeito: não se deve confundir isso com a liberdade da pesquisa estética, pois esta lida com formas, com a técnica e as representações da beleza, ao passo que a arte é muito mais larga é complexa que isso, e tem uma funcionalidade imediata social, é uma profissão e uma força interessada da vida.

A prova mais evidente desta distinção é o famoso problema do assunto em arte, no qual tantos escritores e filósofos se emaranham. Ora não há dúvida nenhuma que o assunto não tem a menor importância para a inteligência estética. Chega mesmo a não existir para ela. Mas a inteligência estética se manifesta por intermédio de uma expressão interessada da sociedade, que é a arte. Esta é que tem uma função humana, imediatista e maior que a criação hedonística da beleza. E dentro dessa funcionalidade humana da arte é que o assunto adquire um valor primordial e representa uma mensagem imprescindível. Ora, como atualização da inteligência artística é que o movimento modernista representou papel contraditório e muitas vezes gravemente precário.

Atuais, atualíssimos, universais, originais mesmo por vezes em nossas pesquisas e criações, nós, os participantes do período milhormente chamado "modernista", formos, com algumas excepções nada convincentes, vítimas do nosso prazer da vida e da festança em que nos desvirilizamos. Si tudo mudávamos em nós, uma coisa nos esquecemos de muda: a atitude interessada diante da vida contemporânea. E isto era o principal! Mas aqui meu pensamento se torna tão delicadamente confissional, que terminei este discurso falando mais diretamente de mim. Que se reconheçam no que eu vou dizer os que o puderem.

Não tenho a mínima reserva em afirmar que toda a minha obra representa uma dedicação feliz a problemas do meu tempo e minha terra. Ajudei coisas, maquinei coisas, fiz coisas, muita coisa! E no entanto me sobra agora a sentença de que fiz muito pouco, porque todos os meus feitos derivaram duma ilusão vasta. E eu que sempre me pensei, me senti mesmo, sadiamente banhado de amor humano, chego no declínio da vida à convicção de que faltou humanidade em mim. Meu aristocracismo me puniu. Minhas intenções me enganaram.

Vítima do meu individualismo, procuro em vão nas minhas obras, e também nas de muitos companheiros, uma paixão mais temporânea, uma dor mais viril da vida. Não tem. Tem mais é uma antiquada ausência da realidade em muitos de nós. Estou repisando o que já disse a um moço... E outra coisa sinão o respeito que tenho pelo destino dos mais novo se fazendo, não me levaria a esta confissão bastante cruel, de perceber em quase toda a minha obra a insuficiência do abstencionismo. Francos, dirigidos, muitos de nós demos às nossas obras uma caducidade de combate. Estava certo, em princípio. O engano é que nos pusemos combatendo lençóis superficiais de fantasmas. Deveríamos ter inundado a caducidade utilitária do nosso discurso, de maior angústia do tempo, de maior revolta contra a vida como está. Em vez: fomos quebrar vidros de janelas, discutir modas de passeio, ou cutucar os valores eternos, ou saciar nossa curiosidade na cultura. E si agora percorro a minha obra já numerosa e que representa uma vida de trabalhada, não me vejo uma só vez pegar a máscara do tempo e esbofeteá-la como ela merece. Quando muito lhe fiz de longe umas caretas. Mas isto, a mim não me satisfaz.

Não me imagino político de ação. Mas nós estamos vivendo uma idade política do homem, e a isso eu tinha que servir. Mas em síntese, eu só me percebo, feito um Amador Bueno qualquer, falando "não quero" e me isentando da atualidade por detrás das portas contemplativas de um convento. Também não me desejaria escrevendo páginas explosivas, brigando a pau por ideologias e ganhando os louros fáceis de um xilindró. Tudo isso não sou eu nem a é pra mim. Mas estou convencido de que devíamos ter nos transformado de especulativos em especuladores. Há sempre jeito de escorregar num ângulo de visão, numa escolha de valores, no embaçado duma lágrima que avolumem ainda mais o insuportável das condições atuais do mundo. Não. Viramos abstencionistas abstêmios e transcendentes.. Mas por isso mesmo que fui sinceríssimo, que desejei ser fecundo e joguei lealmente com todas as minhas cartas à vista, alcanço agora está consciência de que fomos bastante inatuais. Vaidade, tudo vaidade...

Tudo o que fizemos... Tudo o que eu fiz foi especialmente uma cilada da minha felicidade pessoal e da festa em que vivemos. É aliás o que, com decepção açucarada, nos explica historicamente. Nós éramos os filhos finais de uma civilização que se acabou, e é sabido que o cultivo delirante do prazer individual represa as forças dos homens sempre que uma idade morre. E já mostrei que o movimento modernista foi destruidor. Muitos porém ultrapassamos essa fase destruidora, não nos deixamos ficar no seu espírito e igualamos nosso passo, embora um bocado turtuveante, ao das gerações mais novas. Mas apesar das sinceras intenções boas que dirigiram a minha obra e a deformaram muito, na verdade, será que não terei passeado apenas, me iludindo de existir?... É certo que eu me sentia responsabilizado pelas fraquezas e as desgraças dos homens. É certo que pretendi regar minha obra de orvalhos mais generosos, sujá-la nas impurezas da dor, sair do limbo "*ne trista ne lieta*" da minha felicidade pessoal. Mas pelo próprio exercício da felicidade, mas pela própria altivez sensualíssima do individualismo, não me era mais possível renegá-los como um erro, embora eu chegue um pouco tarde à convicção da sua mesquinhez.

A única observação que pode trazer alguma complacência para o que eu fui, é que eu estava enganado. Julgava sinceramente cuidar mais da vida que de mim. Deformei, ninguém não imagina quanto, a minha obra – o que não quer dizer que si não fizesse isso, ela fosse milhor... Abandonei, traição consciente, a ficção, em favor de um homem-de-estudo que fundamentalmente não sou. Mas é que eu decidira impregnar tudo quanto fazia de um valor utilitário, um valor prático de vida, que fosse alguma coisa mais terrestre que ficção, prazer estético, a beleza divina.

Mas eis que chego a este paradoxo irrespirável: Tendo deformado toda a minha obra por um anti-individualismo dirigido e voluntarioso, toda a minha não é mais que um hiperindividualismo implacável! E é melancólico chegar assim no crepúsculo, sem contar com a solidariedade de si mesmo. Eu não posso estar satisfeito de mim, O meu passado não é mais meu companheiro. Eu desconfio do meu passado.

Mudar? Acrescentar? Mas como esquecer que estou na rampa dos cinquenta anos e que os meus gestos agora já são todos... memórias musculares?... *Ex omnibus bonis quae homini triguit natura, nullum melius esse tempestiva morte*... O terrível é que talvez ainda nos seja mais acertada a discreção, a virarmos por ai cacoeteiros de atualidade, macaqueando as atuais aparências do mundo. Aparências que levarão o homem por certo a maior perfeição de sua vida. Me recuso a imaginar na inutilida de das tragédias contemporâneas. O *Homo Imbecilis* acabará entregando os pontos à grandeza dos seu destino.

Eu creio que os modernistas da Semana de Arte Moderna não devemos servir de exemplo a ninguém. Mas podemos servir de lição. O homem atravessa uma faze integralmente política da humanidade. Nunca jamais ele foi tão "momentâneo"

como agora. Os abstencionismos e os valores eternos podem ficar pra depois. E apesar da nossa atualidade, da nossa nacionalidade, da nossa universalidade, uma coisa não ajudamos verdadeiramente, duma coisa não participamos: o amilhoramento político-social do homem. E esta é a essência mesma da nossa idade.

Si de alguma coisa Poe valer o meu desgosto, a insatisfação que eu me causo, que os outros não sentem assim na beira do caminho, espiando a multidão passar. Façam ou se recusem a fazer arte, ciência, ofícios. Mas não fiquem apenas nisto, espiões a vida, camuflados em técnicas de vida, espiando a multidão passar. Marchem com as multidões.

Aos espiões nunca foi necessária essa "liberdade" pela qual tanto se grita. Nos períodos de maior escravização do indivíduo, Grécia, Egito, artes e ciências não deixaram de florescer. Será que a liberdade é uma bobagem?... Será que o direito é uma bobagem?... A vida humana é que é alguma coisa a mais que ciências, artes e profissões. E é nessa vida que a liberdade tem um sentido, e o direito dos homens. A liberdade não é um prêmio, é uma sanção. Que ha-de vir.

'Kalashnikovs not Coca-Cola Bring Self-Determination to Angola': The Two Germanies, Lusophone Africa and the Rhetoric of Colonial Difference[1]

Luís Madureira
University of Wisconsin-Madison
lmadurei@wisc.edu

Resumo: Esta comunicação pretende colocar em questão a conhecida retórica do excepcionalismo colonial. Como o título—um slogan do antigo NVA (Nationale Volksarmee, ou, o Exército Nacional Popular da ex-República Democrática Alemã)—o sugere, o nosso propósito é de investigar as relações diplomáticas e comerciais que elaboraram as duas repúblicas alemãs na África lusófona durante a guerra fria. Procuramos demonstar que estas relações evidenciam continuidades inequívocas e significativas com regimes de poder colonial, ou aspectos concretos daquilo que Aníbal Quijano denomina "a colonialidade do poder." Consideramos que a existência de tais continuidades nos permitem alcançar um conhecimento tanto mais profundo quanto complexo do colonialismo em geral. Por outro lado, visamos criticar, duma perspectiva comparatista, a retórica do excepcionalismo colonial, já, que a Alemanha, tal como Portugal, é também uma das ex-potências coloniais que defende, através da chamada Sonderweg, a tese da "diferença colonial."

One of the more incongruous sights I encountered during my first trip to Havana—a city renowned for its eye-catching, jaw-dropping incongruities—was an old East German bus (no doubt donated to the Cuban government by the former Democratic Republic of Germany), lumbering through the dilapidated streets of the Caribbean capital with its original (German) destination sign still in place, as though it were indeed still headed to some suburb of East Berlin. Odd as it was, the sight of that smoke-spewing paragon of East German engineering was at the same time strangely familiar. It reminded me of other peculiar juxtapositions of German technology and the tropics, harking all the way back to my childhood in colonial Mozambique. It called to mind the G3 automatic rifles wielded by Portuguese colonial soldiers in the early 1970s, the MP5 submachine guns that were standard issue to Special Forces units, the *Unimog* personnel carriers that transported them to the front, the *Luftwaffe* T-6G warplanes that provided air support to infantry patrols engaging with the insurgent bands and escorted troop convoys, and the German-supplied fighter-bombers that would later drop napalm on the country's remote regions and peoples (website). Indeed, any comprehensive study of the colonial wars in Lusophone Africa would need to address the role of Cold War alliances and alignments in enabling a small, semi-industrialized country like Portugal—one of the most backward in Europe, as so many of the anti-colonial militants of the time called it—to sustain a 13-year long war effort which mobilized 15% of its military-age male citizens and consumed nearly half of its national budget.

According to Portuguese sociologist Boaventura de Sousa Santos, in fact, the protracted armed struggle between the insurgents and the Portuguese colonial army was "dictated" by "the conflicts and mutual conveniences of core capitalist countries," who took advantage of Portugal's weaknesses and used it "as a stopper against the Soviet danger to control Africa, and, above all, to protect South Africa without being charged with colonialism" ("Between Prospero and Caliban" 20). As Amílcar Cabral, the leader of the anti-colonial armed resistance movement in Guinea-Bissau declared in 1971, Portugal would probably have been defeated in the African wars of independence "if it had not been able to rely on the effective political and material support of its NATO allies" (*Acção armada* 21: 10). For a brief period, however, in October 1964, Portugal was effectively forced to withdraw its American war jets (F-86F Sabres, for the most part) from Guinea-Bissau, after the Lyndon Johnson administration—in response to the Salazar regime's diversion to its colonies of aircraft supplied under US military aid programs on the understanding that they would be assigned to NATO for the defense of Europe, and reaffirming its commitment to maintaining good relations with the newly independent African states—issued a series of formal protests, began to apply unremitting diplomatic pressure and even went so far as to block shipments of aircraft replacements and spare parts. When the

[1] Please do not cite without author's permission.

Portuguese air force was thus compelled to replace not only its American F-86s, but also its ageing fleet of German T-6Gs (which had suffered heavy losses during attacks on guerilla bases in Guinea- Bissau, since they often faced Soviet anti-aircraft machine guns), when it was in dire need to dispatch fighter-bombers to deal with the escalating insurgencies in Angola and Mozambique, it was the Federal Republic of Germany that opportunely came to its assistance. In 1966, the West German government approved the transfer to Portugal of 40 FIAT G.91 jet planes, which had originally been developed as the standard tactical fighter-bomber for NATO air forces. Several of these aircraft were immediately sent—still in their *Luftwaffe* camouflage—to Guinea-Bissau. The rest were deployed in Mozambique and Angola, donning a new tropical-grey finish. In all, West Germany provided $90 million in direct financial aid to the Salazar regime in the early 1960s. It invested heavily in the construction of the Cahora Bassa dam and almost certainly afforded the highest level of military assistance to the dictatorship, eventually selling more than 200 war jets as well as napalm (104-105).

On the other hand, from the late 1950s, East Germany regularly provided aid and support to the liberation movements. It is in fact no exaggeration to assert that no other member of the old Socialist bloc, (including the former USSR) was as actively engaged in Africa as the GDR. Even before 1960, for example, Guinea-Bissau's Amílcar Cabral had allowed cadres of the PAIGC (*Partido Africano para a Independência de Guiné e Cabo Verde*, Guinea-Bissau's liberation movement) to be trained in the German Democratic Republic. East Germany was the first state in the Soviet bloc to publish the statutes of Angola's independence movement (MPLA) (in the journal *Deutsche Aussenpolitik*) in 1961. Most of the independence movement leaders from Lusophone Africa visited East Germany on more than one occasion before independence, including Cabral, Angola's Agostinho Neto, Mozambique's Samora Machel and São Tomé and Príncipe's Manuel Pinto da Costa, most of whom made repeat visits to the country. Throughout the 1960s, in effect, the GDR increased its support of liberation movements in Lusophone Africa, not only by offering military aid but by sponsoring training programs, scholarships and cultural exchanges, and regularly printing political propaganda and distributing educational materials in Africa. By 1969, several NVA (*Nationale Volsarmee*, or National People's Army) officers were allegedly operating in FRELIMO guerrilla camps in Tanzania and shipments of East German infantry weapons and munitions had been delivered both to FRELIMO and the MPLA (125). According to one source, and as the popular NVA rhyme that provides the title to this paper presumably confirms, in 1973 the GDR government had signed a military agreement with the MPLA, which contained provisions for training of guerrilla units in Congo-Brazzaville and medical treatment in East Berlin for the gravely wounded (130). It is significant, in this respect, that the mutilated liberation war veteran who is the protagonist of perhaps the most iconic story about Angola's anti-colonial struggle (written, interestingly enough, by one of the co-authors of the country's national anthem): Manuel Rui's "O relógio" ("The Watch"), declares that he will be receiving a prosthetic leg from a "friendly country [*um país amigo*]. The German Democratic Republic, it seems" (50). A curious, if relatively minor consequence of this kind of aid was that a few of the texts that became the classics of Lusophone African resistance literature (namely, short stories by Angola's Luandino Vieira) were published and disseminated in German translation before they became widely available in the original Portuguese. Another perhaps even less expected outcome was that East German composers contributed significantly to the music of many of Lusophone Africa's national anthems; the score of the Mozambican anthem having been reportedly "retouched" (*uberarbeitet*) in the GDR after its initial composition by a Mozambican musician (Ragozat 160).

I resurrect these forgotten bits of statistical data related to what one of Portugal's most prominent philosophers (Eduardo Lourenço) has memorably called "the longest-lasting and most peculiar colonial adventure on the planet" in order to broach a contentious debate in recent German colonial studies concerning the question of the uniqueness or difference—the *Sonderweg*—putatively defining the German colonial experience. Birthe Kundrus and Jurgen Zimmerer, who stand on opposite sides of the controversy, agree nevertheless that the current interest in what Kundrus calls Germany's "fleeting national imperial phase" stems largely from the rise of colonial and postcolonial studies. Zimmerer argues forcefully for the consideration of this colonial history as coterminous with the Holocaust, and even with more recent brutal attacks on immigrant groups. It is significant, in this particular regard, that one of the first victims of anti-foreigner violence was a 28-year old Mozambican worker, who was murdered by a gang of neo-Nazi East German youths who pushed him from a moving trolley in the city of Dresden in April 1991. In September 1991, a 600-strong mob of skinheads fire-bombed a home for foreigners and then physically assaulted 200 Vietnamese and Mozambican laborers in the streets of Hoyerswerde, while their neighbors applauded. For Jurgen Zimmerer, this kind of racist violence obliges us to ask whether "the unimaginable crimes of the Holocaust have occluded the wider racist trends in German history." Contrary to Zimmerer, then, Kundrus regards the establishment of such links as a reduction of Germany's complex and unique colonial enterprise. In the final analysis, she asserts, to claim such continuity de-contextualizes what was always a peculiar experience of empire. For Harmut Pogge von Strandmann, on the other hand, Germany's colonial difference resides in the extent to which the economic objectives and the profit motive defined German colonial policy as opposed to any clearly defined and articulated notion or ideology of a civilizing mission. Karl-Heinz Kohl identifies another distinctively German characteristic in the particular way in which the relationship between colonialism and ethnology developed in Germany. One of the most salient examples of this difference, Kohl argues, is Leo Frobenius, whose writings played a significant and, to a certain degree, formative role in the late Senegalese poet (and president from 1960 to 1980) Leopold Sédar Senghor's elaboration of the

concept of negritude. In marked contrast to the major figures of British anthropology that have been either forgotten or are generally deemed as agents of colonialism, "the memory of this German maverick is still revered" in parts of contemporary Africa, Kohl concludes.

As for the place of Leo Frobenius, and indeed the place of the movement he allegedly inspired (negritude), in contemporary Africa, it might be instructive to reconsider it in the context of Nigerian Nobel Laureate Wole Soyinka's sweeping dismissal of the movement as wholly dependent on European aesthetics and epistemology. I quote from Soyinka's 1977 study, *Myth, Literature and the African World*:

> Negritude stayed within a pre-set system of Eurocentric intellectual analysis both of man and society and tried to re-define the African and his society in those externalized terms … [Negritude] accepted the consequences that befall the junior relation in all dialectical progressions. [And Negritudinists] tried to constrict the protean universalism of the African experience into the obverse monothetical appendage …. of a particularised, unprovable and even irrelevant European criterion.[2]

By the same token, for the Cameroonian philosopher Marcien Towa, Senghor's central aim is to posit the African subject's biological specificity, and then deduce from it his conduct and culture (Senghor 104). Towa's conclusion is devastating: what Senghor calls 'négritude' is a "rigorously racist theory" (Senghor 104); its "emplotment" coincides almost word for word with colonial racism (115). More specifically, however, according to Towa, Senghorian negritude is neo-colonialism's quasi-official ideology: "the mortar of the prison house where colonialism intends to confine us, and which we [Africans] must therefore tear down."[3] Similarly, for the late Senegalese novelist and cineaste Ousmane Sembene, négritude is "the debility of African man," the "great defect of our time" which, "instead of fostering the subjection of nature by science, upholds oppression and engenders venality, nepotism, intrigue, and all those weaknesses with which we try to conceal the base instincts of man."[4] In the caustic verdict of another West African philosopher, Stanislas Adotevi, "négritude as a whole is a eunuch's desire, a mobile sterility" (*Négritude et négrologues* 82). It is the expression of a repressed "politics of domination which no longer dares to speak its name. [It] is neocolonialism's current discourse … the *black* way of being *white*" (Adotevi 207).

To recall the contest for predominance in Africa during the cold war is inevitably to revive a now outmoded ideological dispute about the alleged continuities of colonial domination—what Hannah Arendt termed "the unexpected revival of imperialist policies and methods" by the main contenders in that prolonged struggle. In this context, it becomes possible to understand the inter-German competition in Africa as more than a patent extension of cold-war rivalries and hostilities between the two Germanies—that is, a concerted effort by the GDR to gain international legitimacy and enhance its global stature and thus release itself from the isolationism to which West Germany consistently sought to relegate it. East Germany's professed solidarity with and unwavering support for liberation movements, its attendant, indeed *de rigueur* denunciations of West Germany's "neo-colonialist" involvement in the continent, its so-called *Afrikapolitik*, in short, may also be regarded as a determined attempt to erase any lingering traces of both the Nazi as well as the colonial past, while at the same time seeking to link the regime in Bonn precisely to that imperial history. (Whether the policy succeeded in allaying the burden of two devastating global conflicts and the horrors that accompanied them must of course remain an open question.) Thus, Erich Honecker, addressing an international conference on national liberation held in East Berlin in 1980, confidently proclaims that, having succeeded in establishing "friendly relations on an equal footing" with African, Asian and Latin American countries, "the German Democratic Republic has broken with the German imperialist past once and for all." Referring to another conference on Africa five years later, *Neues Deutschland*, the ruling SED's official organ, declared it "the antithesis" of Bismarck's Berlin Conference convened 100 years before (qtd in Winrow 196).

By contrast, at least in the eyes of anti-colonialist militants, West Germany's policies with regard to Africa, especially their continued support for colonial and minority white regimes in South Africa and Rhodesia, signified precisely a continuum with Germany's imperial rule. In the early 1960s, for example, both Amílcar Cabral and Uria T. Simango, at the time Vice-President of Mozambique's FRELIMO, while praising the GDR for its solidarity with the freedom struggle, sharply denounced West Germany's military and financial support for the "tottering Salazar dictatorship." In his 1967 play condemning Portugal's retrograde colonial enterprise (*Gesang vom Lusitanischen Popanz*), Peter Weiss suggests that the FRG's financial backing of the Salazar regime discloses a link not just with its own colonial project but with the Nazi regime. In one of the play's final scenes, a foreign bank director pledges a line of credit of "170 million Deutschmarks" to the Portuguese dictator (the "Lusitanian bugbear"), and cynically commends him for the humanism (*humanistische Gesinnung*) and profound sense of justice (*hochausgesprägtes Rechtsbewußtsein*) which inspired him, during the last world war, to leave intact German installations located

---

[2] Wole Soyinka, *Myth, Literature, and the African World* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1978), 136, 138.

[3] Towa, Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle (Yaoundé, Cameroun: Editions CLE, 1971), 47.

[4] *The Money Order with, White Genesis*, trans. Clive Wake (London: Heinemann, 1972) 6. Sembene's Léon Mignane, the patriarchal African philosopher and head of state, the founder of the idea (or ideology) of *Authénégraficanitus* in the political *roman-à-clé Le dernier de l'Empire* (*The Last of the Empire*), is a thinly veiled parody of Senghor.

on Portuguese soil: "indem Sie nach dem letzten Krieg unsere auf Ihren Hoheitsgebieten stehengebliebenen Guthaben unangetastet lieβen" (Weiss 257). Similarly, the Martinican poet Aimé Césaire's provocatively asserted in his classic 1955 essay, *Discourse on colonialism*, that liberal European humanism regards the Holocaust as an unforgivable crime precisely because he "applied to Europe colonialist procedures which until then had been reserved exclusively for the Arabs of Algeria, the coolies of India, and the blacks of Africa" (14). And Hannah Arendt contends in her magisterial study of imperialism that the racist violence and ideology of white supremacy inherent to colonial rule set the stage "for all possible horrors. Lying under anybody's nose, she famously concludes, were many of the elements which gathered together could create a totalitarian government on the basis of racism" (101).

Although the rhetoric and even the issues informing these debates may strike us today as somewhat quaint, even thoroughly "surpassed", it would nonetheless serve us well to recall them in detail as we set out to re-examine the brief episode of the German colonial empire in terms of what it lacked, or what it was *not* (a well-defined civilizing mission, etc.), in terms of its fundamental difference from the two major colonial powers (Britain and France). It behooves us to keep in mind, in other words, that if, on the one hand, one may fault postcolonial theories for their purported tendency (notwithstanding their criticism of homogeneity and privileging of fragmentation and difference) to homogenize the colonial relation despite the wide divergences between colonial projects, on the other hand, the claim to colonial difference is always readily available to every colonial power. As Robert Young asserts, the differences in colonial history and administration were of scarce importance to anti-colonial revolutionaries for whom "Empire looked very much the same everywhere": "Postcolonial critique tends to take the same point of view, Young continues, because it identifies with the subject position of anti-colonial activists, not because of its ignorance of the infinite variety of colonial history from the perspective of the colonizers" (*Postcolonialism* 19).

To re-consider the history of the rivalries between the two Germanies in Africa during the cold war thus enables us concomitantly to re-insert Germany's peculiar experience of empire into the broader dynamic of subalternization of cultures and forms of knowledge and subjugation of peoples which Aníbal Quijano has defined as the "coloniality of power" (*colonialidad del poder*). In brief, Quijano's notion establishes colonial difference as the condition of possibility for sustaining and legitimating specific modes of political, economic, and epistemological hegemony. According to Walter Mignolo's iteration of the concept, coloniality of power resides in the power to project "European local knowledge and histories" as global designs (from Christocentrism to Hegel's "universal history" and recent ideologies of development) (*Local Histories* 17). The crucial point that both Quijano and Young make is that from the perspective of the subaltern, it becomes difficult to endorse the thesis that historical exactitude demands that we pay heed to the irreducible specificities of German imperialism.

From such a perspective, the absence of clearly formulated ideology of a civilizing mission would not perforce constitute a crucial difference with the English brand of colonial domination, as Pogge von Strandmann argues, for instance. In fact, with respect to a "subaltern" colonial power, such as Portugal has been designated (Santos 2001), the force and scope of Germany's power was not easily differentiated from those of the British Empire. Thus, during the initial stages of the so-called "scramble for Africa," in 1898, Britain and Germany signed a secret agreement (known as the Treaty of Westminster), which provided for the partition of Angola and Mozambique among them, should Portugal prove unable to hold on to its colonies. The treaty would be confirmed in 1913, and a year later a German consortium would acquire a holding company (Nyassa Consolidated), whose principal aim was to exploit a vast swathe of Mozambican territory as a labor reserve. As Leroy Vail has put it, 'Germany had in effect purchased a territory' (Newitt 359, 405). It is unclear what effect if any these circumstances might have had on the rumors, widely circulated in the international press a little more than two decades later concerning the sale of Angola to the Third Reich. So rife were these reports, in fact, that Salazar himself felt the need to dispel them in one of his official discourses in 1937, concluding with characteristic swagger: "We will not sell, we will not cede, we will not lease, and we will not share out our colonies … Our constitutional laws do not allow it; and, in their absence, our national consciousness would not allow it" (*Discursos* 264). Whatever truth there may have been behind these rumors, the fact remains that the reason why they were so readily accepted as fact by the world press had to do precisely with the relatively subaltern position Portugal occupied in relation to the Northern European powers not just in the wake of the Berlin Conference, but on the eve of the second world war, and indeed in the 1960s, when West Germany's financial support and direct military aid enabled Portugal to prosecute its low-intensity counter-insurgency campaigns on three different fronts.

West Germany's geopolitical and epistemic supremacy thus exerts itself differentially yet consistently both in its ability to "purchase" large portions of Portugal's colonial possessions and sign a secret accord with what was then the world's superpower for the eventual partition of Portugal's African colonies in the late 19th century, and in the financial might which arguably enabled the Salazar regime to finance and prosecute its quixotic colonial wars. Examined under this light, many of the specific contours of Germany's post-colonial relations exhibit unequivocal continuities with its colonial past. And this "coloniality of power" continues to define its interactions not just with the subaltern colonizer but with the post-independence regimes in Lusophone Africa. A case in point was the Bonn government's demand, at a time when it was fiercely vying for political and economic influence in Africa with the GDR, that the newly independent Lusophone countries accept the so-called *Land* Berlin Clause of the Lomé Convention, which made recognition of Berlin as an integral part of the Federal Republic of

Germany mandatory. This requirement was of course never part of any agreement signed with the Soviet Union or East European countries. Both the growing economic plight of Angola and Mozambique as well as their need to gain access to European capital markets finally led them to accede to the clause in the early 1980s. Although coloniality of power is frequently identified with capital expansion, we can discern its lineaments in the GDR's policies towards with the Afro-Marxist regimes, in spite of its professed commitment to relate on an "equal footing" with the Third World.

To what extent, for example, were the bilateral trade agreements the GDR sought to establish with "developing countries"—whose aim was often to facilitate the acquisition of raw materials or hard currency, and which habitually allowed it to dump inferior industrial machinery in Africa (which, by the 1970s, neither the West or indeed the Eastern European countries were interested in importing)—did not reproduce the "logic" of colonial modes of extraction and exploitation? From a political standpoint, we identify an analogous process of subalternization in the theoretical formulations of East German intellectuals concerning the revolutionary processes in African countries which expectedly relegated them to an inferior or lower status in relation to the East European countries. By the mid-1980s, in fact, tensions had arisen between FRELIMO cadres in Mozambique and their counterparts from the socialist bloc, particularly from East Germany, with respect to the relevance and application of orthodox Marxist-Leninism to the concrete social and historical realities of Mozambique. As a result, the teaching of Marxism-Leninism was suspended at Mozambique's national university in 1983. Interestingly, this gradual turn toward localism and self-reliance in the area of political training and policy making apparently preceded the FRELIMO government's formal repudiation of Marxism-Leninism in 1989. Perhaps this vigorous questioning of the social efficacy of some of the more abstract tenets of dialectical materialism indicates a tacit acknowledgment that by operating under the conviction that social revolution could be imposed from above, the Afro-Marxist state was itself effectively building on the legacy of colonial power. Their revolutionary nationalism is thus just as caught up in the coloniality of power dynamic. It evinces the contradictoriness which defines emergent national discourses, according to Partha Chatterjee, namely, the tendency to reproduce an order of knowledge whose structure of representation corresponds to the very power regimes that nationalist thought attempts to reject. In this crucial structural sense, the legacy colonialism extends to the post-independence states themselves. Indeed, as Mahmood Mamdani contends in reference to "radical African states," the conviction that social revolution can be imposed from above builds on the legacy of colonial power. With respect to its abrogation of local forms of authority, the fledgling Mozambican state ultimately proved itself one of "the true inheritors of the colonial tradition of rule by decree and rule by proclamation, or subordinating the rule of law to administrative justice so as to transform society from above" (*Citizen and Subject* 135).

Na contramão de uma fome anunciada: comunicação e soberania alimentar no Brasil

Luciane Lucas Santos
Escola Superior de Propaganda e Marketing - Mestrado
luciane_lucas@terra.com.br

Resumo: A fome tem raízes históricas, embora muitas análises insistam em circunscrever o problema à quantidade disponível de alimentos. Por trás deste argumento, esconde-se, muitas vezes, o apetite de um mercado que aprendeu a transformar comida em ativo financeiro. Mas se a financeirização das estruturas produtivas – paralela à submissão dos alimentos à lógica especulativa do capital –, é um fenómeno tipicamente contemporâneo, o mesmo não se pode dizer da influência de uma economia de mercado na fome, fenómeno bem antigo. Indo nas origens históricas do capitalismo no Brasil e do mercado colonial que o antecedeu, fica claro que o modelo de colonização e a proliferação do latifúndio estão na origem do problema da fome nos países da América Latina.
Procuraremos mostrar que a fome no Brasil está relacionada ao modelo de produção e consumo adotados desde sua colonização – com particular atenção para o modelo latifundiário. Procuramos mostrar também como a mídia contribuiu e continua a contribuir para suavizar esta correlação, atrelando o agronegócio exportador ao crescimento económico e deixando longe dos olhos da Opinião Pública as consequencias da opção económica feita do ponto de vista da soberania alimentar. Em virtude disto, discutimos a necessidade de uma aposta em formatos não-capitalistas de consumo de alimentos, a partir do investimento no modelo solidário das cooperativas de consumo no Brasil.

Introdução

A fome tem raízes históricas, embora muitas análises insistam em circunscrever o problema à quantidade disponível de alimentos e ao modelo de desenvolvimento adotado pelos países. Por trás deste argumento, esconde-se, muitas vezes, o apetite de um mercado que aprendeu a transformar comida em ativo financeiro. Mas se a financeirização das estruturas produtivas – paralela à submissão dos alimentos à lógica especulativa do capital –, é um fenómeno tipicamente contemporâneo, o mesmo não se pode dizer da influência de uma economia de mercado na fome, fenómeno bem antigo.

Indo nas origens históricas do capitalismo no Brasil e do mercado colonial que o antecedeu, fica claro que o modelo de colonização e a proliferação do latifúndio estão na origem do problema da fome nos países da América Latina. Identificamos,

portanto, que, historicamente, a fome se confunde com a trajetória de consumo dos alimentos. Em contraposição à fome nos países do Sul, não raro encontramos o apetite dos países do Norte, de modo que os fluxos dos alimentos constituem uma narrativa silenciosa das relações de força que se estabeleceram entre a produção e o consumo nas trocas materiais entre as Nações.

Procuraremos mostrar, neste artigo, que a fome no Brasil está relacionada ao modelo de produção e consumo adotados desde sua colonização – com particular atenção para o modelo latifundiário. Discutiremos também, o fenômeno social da fome no cenário contemporâneo, analisando a crise mundial dos alimentos e sua repercussão no Brasil. Neste sentido, é de fundamental importância retomar o conceito de **soberania alimentar** e o modo como este projeto político foi sendo silenciado por uma agricultura orientada para a exportação e por uma privatização crescente e concentrada do uso da terra. Neste ínterim, outras palavras – como segurança alimentar - ganharam força política nos discursos sobre a fome, desviando o foco para o argumento da disponibilidade quantitativa dos alimentos. Este desvio discursivo não só não comprometeu as perspectivas de acumulação capitalista, como ainda permitiu produzir um efeito ilusório na opinião pública: o de que a agricultura vocacionada para a exportação pode resolver, por sua escala, a fome do mundo. Esta despolitização do direito à alimentação, nas entrelinhas de um modelo que se concentra no crescimento econômico e na rentabilidade da comercialização dos alimentos no mercado internacional é o ponto que gostaríamos de ressaltar neste capítulo, sempre tendo em vista as raízes históricas que subsidiaram suas bases no Brasil.

Delineando um quadro geral da fome

A fome tem muitos rostos e não é possível determinar objetivamente os fatores que a condicionam. De calamidades naturais a epidemias, de guerras a conflitos étnicos, de crises nos preços dos alimentos a escassez por razões climáticas. O fato é que os números da fome não param de crescer. De acordo com a FAO o número de pessoas com fome subiu nos últimos tempos de 854 milhões de pessoas para 963 milhões. Só no último ano, 40 milhões de pessoas passaram a integrar as estatísticas da fome[1]. Em contrapartida, e para espanto nosso, isso não significa efetivamente indisponibilidade de alimentos:

> "Periodicamente, a União Européia faz queimar ou destruir por meios químicos montanhas de carne e milhares de toneladas de produtos agrícolas de todo o tipo. Até há pouco tempo, o maior destruidor de alimentos do planeta se chamava Franz Fischler, que é o atual comissário da agricultura da União Européia (…) Todos os anos distribui cerca de 300 bilhões de francos franceses em subvenções aos camponeses, pecuaristas e agricultores da Europa, essencialmente para garantir o nível elevado dos preços dos produtos agrícolas (…) A destruição periódica de montanhas de carne, de rios de leite, de himalaias de batatas, de legumes e de dezenas de milhares de toneladas de produtos agrícolas de todo tipo custava cada ano somas astronômicas à União Européia, e portanto aos contribuintes" (Ziegler, 2002: 52-53).

A fome é um dos fenômenos sociais que mais retrata uma produção desigual do espaço. Ou porque ela convive com a abundância e o desperdício em regiões onde a concentração de renda desenha fronteiras, ou porque ela resulta de um modelo de exploração do espaço que esgota todas as possibilidades de garantir a soberania alimentar de comunidades e minorias. Paradoxalmente, a fome nem sempre é produto de uma impossibilidade geográfica, mas provém, sobretudo, como já nos advertira Josué de Castro (2004), de sistemas econômicos e sociais adoecidos. Esta relação mais estreita entre produção capitalista do espaço e fome fica mais evidente quando consideramos o cenário histórico em que certas estruturas econômicas e sociais se formam:

> (...) ao imperialismo econômico e ao comércio internacional a serviço do mesmo interessava que a produção, a distribuição e o consumo dos produtos alimentares continuassem a se processar indefinidamente como fenômenos exclusivamente econômicos – dirigidos e estimulados dentro dos seus interesses econômicos – e não como fatos intimamente ligados aos interesses da saúde pública (Castro, 2004: 13).

Os estudos de Josué de Castro revelaram-se imprescindíveis para uma compreensão do fenômeno da fome para além das condições ambientais. Isso não significa que o ambiente não interfira, mas, sim, que "a fome é, regra geral, o produto de estruturas econômicas defeituosas e não de condições naturais insuperáveis" (Castro, 2003: 51). Analisando o nordeste brasileiro, Josué provou que a tão conhecida fome do sertão não podia ser atribuída à aridez do solo, já que na Zona da Mata, região chuvosa por excelência e de terra fértil, a fome se mantinha como um traço característico[2].

Curiosamente, a produção de alimentos muitas vezes divide o espaço com a fome – como acontece no Ceará e em áreas costeiras de países como Equador, Indonésia, Bangladesh, entre outros, onde o cultivo do camarão para exportação, por exemplo, destrói manguezais inteiros e desaloja a população pobre cujo sustento advém da coleta, venda e consumo de caranguejos (Porto-

---

[1] NUMERO de famintos sobe para 963 milhões. Disponível em http://www.ecoagencia.com.br/index.php?open=noticias&id===AUVZ0VWtGZXJFbZpXTWJVU Último acesso em janeiro de 2009.

[2] Josué de Castro apresenta outras razões que explica a fome nas regiões menos inférteis: "a baixa do consumo de comida em certas ocasiões devia-se sobretudo à pobreza generalizada da população, incapacitada de fazer transportar produtos alimentares ao seu lugar de residência e até mesmo de fugir para outras áreas, pois lhe faltavam vias e meios de transporte e, mais simplesmente, dinheiro para comprar provisões de boca" (2004: 29).

gonçalves, 2004; Alier, 2007). Com isso, percebe-se que as condições de alimentação não mantém relação direta com a produção de alimentos em escala, como se poderia presumir. Antes advém de uma situação de soberania alimentar e independência, cujos contornos gravitam em torno do binômio 'terra x trabalho', e que podemos presumir ao comparar assentados rurais e bóias-frias que trabalham na lavoura[3].

Cabe a pergunta: como é possível que grupos humanos sofram de fome em terras férteis? E a resposta pode estar na destinação destes alimentos e na função predominantemente econômica que cumprem. Não raro pessoas e grupos passam fome porque todo o seu esforço de produção não é para gerar o que precisam, mas para alimentar uma engrenagem cujas escolhas lhe escapam. O fato de ser um elo nesta cadeia nem sempre garante condições mínimas de sobrevivência, como vemos no caso da produção de morangos no Quênia ou da soja e da cana no Brasil. Nem os morangos se destinam aos quenianos, nem a soja tem a função de alimentar os brasileiros – a soja brasileira, aliás, tem como destino o mercado europeu e sua principal função é a de alimentar frangos.

O casamento inoportuno entre um modelo de produção tipicamente extrativista e uma estrutura social inibidora da autonomia política e econômica de minorias agrava o problema social da fome. Acrescente-se que muito do processo de desertificação que atinge regiões onde a fome e a migração são intensas tem como origem um progressivo e histórico esgotamento de solo causado pelas múltiplas formas de monocultura. Isso significa que por trás da fome e da desertificação que a condiciona, vamos encontrar, muitas vezes, modelos de produção – inclusive de alimentos – que vão intensificar a pobreza e antecipar o êxodo.

Para assimilar o significado mais amplo da fome – e de tudo o que com ela se nega ao indivíduo e aos grupos – precisamos de uma compreensão anterior do sentido político implícito na alimentação. O que significa, em última análise, entendê-la para além da sobrevivência pelo acesso básico aos alimentos, funcionando como mecanismo de tessitura do social. Como processo político de expressão e de experiência mais básica de sociabilidade. Pelas redes de subsistência e convivencialidade que se formam no ato de produzir e partilhar os alimentos, o processo social da alimentação encerra um importante ingrediente político – o da autonomia diante das condições materiais e simbólicas de produção da existência. Muitas soluções de mercado para o tratamento da fome são manipulações grosseiras que apontam na direção da concentração de capital e da otimização dos recursos globalmente dispostos. Mais que tudo: implicam duros golpes nas soluções coletivas locais, autônomas e não-capitalistas de produção e consumo de alimentos. Entender este mecanismo de cerceamento político é importante. Só assim se poderá separar ajuda humanitária de estratégia de sobrevivência do grande capital pela aposta no agronegócio exportador.

A dimensão política da produção e do consumo de alimentos

O sentido da fome e do seu oposto – a soberania alimentar – é, sobretudo, político. Assim, a alimentação não deve ser reduzida a uma questão de sobrevivência. A ela estão vinculados importantes processos culturais que comunicam, como em qualquer outra modalidade de consumo, formas de pertencer e se expressar. Por este motivo, falar de fome também significa falar de uma supressão das condições mínimas de expressão social de indivíduos e grupos.

Os alimentos serviram, ao longo do tempo, como "marcadores identitários, apropriados e utilizados pelo grupo como sinais diacríticos" (Maciel, 2005: 49). A comida, portanto, narra a seu modo uma história nem sempre visível: a das lutas pela sobrevivência, pela autonomia e pelo direito de pertencimento.

Camara Cascudo disse, em seu tradicional livro "História da Alimentação Brasileira", que contamos com uma Hungersbewusstsein - ou seja, com uma consciência e um estudo da fome, em contraposição a uma Kuchesbewusstsein, que seria uma espécie de consciência da culinária (2004: 342). Josué de Castro certamente discordaria desta impressão, já que, para ele, poucos estudos existiam que dessem conta de fenômeno tão visceral e homicida como a fome. De todo modo, o que Câmara Cascudo queria dizer era que faltava à culinária uma estética; ou seja, perspectivas de análise e de valorização da sua dimensão na vida dos homens.

Mas se a história da fome revela as relações de dominação que a condicionam, a história dos alimentos proporciona, por um caminho totalmente diverso, descobertas semelhantes. Com isso queremos dizer que uma história subterrânea de poder, de disputa de forças, subjaz ao cenário aparentemente plácido dos hábitos alimentares. Câmara Cascudo propõe uma geografia dos alimentos. Pois bem, de um modo menos evidente, esta geografia narra não só as preferências e gostos, mas também os fluxos de dominação nas relações de troca. E as cicatrizes do modelo colonial que orquestrava tais trocas na formação econômica de vários países. Exemplos não faltam: a produção e comercialização da banana nos trópicos para atender a um desejo florescente de

[3] Em pesquisa recente da Universidade Federal de Minas Gerais, descobriu-se que a segurança alimentar dos bóias-frias chega a ser quatro vezes pior do que a dos sem-terra, evidenciando a importância da produção para consumo próprio e, como tal, da existência de um espaço que torne isto possível. Este estudo também mostrou que a conquista da segurança alimentar fortalece também os laços de solidariedade, de modo que, segundo o pesquisador Fernando Ferreira, "quem já produz alimentos sempre dá um jeito de doar comida para que está debaixo da lona ou enfrenta dificuldades". Para mais detalhes ver: FOME de bóias-frias em Unaí convive com produção de alimentos da reforma agrária. http://www.agenciabrasil.gov.br/noticias/2007/05/02/materia.2007-05-02.1822364609/view, acesso em janeiro de 2008.

consumo na Europa e nos Estados Unidos; as mudas de café vindas da Caiena e depois plantadas no Pará para atender a um mercado múltiplo e de uso variado. Café com leite para as elites que imitavam o hábito europeu elegante de misturar leite ao chá. Café sem açúcar como tônico para os escravos (Cascudo, 2004: 368).

Assim, pela cultura do café e pelos seus percursos - apenas para dar um exemplo - podemos identificar um sem-número de fenômenos: a coisificação do corpo do escravo, visto como motor de produção que precisava ser azeitado; a constituição de uma elite social no Brasil, com a respectiva perda de renda e vulnerabilidade alimentar diante de preços oscilantes; a consolidação de formas alternativas de exploração econômica em substituição à escravidão, com imigrantes entregando parte de sua produção em troca do direito de permanecer e produzir na terra, conforme nos conta Eduardo Galeano (2007: 128).

O café, assim como outras monoculturas exemplarmente festejadas pelo crescimento econômico a elas atrelado, nos conta a história de uma produção capitalista do espaço. Estamos falando, portanto, da divisão desigual de recursos e de uma privatização do espaço, cuja cartografia sempre obedeceu aos interesses hegemônicos. Por esta razão, o café entrelaça sua presença com o fenômeno da fome em várias partes do mundo. Em El Salvador, por exemplo, implicou a importação de alimentos básicos, como feijão e milho, que poderiam ser produzidos localmente. Nos países da América Central, não foi diferente: o café "desalentou, em sua expansão sem freios, a agricultura de alimentos destinados ao mercado interno", com estas economias sofrendo, então, de uma "crônica excassez de arroz, feijões, trigo e carne" (Galeano, 2007: 140).

Convém justificar que o café é apenas uma entre tantas outras culturas que contam uma história silenciosa de dominação. Poderíamos falar, aqui, dos enclaves bananeiros na Colômbia e no Equador, do cacau na Venezuela e no Brasil – destinados a atender os apetites norte-americanos e europeus –, do açúcar no nordeste brasileiro e nas ilhas do Caribe, entre elas Porto Rico e República Dominicana. E, deste modo, extensos territórios que poderiam se destinar à produção de alimentos para o abastecimento de suas populações, se voltaram para a produção colonial de insumos que atendessem às demandas de um refinado mercado externo. Como veremos a seguir, esta trajetória dos alimentos, no rastro dos quais encontramos o apetite de alguns e a fome de muitos, conta um desenrolar histórico cujas marcas ainda se mostram frescas no corpo das populações. O que se come, a condição de acesso ou de escassez de certos alimentos, o sentido cultural a eles atribuído, o reforço identitário que o gosto promove a partir da seleção dos alimentos - tudo isto evidencia o consumo como marcador social, mas, sobretudo expõe históricas relações de força. A fome, portanto, se confunde com a trajetória de consumo dos alimentos. Mais ainda, pode-se mesmo dizer que a produção dos alimentos, em muitos lugares, esteve diretamente associada à construção social do fenômeno da fome.

A trajetória (colonial) dos alimentos na América Latina e no Brasil

Na contramão do fluxo e da natureza de informações destinadas à Opinião Pública, uma análise mais detalhada dos processos de produção e consumo que nortearam a América Latina no geral - e o Brasil, mais especificamente -, nos permite perceber que onde se intalou a grande propriedade com vistas aos apetites de consumo do mercado externo, também a fome e a instabilidade alimentar estiveram presentes como pano de fundo.

Não foram só os países da América Latina. Também as economias centro-americanas foram dilapidadas frente aos interesses hegemônicos. Curiosamente, a desnutrição de populações inteiras esteve vinculada, vejam bem, ao consumo de alimentos em outros países. Assim, a banana produzida em países como Honduras, Guatemala, Equador, Colômbia, Costa Rica e Panamá destinava-se às expectativas de consumo da Europa e dos Estados Unidos. E não se pouparam esforços para rearticular o espaço das cidades - com portos e rodovias - para nelas encrustar depois o aparato de produção que garantiria o consumo norte-americano e europeu.

Do mesmo modo, o café produzido na América Central, na Colômbia e no Brasil tinham destino semelhante. Assim, culturas orientadas predominantemente ao consumo além-mar - como as do açúcar, do chocolate, do café e da banana, todas calcadas no modelo latifundiário - desalojaram em várias partes do continente americano a agricultura de alimentos[4], forçando uma relação de curiosa e desnecessária dependência em relação às mesmas economias a que serviam. Desta forma, como nos mostra Eduardo Galeano, o cacau brasileiro - e também aquele que vem do Equador e da África - atendeu historicamente aos apetites que a Europa tinha em relação ao chocolate. O mesmo que o Brasil depois vai importar, a preços muito maiores, de países europeus:

> "Os grandes consumidores de cacau (...) estimulam a competição entre o cacau africano e o que Brasil e Equador produziam, para comer chocolate mais barato. Provocam, assim, como dispõem dos preços, períodos de depressão que lançam nas estradas os trabalhadores que o cacau expulsa. Os desempregados profuram árvores para sob elas dormir e babanas verdes para enganar a fome: não comem, certamente, os finos chocolates europeus que o Brasil, terceiro produtor mundial de cacau, importa incrivelmente da França e da Suíça" (Galeano, 2007: 124-125).

[4] Esta é a razão por que discutiremos, no último capítulo, algumas premissas do comércio justo. Particularmente o tipo de produto que continua a ser estimulado nas trocas entre países do Sul e do Norte.

Mas o chocolate, assim como o café que já mencionamos, é apenas um entre muitos casos conhecidos. Como já nos advertira Celso Furtado, a concentração de renda - que responde pela pobreza e, por consequência, pela insegurança alimentar - tem relação estreita com a estrutura fundiária brasileira (2004: 3). Convém observar que não só a estrutura fundiária, mas também a estrutura agrária, mantém relação direta com raízes históricas - raízes que têm início na constituição do mercado colonial e atravessa o mercado capitalista neocolonial até chegar, conforme nos explica Florestan Fernandes, na constituição de uma economia urbano-industrial avançada (2006: 264). Em cada uma destas etapas, reforça-se o hiato entre as condições de autonomia na produção de alimentos das colônias (ou ex-colônias) e o apetite das nações hegemônicas.

É importante salientar que mercado colonial não pode ser confundido com mercado capitalista colonial (que vai de 1808 a 1860, mais ou menos). Como dirá Florestan Fernandes, "o padrão de desenvolvimento neocolonial é profundamente diverso do padrão colonial de desenvolvimento" (2006: 266). A diferença principal residirá no fato de que o mercado capitalista exigirá uma institucionalização e inserção da economia interna no circuito mundial e na interação com o mercado hegemônico externo não existente no mercado colonial - quando o Brasil funcionava como apêndice da economia européia, sem haver nenhum mecanismo de regulação do fluxo de expropriação colonial (2006: 265). Embora as nações hegemônicas intentassem obviamente, em relação ao Brasil, uma posição de domínio no seu fluxo de comércio internacional e de "apropriação da maior parcela possível do excedente econômico gerado", o fato é que há uma diferença entre satelização colonial e satelização pelos mecanismos de mercado[5]. Conforme veremos mais adiante, esta diferença é fundamental para compreendermos as relações de poder que se estabelecem no seio da sociedade brasileira e que determinam - cada etapa a seu modo - as condições de reforço para uma progressiva perda de autonomia na produção alimentar (e no resultado da comercialização dos gêneros alimentícios).

O fato de não podermos comparar mercado colonial com mercado capitalista neocolonial não quer dizer que devamos nos furtar de fazer uma análise, ainda que breve, do primeiro. Podemos vislumbrar, sim, ao retomar a perspectiva colonial, os primórdios de uma economia capitalista, abordando questões viscerais para o entendimento das origens do mercado capitalista no Brasil, tais como latifúndio, estrutura patriarcal e exploração indiscriminada de recursos naturais para fins de crescimento econômico externo. Sabemos que há, nesta trilogia, base para explicar muitos dos problemas de fome crônica nas diversas regiões do Brasil – já que, desde o início, defrontamo-nos com o atrofiamento de policulturas que poderiam garantir a alimentação interna da população brasileira em função da monocultura do açúcar, demandante de extensas terras, exclusivista e, sobretudo, voltada para o enriquecimento de tantas nações, beneficiadas pelas relações econômicas desiguais (diretas ou indiretas) com o país. Nomeadamente Portugal e Inglaterra. Para entender estes processos cumulativos de deterioração econômica, basta atentar para as análises de Eduardo Galeano (2007) e Celso Furtado (2007: 66), este último mencionando as oportunidades de ganho que Portugal ofereceu direta ou indiretamente aos holandeses (que depois concorreriam com o Brasil a partir do mercado de açúcar estabelecido nas Antilhas) e aos ingleses (que construiriam muito da sua hegemonia bancária a partir do ouro brasileiro).

Florestan Fernandes (2006: 264-265) menciona três fatores ou enlaces a considerar que mensuram e determinam a influência do mercado capitalista moderno na "dinamização da vida econômica". O primeiro enlace diz respeito à relação entre a economia interna e os mercados mundial e externo hegemônico. O segundo é o enlace do mercado capitalista à vida da cidade e à população. Como veremos, trata-se aqui não só da constituição de um mercado consumidor, como também do aparecimento de novas funções laborais ligadas a uma economia urbano-comercial nascente – exercidas por escravos de aluguel, libertos e imigrantes pobres. O terceiro enlace é o do mercado capitalista com um sistema de produção escravista. Como nos mostra Florestan, esta relação não foi, como poderíamos pensar, um entrave, para o desenvolvimento capitalista no Brasil. Ao contrário, seja por razões econômicas – como as apresentadas abaixo –, seja por preservar como base valores e parâmetros de estruturação social que se mostravam favoráveis à acumulação e concentração de riquezas, caras ao modelo capitalista, o sistema de produção escravista serviu de alimento para o mercado capitalista neocolonial. Ou seja, a utilização do trabalho escravo pelos engenhos e fazendas foi mesmo combustível para a transição neocolonial e a revolução urbana. Antes financiou esta última, de modo que a produção escravista possibilitará, em certa medida, a suplantação de seu próprio modelo (voltado antes para a exportação e enriquecimento externo) em proveito de uma burguesia brasileira florescente, interessada em financiar suas atividades.

Convém observar que não foi preciso haver mudança inicial na estrutura agrária e no sistema produtivo escravocrata para o desenvolvimento do capitalismo no Brasil. Ao contrário, conforme nos mostra Florestan, estas bases souberam alimentar as novas estruturas de distribuição do poder – sempre reprodutoras de um mecanismo interno e desigual de desenvolvimento. Mais ainda: vamos identificando que, conforme as regras do jogo político-econômico se modificam, outras mecânicas se estabelecem - embora sempre mantendo uma posição de dependência em relação às economias hegemônicas. Ou seja, uma relação de dependência entre o Brasil e as economias hegemônicas. Não houve, portanto, uma mudança de quadro com o fim do mercado colonial. A expoliação não-regulada cedeu lugar a um tipo mais sutil e naturalizado de dominação, em que deixou de interessar o controle absoluto sobre os fluxos comerciais, passando a se desejar a ascendência indireta sobre os encaminhamentos financeiros

[5] Mais adiante desenvolveremos uma perspectiva de análise, correlacionando o mapa dos espaços estruturais de poder de Boaventura de Sousa Santos e os três fatores que, segundo Florestan Fernandes, determinam a influência do mercado capitalista moderno na dinamização da vida econômica. Há também, aqui, um diálogo possível entre estes três fatores a que faz referência FF e as caracterizações das três fases do capitalismo, a que faz referência BSS.

e de produção do país, de modo a ajustá-los "aos dinamismos das sociedades hegemônicas" (2006: 273). Em termos gerais, isto significa que:

> "(…) em nenhuma das três fases o desenvolvimento capitalista chegou a impor: 1) a ruptura com a associação dependente, em relação ao exterior (ou aos centros hegemônicos da dominação imperialista); 2) a desagregação completa do antigo regime e de suas sequelas ou, falando-se alternativamente, das formas pré-capitalistas de produção, troca e circulação; 3) a superação de estados relativos de subdesenvolvimento, inerentes à satelização imperialista da economia interna e à extrema concentração social e regional resultante da riqueza" (Fernandes, 2006: 262).

A questão dos alimentos ao longo destas fases de desenvolvimento capitalista no Brasil merece uma atenção mais detalhada. A partir de sua análise, conseguimos identificar o quão crônica historicamente é a vulnerabilidade alimentar de sua população. De todo modo, não só no Brasil e na América Latina, a situação se agrava mediante as formas de expansão do capital, à medida que, dentro de uma economia capitalista de mercado, formas múltiplas de monetarizar gêneros alimentícios se disseminam. Comida passa a condição de ativo financeiro, sujeito às oscilações das cotações de Bolsa - ou seja, aos apetites dos grandes grupos financeiros internacionais.

Globalismos localizados, neocolonialismo e crise dos alimentos: o silenciamento cúmplice da mídia

O capital tem readaptado suas regras. Como vêm observando o geógrafo brasileiro Ariovaldo Umbelino e o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, as estruturas produtivas constituem o novo alvo de interesse do capital financeiro. Não mais como risco intangível, mas como uma espécie de especulação programada. É de se imaginar que esta crescente financeirização das estruturas produtivas agucem a concentração de capital nos países investidos. E que inaugurem, paralelamente, novas formas de planejamento das estratégias de marketing e propaganda calcadas em um direcionamento ainda mais personalizado do consumo. Explicando melhor: as tendências no mercado de alimentos - e as orientações para as macroestratégias de comunicação - já não virão da própria cadeia de alimentos, mas do mercado financeiro, que se responsabiliza cada vez mais pelo destino e o valor das comodities agrícolas.

O valor simbólico dos alimentos - seja nas culturas em que se originam, seja naquelas a que se destinam - permanece como suporte narrativo imprescindível para a compreensão das forças sócio-econômicas em jogo. Através da dinâmica dos alimentos - daquilo que se consome e daquilo que está ausente; daquilo que se produz e daquilo que se vende - podemos entender a disputa de forças dentro de uma dada realidade social. O mercado de alimentos é também um tecido revelador a partir do qual entendemos as vicissitudes de uma formação econômica defeituosa. Isto porque produção, distribuição e consumo de alimentos foram sempre tratados como fenômenos exclusivamente econômicos (Castro,2004: 13), o que confirma outra das constatações bastante conhecidas de Josué de Castro - a de que o subdesenvolvimento não é uma etapa em que se encontram alguns países, mas produto do desenvolvimento alcançado por outros. Portanto, o consumo de alimentos é terreno em que vislumbramos muitas pegadas reveladoras: traços de dominação cultural e econômica, rastros de resistência,misturas e reinvenções de sentido. O que comemos e o que não comemos conta uma história.

A comida sempre foi reveladora de um modo de vida e de uma posição ocupada na ordem econômica. Do mesmo modo, a ausência de soberania alimentar de um país comunica suas prioridades políticas e a natureza desigual e dependente de suas relações econômicas. Neste âmbito, quatro fatores revelarão a fome como tendência ou como fenômeno social manifesto: 1. o que o país produz e vende como alimento, 2. a estrutura fundiária que sustenta esta produção (e a quem ela enriquece), 3. o que importa (e em que condições) e 4. o grau de prioridade que atribui à agricultura de consumo interno. A correlação entre estes fatores influencia diretamente as condições materiais e simbólicas da vida social. E, como tal, os níveis de nutrição e desnutrição de grupos, bem como os hábitos alimentares - quais alimentos são possíveis e marcam as identidades cultural e de classe, quais estarão ausentes por uma política agrária que privilegia a terra para outros cultivos, quais estarão acessíveis apenas para certas camadas da população em função das oscilações dos preços e da sua disponibilidade restrita.

A fome acontece por variadas razões - de calamidades ambientais e guerras a opções econômicas internacionais que restringem o consumo de comida em várias partes do mundo. O que verificamos é que muitas das situações de fome são fomentadas por relações históricas de expoliação e por relações econômicas abusivas que as perpetuam (como foi o caso do Brasil com o açúcar que destinou aos cofres de Portugal ou ainda, mais recentemente, do café e da banana na Colômbia). A situação se agudiza nestes países com relações históricas de dominação e de predomínio de uma cultura patriarcal e de latifúndio à medida que o cenário se modifica ao sabor dos apetites de um capital financeiro sem nacionalidade definida. Os localismos globais e os globalismos locais fazem parecer comuns interesses que não o são e obnubilam a visão dos fluxos e atores econômicos dominantes - antes mais claros; estabelecem uma escala ilusória universal a partir da qual as economias se medem umas às outras.

Os interesses econômicos nestas regiões onde a fome é um dado constante não se alteram com o quadro. A guerra civil e a fome desarticuladora na República do Congo, por exemplo, não reduzem os rendimentos das grandes companhias controladoras da mineração de coltan - tão necessário para o desenvolvimento e a manutenção de toda a tecnologia sob a qual repousa o Ocidente. Do mesmo modo, a fome endêmica de várias regiões do Nordeste do Brasil não altera o panorama de ganhos que a

fruticultura de exportação obtém, usando terra e água que poderiam estar sendo destinados à agricultura de alimentos para consumo local.

Mas a crise alimentar atual nos mostra que o oposto não é verdade. Ou seja, as prioridades internacionais, o modelo de desenvolvimento acionado pelo Banco Mundial e propagado pelas economias, o 'loteamento' das terras agricultáveis e dos recursos do mundo conforme interesses privados, tudo isso afeta consideravelmente as condições mínimas de nutrição de populações inteiras. A opção política por uma agricultura de exportação têm pesos diferentes para os países - especialmente quando uma boa parte da renda das pessoas fica por conta dos alimentos. O milho, por exemplo, representa quase 50% dos gastos de uma família pobre no México (dados do MST). O arroz, podendo até duplicar de valor no período curto de uma semana, como aconteceu no Haiti em início de 2008 (Chossudovsky, 2008), compromete de modo inquestionável as condições de uma população local que gasta até 80% de seus rendimentos com comida. É interessante observar, conforme nos alerta Chossudovsky, que "o comércio especulativo sobre o trigo, o arroz ou o milho pode fazer-se na ausência de transações reais de bens. As instituições que especulam no mercado dos cereais não têm que estar obrigatoriamente envolvidas na venda ou na entrega dos cereais" (p.3).

Tanto a crise alimentar em si como o tema da fome em geral costumam despertar o interesse dos veículos de comunicação e ocupar as páginas internacionais dos jornais. Porque, é claro, a fome é sempre do outro. Esta atração temática acontece mais pela espetacularização da miséria e pelo consumo bizarro que as classes médias sinalizam desejar, no espaço seguro de seus lares, do que pela expectativa de oferecer pistas concretas da mecânica sócio-política de construção da fome. Nas matérias brasileiras sobre a fome, as estatísticas ocupam sempre lugar de destaque, enquanto os empreendimentos e acordos econômicos concentradores de riqueza e terra, tal como os atores econômicos e políticos que estão a eles relacionados, são quase sempre higienicamente preservados nos discursos midiáticos. Exceto quando podem se transformar em matéria-espetáculo.

Embora bastante noticiada, a espetacularização midiática da fome contribui para um desconhecimento cada vez maior dos fatores sócio-econômicos e históricos que suscitam este fenômeno social. A midiatização da fome no Brasil não só congela os sujeitos em situação de vulnerabilidade alimentar, retratando-os sempre como dependentes da ajuda humanitária, como encobre as correlações silenciosas e invisíveis que entrelaçam a fome e a produção de alimentos no Brasil. Vale observar, por exemplo, que a mídia hegemônica pode demonstrar particular apreço por fotos de famílias inteiras revirando lixões nas grandes metrópoles mundiais (Ziegler, 2002: 41), mas raramente esta mesma imprensa comentará os equívocos na distribuição indiscriminada de alimentos em certas regiões da África (com aviões lançando alimentos a baixas altitudes nas matas do sul do Sudão) ou, ainda, a destruição maciça de alimentos – legumes, batatas, carne – "para garantir o nível elevado dos preços dos produtos agrícolas" (Ziegler, 2002: 52).

Em contrapartida, o discurso malthusiano da escassez de alimentos continua presente, como uma espécie de leitmotiv fantasmático, a assombrar e permanentemente surpreender os que estão do lado de cá da linha abissal[6]. A fome é consumida todos os dias por milhares de pessoas – sendo que o modo de alguns tomarem contato com ela se assemelha aos respingos da guerra para os que a assistem pela tv: não mais que sentidos midiáticos a serem digeridos na hora do jantar. Os que estão do outro lado da linha. Como reprodutora do discurso moderno da ciência[7], ainda que com ela mantenha rusgas pela pretensa popularização de um saber, a mídia invisibiliza todo o conhecimento que não se enquadra neste modelo de verdade. Deste modo – e isto fica muito evidente nas discussões midiáticas sobre biodiversidade, patrimônio genético e sementes – , os conhecimentos populares, campesinos e indígenas são de tão modo silenciados que, aos poucos, já não se percebe sua ausência. Uma outra tendência, igualmente perigosa, tem se estabelecido neste discurso: o da apropriação. Acontece sempre que o mercado encontra um espaço oportuno para este Outro, submetendo seus saberes e sua identidade sob o pretexto de uma pretensa 'inclusão'. Contudo, em nome da idéia ocidental de emancipação da modernidade, as diferenças (de tempo, escala, saberes, produtividade) são caladas. E a mídia se evidencia como um importante suporte de silenciamento - sob o qual a violência material e simbólica encontra ressonância e onde os modos de apropriação, agora legitimados pelos globalismos localizados, acontecem sob os auspícios da Opinião Pública.

No caso particular dos alimentos, assistimos, sem que a cadeia de causalidade seja percebida, a uma espécie de apropriação neocolonial, onde a ausência dos limites explícitos das fronteiras nacionais só parece facilitar e atualizar a repartição desigual da produção. Nesta nova configuração, o exercício da apropriação se invisibiliza e se legitima, com os apetites no Norte e

---

[6] O conceito de linha abissal foi formulado por Boaventura de Sousa Santos e refere-se, antes de mais nada, ao modo de constituição do pensamento moderno (Santos, 2007: 3). A cartografia abissal, no entender de Sousa Santos, "consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis" e toda a hipótese de inclusão da diferença fica a priori contaminada, já que "o outro lado da linha desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, é mesmo produzida como inexistente" (2007:3-4). **Em outro texto, trabalhamos a correlação possível entre o pensamento abissal da modernidade de que fala Boaventura de Sousa Santos e o papel da mídia latino-americana e brasileira na configuração simbólica de um imaginário de emancipação etno e eurocêntrico. Imaginário este que, por se configurar deste modo, naturaliza e invisibiliza os processos de apropriação e violência - que anunciam mais adequadamente o que se passa nos países do Sul global. A mídia tem se revelado um dispositivo importante de construção de invisibilidades, mostrando-se um aparato produtor e reprodutor desta cartografia abissal**.

[7] **Esta simbiose progressiva entre mídia e ciência pode ser identificada facilmente no modo como o discurso midiático se utiliza do jargão científico para ampliar a credibilidade de suas matérias. Do mesmo modo, o discurso científico, no afã de reconhecimento do "monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso" (Santos, 2007: 5), vem usando cada vez mais o formato jornalístico para facilitar a penetração social de suas 'verdades'**. Encontramos este 'cuidado' também na publicidade que, freqüentemente, usa evidências estatísticas para revestir de ciência suas promessas (Santos; Hoff, 2006: 93).

no Sul globais parecendo equivaler-se – o que é uma construção simbólica artificial. Neste ponto, a mídia joga importante papel: o da pasteurização do gosto e dos valores mais ou menos uniformes da sociedade de consumo. Se é verdade que os veículos de comunicação ajudam a plasmar no imaginário social os globalismos localizados, não é de se estranhar que as transnacionais de alimentos consigam passar incólumes no julgamento da Opinião Pública. O efeito sócio-econômico, ambiental e político deste controle transnacional da cadeia alimentar permanece um enigma para o consumidor médio, e nada parece tirá-lo deste sono letárgico. Como falar, então, em consumidor consciente?

> "À segunda forma de globalização chamo globalismo localizado. Consiste no impacto específico de práticas e imperativos transnacionais nas condições locais, as quais são, por essa via, desestruturadas e reestruturadas de modo a responder a esses imperativos transnacionais. Tais globalismos localizados incluem: enclaves de comércio livre ou zonas francas; (…) conversão da agricultura de subsistência em agricultura para exportação como parte do 'ajustamento estrutural' (…); uso de mão-de-obra local por parte de empresas multinacionais sem qualquer respeito por parâmetros mínimos de trabalho (labor standards). A divisão internacional da produção da globalização assume o seguinte padrão: os países centrais especializam-se em localismos globalizados, enquanto aos países periféricos cabe tão-só a escolha entre várias alternativas de globalismos localizados. O sistema-mundo é uma trama de globalismos localizados e localismos globalizados" (Santos, 2004: 336).

Ao mesmo tempo, enquanto a fome figura com frequência na grande mídia brasileira, o termo soberania alimentar praticamente desaparece - o que evidencia uma tessitura simbólica que legitima o modelo de livre mercado para os alimentos. Diante da globalização hegemônica da agricultura e dos gêneros alimentícios – a costurar estruturas de produção, consumo e distribuição destes bens - acirram-se as desigualdades historicamente verificadas no processo de consolidação de uma produção capitalista do espaço. Não seria exagero dizer que as transnacionais de alimentos estão, hoje, na linha de frente de muitas das transformações dos hábitos alimentares contemporâneos, reconfigurando estruturas produtivas em todo o mundo em função de um apetite que é, antes de mais nada, do próprio capital. Simultaneamente, estas transformações alimentares – e os desdobramentos que algumas delas geram no circuito mundial de produção dos alimentos (quem produz, a que custo social, de onde as matérias-primas vêm) – são questões raramente problematizadas pela mídia. A circulação de bens alimentícios[8] e de insumos para a indústria de transformação de alimentos é naturalizada no contexto discursivo do crescimento econômico e da vocação nacional. De tal modo que o desdobramento desta movimento desigual de capital e alimentos não parece ser assimilada pela Opinião Pública ou mesmo por grande parte dos líderes de opinião. Mesmo quando as próprias transnacionais o dizem: "O que estamos vendo não é a consolidação do ramo de sementes", diz Robert Farley, da Monsanto; "é, na verdade, uma consolidação da cadeia alimentar" (Shiva, 2004: 172). Enquanto a mídia relata e celebra as iniciativas e empreendimentos das grandes empresas de biotecnologia e de transformação dos alimentos, em nome do refinamento que trazem ao consumo nosso de cada dia, os desdobramentos políticos e econômicos da movimentação global destas transnacionais são ignorados – para não dizer silenciados – no discurso pretensamente imparcial da mídia. O regime de produção de verdade (Foucault, 1997) em que são legitimados os discursos midiáticos sobre o agronegócio e as transnacionais dos alimentos é ao mesmo tempo a fonte de poder e a base de construção de novos saberes ditos científicos – e, portanto, com valor de passe para suscitar interpretações viciadas sobre o que tem ou não valor na construção simbólica e material da vida.

Este entrelaçamento entre consumo e produção a que Marx já fazia referência no século XIX parece nos escapar ainda hoje, quando todas as evidências estão postas: quando, por exemplo, o modo de produção dos bens massificados pela moda provoca um achatamento ainda maior dos salários para produzi-los (segundo uma linha internacional de montagem), à proporção que são multiplicados e descartados numa celebração à obsolescência. A geração de mais-valia não é mais um assunto entre burgueses e proletários, circunscrito às quatro paredes da fábrica; antes, neste ambiente (de barateamento) internacional de produção, ela se infiltra por toda a cadeia produtiva e tem efeito cumulativo, inflamada também pelo apetite incomensurável de consumidores espalhados pelo mundo. As consequências do consumo produtivo – categoria que parece ter desaparecido dos estudos críticos sobre consumo – sequer constam no discurso midiático. E no caso específico dos alimentos a mensagem de Vandana Shiva (2004: 172) é clara: as maiores empresas do setor de alimentos têm criado joint ventures com as empresas de sementes, e assim podem simplesmente "controlar os produtos cultivados e comida consumida" (2004: 172).

A midiatização da fome fundamenta simbolicamente um protocolo de produção de alimentos que não ameaça a estrutura econômico-política vigente. As soluções preconizadas pelos meios de comunicação raramente contemplam as soluções locais de autonomia alimentar. Servem, antes, para naturalizar as relações desiguais que provém de uma estrutura agrária e fundiária historicamente viciada.

Assim, a fome tem sido invisibilizada na sua condição de efeito colateral do modelo econômico de produção de alimentos no Brasil. O enquadramento midiático da fome e a significativa ausência do termo 'soberania alimentar' na grande imprensa evidenciam a legitimação simbólica que o jornalismo tem oferecido ao avanço do agronegócio exportador. Este fenômeno de legitimação acontece por três vias: 1) a ênfase discursiva no crescimento econômico e, portanto, em parâmetros de produtividade (e tempo) capitalista; 2) a naturalização de diferenças que foram produzidas economicamente e a criminalização

8

das experiências de resistência e 3) o silenciamento quanto às iniciativas alternativas de produção e consumo de alimentos (saberes locais). Por estas razões, a soberania alimentar demanda uma outra experiência comunicativa, onde ação e palavra rompam com o circuito viciado de produção de sentido; onde, antes, se desvinculem da perspectiva de apropriação que tem marcado a cena midiática hegemônica.

Para além do espetáculo: construindo ação, palavra e soberania alimentar em outros fóruns

Um dos fóruns em que podemos pensar o exercício desta soberania alimentar é o que hoje denominamos consumo solidário. É importante esclarecer que a junção destes dois termos implica, à partida, uma certa incoerência. Como veremos mais adiante, não precisa ser necessariamente assim. De todo modo, convém não esquecer que, na sua essência, todos os valores do consumo estão calcados na idéia de pertencimento e classificação social. Se como nos adverte Bourdieu, "o gosto classifica o classificador", torna-se difícil pensar o consumo como uma experiência que não contenha em si uma produção desigual do Outro.

Esta dinâmica não afeta apenas os bens materiais cuja natureza explicite o caráter de diferenciação social. Também está presente, como já vimos, na produção e consumo dos alimentos, se pensarmos na geografia de acumulação capitalista que se delineia a partir das trocas de bens, insumos e valores, intensificadas a partir das especulações delas derivadas.

O consumo solidário pode, entretanto, constituir um espaço diferenciado de troca e de fortalecimento da identidade coletiva, só que a partir de princípios não-capitalistas de interação. Neste sentido, acreditamos que pode contribuir para uma discussão transescalar da soberania alimentar – que tanto valoriza as experiências emergentes locais, como fundamenta as bases para uma possível solidariedade internacional. Estamos nos referindo ao que Boaventura de Sousa Santos chama cosmopolitismo subalterno. Por este tipo de cosmopolitismo entendemos "um conjunto muito vasto e heterogêneo de iniciativas, movimentos e organizações que partilham a luta contra a exclusão e a discriminação sociais e a destruição ambiental produzidas pelos localismos globalizados e pelos globalismos localizados" (2004: 336).

Quando falamos em consumo solidário, aqui, estamos nos referido, basicamente, ao comércio justo e aos sistemas alternativos de trocas (conhecido em alguns lugares como moeda social). Pensamos que estas trocas alternativas, pautadas em valores não-capitalistas, podem criar formas alternativas de circulação de bens materiais e simbólicos – e, deste modo, criar uma experiência própria de autonomia alimentar.

Os mercados solidários talvez constituam hoje a forma mais perfeita de troca não-capitalista. E, neste caso, configuram-se como a proposta que mais se aproxima de uma teoria emancipatoria do consumo. Como se sabe, troca-se um bem ou serviço por outro e isso pode ter ou não a mediação de uma moeda social. É possível que os mercados solidários constituam o protótipo de uma proposta de ecologia do consumo, suplantando as ausências típicas de uma (meta)monocultura do consumo. Procuraremos rapidamente elencar alguns pontos que nos permitem vislumbrar esta hipótese. Aqui existe uma emergência capaz de trazer ausência para superfície e capaz de suplantar essa ausência. Em primeiro lugar, a moeda de circulação não é dinheiro – e, fundamentalmente, perde o valor se não for gasta. Acrescente-se que ela tem circulação limitada. Ou seja, a moeda social, em contraposição ao dinheiro, é contra acumulação. E na medida em que contrapõe o modelo socialmente instituído, está dizendo que não é o tempo do capital. É o tempo social, da coesão social. É o tempo da relação social.

Um segundo ponto que merece destaque diz respeito ao lugar ocupado por aquele que se envolve na troca. Nos mercados solidários, o produtor é também consumidor. Ou seja, elimina-se a separação original entre produtor e consumidor, o que contribui para que ambos se mantenham, a seu modo, alienados. Nos mercados solidários, o consumidor também tem um papel de produtor, e o produtor também é consumidor. Há, portanto, uma saudável relação de equivalência. Trazendo à tona o conceito de sociologia das ausências, de Boaventura de Sousa Santos, implica dizer que este modelo incide sobre a produção e naturalização das diferenças. Ou seja, os mercados solidários não permitem que haja uma hierarquização e a respectiva naturalização desta hierarquização das diferenças.

Um terceiro e importante ponto refere-se à questão da propriedade. Sistemas alternativos de trocas como este limitam a propriedade privada. Sabemos que os direitos sociais e econômicos estão sempre submetidos a uma questão anterior, que é a lógica da propriedade privada. Então aqui, neste ambiente de trocas, limita-se a propriedade privada, - o que, em última análise, significa questionar o saber hegemônico. Do mesmo modo, a moeda é cambiável num raio limitado, o que significa valorizar a escala local e reduzir os impactos inerentes à circulação inflamada pelo consumo. Do ponto de vista de uma ecologia possível do consumo, estas moedas valorizam outras escalas para além da escala global – atualmente a única reconhecida pelo sistema do capital. Importante observar que as experiências solidárias de consumo trazem uma aprendizado: não é preciso que dê certo para todo mundo. O ponto nevrálgico deste tipo de experiência é sua capacidade de criar uma socialidade diferenciada com base em outros valores que não sejam os valores do capital. Por esta razão, André Gorz (2004: 121), ao falar dos mercados solidários, enfatiza a dimensão política da cooperação produtiva e das trocas sociais. É isso que importa e estabelece a diferença em relação ao consumo capitalista:

> "Sua finalidade é prolongar ao longo de toda a vida a inserção das pessoas na rede das trocas sociais. O valor social dos círculos de cooperação não reside simplesmente na criação de 'utilidades' que não poderiam ser produzidas e trocadas na

ausência dos ditos círculos. Ela reside também na demonstração de que, além do dinheiro, há outras moedas de troca, outras fontes de direitos, outras unidades contábeis, mais concretas e conviviais" (2004: 121).

Embora o comércio justo pareça ser mais vinculado conceitualmente à questão alimentar e se fundamente nas relações comerciais historicamente desiguais que se estabeleceram entre o Norte e o Sul globais, pensamos que a interface entre clubes de trocas e soberania alimentar ainda não alcançou o reconhecimento que pode obter nos espaços em que a moeda social é praticada. Mais estudos necessitam ser feitos a fim de demonstrar o impacto possível deste tipo de experiência sobre a redução da vulnerabilidade alimentar de coletividades. Quanto ao fair trade, entretanto, algumas primeiras reflexões talvez mereçam espaço de debate, para que a soberania alimentar seja vista de forma mais ampla e não se confunda com a mera criação de espaços de mercado para produtos do Sul. É preciso começar por discutir os próprios produtos alimentares em circulação.

Antes de mais nada, é preciso avaliar se as perguntas estão sendo feitas de maneira correta, para desarticular as relações de poder dentro das propostas emancipatorias de consumo. O primeiro ponto a considerar – e vale a pena comparar com a proposta dos mercados solidários – diz respeito ao consumidor. Esse consumidor que está aqui é um consumidor de fim de linha, um consumidor final, que vai à loja e compra os produtos. Ao falar de um individuo que exerce um único papel, não conseguimos colocar dentro dessa dinâmica o consumo produtivo. Ainda que se compreenda que os consumidores dos produtos do comércio justo não são consumidores quaisquer. Do mesmo modo, as relações consumidor-produtor precisam ser debatidas do ponto de vista geográfico: um Norte que dá e um sul que recebe? Neste ponto, convém lembrar da máxima godeliana (Godelier, 2001): se é possível partilhar com o que se tem, também é possível também combater com o que se tem. Ou seja, relações de poder continuam a se materializar aí. Como desarticulá-las? Apenas com a decisão do Norte de priorizar os produtos do Sul a um preço mais justo?! Cabe também lembrar, em função de tudo o que já foi dito sobre as relações coloniais de troca, o risco de o comércio justo entender por alimento comercializável exatamente os gêneros que historicamente estiveram ligados a um passado de dominação, com prevalência da monocultura – e tudo o que ela implica. Fica a pergunta: como fica efetivamente a autonomia alimentar destas populações, quando os recursos (terra, água etc) são usados para manter sistemas monoculturais de produção?

Um último ponto que merece destaque é o mercado de certificações que se forma em torno do comércio justo e que deveríamos analisar sob a perspectiva da chamada monocultura do saber. O sistema de certificação mantém um modelo de conhecimento e de valoração que embora garanta algum mercado para o pequeno produtor do Sul não se desvincula dos parâmetros capitalistas de produção e consumo. E aqui vale lembrar o quanto o consumidor médio desconhece as implicações do sistema produtivo que ajuda a manter (inclusive do ponto de vista da segurança alimentar). Na contramão deste desconhecimento, entretanto, este mesmo consumidor médio deseja critérios que o protejam do que pode considerar 'de risco'. E aqui reside o ponto de atenção: que critério, que conhecimento serve para definir o que é de risco e o que é seguro? Com que matriz de conhecimento trabalhamos? Por trás da lógica das trocas simbólicas e comerciais que acontecem, há um modelo, uma idéia construída de conhecimento, de ciência. Uma idéia de verdade. Uma idéia de saúde que está construída em bases de poder, em bases hegemônicas.

Uma teoria emancipatória de consumo que traga no seu bojo uma perspectiva de soberania alimentar implica a construção de laços que fortaleçam a identidade coletiva mais do que a diferenciação social inerente ao mundo das trocas. A comunicação daí resultante não pode ser a do espetáculo, mas a que contribui para suplantar a idéia da meta-monocultura do consumo. O ponto de partida? A valorização das emergências que tragam novos saberes para essas socialidades inovadoras e emancipatorias. Que tragam, também, um tempo que não seja o do capital, um ritmo que não seja o do capital. A produtividade inerente a estas experiências emergentes deve basear-se nas trocas simbólicas que fortalecem a coesão social. Deste modo, uma teoria emancipatória de consumo comprometida com a soberania alimentar começa pela abolição de uma hierarquização das diferenças, em que vislumbramos equivalência e contemporaneidade – valores mais caros e que precisam nortear as trocas se quisermos chamá-las mesmo de justas.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio (2006). *Profanações*. Lisboa: Cotovia.

CAMARA CASCUDO, Luís da (2004). *História da Alimentação no Brasil*. São Paulo: Global.

CASTRO, Josué de (2004). *Geografia da Fome*: o dilema brasileiro: pão ou aço. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CASTRO, Anna Maria de (2003). *Fome: um tema proibido*. Últimos escritos de Josué de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CHOSSUDOVSKY, Michel. *Fome Global*. Consultado em novembro de 2008 em http://blog.controversia.com.br/2008/06/06/fome-global-2/.

FERNANDES, Florestan (2006). *A revolução burguesa no Brasil*: ensaio de interpretação sociológica. São Paulo: Globo.

FLANDRIN, J.; MONTANARI, M (2001). *História da Alimentação*: da Idade Média aos tempos actuais. Lisboa: Terramar.

FURTADO, Celso (2007). *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

GALEANO, Eduardo (2007). *As veias abertas da América Latina*. São Paulo: Paz e Terra.

GORZ, A (2004). *Misérias do Presente, Riqueza do Possível*. São Paulo: Annablume.
HARVEY, David (2005). *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume.
HOLANDA, Sergio Buarque de (1995). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
MACIEL, Maria Eunice (2005), Identidade Cultural e Alimentação. In: CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Rosa Wanda Diez. *Antropologia e Nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
MARX, K. O Capital.V.1 http://www.marxists.org/portugues/marx/1867/ocapital-v1/index.htm. Último acesso em janeiro de 2009.
_____. *Introdução à contribuição para a crítica da Economia Política*. Disponível em http://www.marxists.org/portugues/marx/1859/contcriteconpoli/introducao.htm . Último acesso em janeiro de 2009.
MONTANARI, Massimo (2006). *A Fome e a Abundância*: história da alimentação na Europa. Bauru: EDUSC.
OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de (2007). *Modo de Produção Capitalista, Agricultura e Reforma Agrária*. São Paulo: Labur Edições.
PARMENTIER, Bruno. *Nourrir L´Humanité (2007)*. Les Grands Problèmes de L´Agricultures Mondiale au XXI e. Siècle. Paris: La Découverte.
PRADO JR., Caio (2008). *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense.
POLANYI, Karl (2000). *A Grande Transformação*: as origens da nossa época. Rio de Janeiro: Campus.
PORTO-GONÇALVES, Carlos (2006), A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
RAVIGNAN, François (2004). *Porquê a fome*: um desafio sempre actual. Lisboa: Bizâncio.
SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Gramática do Tempo*: para uma nova cultura política. Porto: Afrontamento, 2006.
_____. Conferência de abertura do colóquio internacional "Desafios aos Direitos Humanos e à Justiça Global". Coimbra: Ces, 2008.
_____. Para além do pensamento abissal. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 78, outubro de 2007.
_____. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.
_____. *Pela Mão de Alice*: o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 2006.
_____. *A Crítica da Razão Indolente*: contra o desperdício da experiência. Porto: Afrontamento, 2002.
SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Produzir para viver*: os caminhos da produção não-capitalista. Porto: Afrontamento, 2003.
SANTOS, Luciane Lucas dos; HOFF, Tânia (2006). A comunicação subjacente às técnicas de si: breve análise do binômio saber-poder na contemporaneidade. In: Revista Comunicação, Mídia e Consumo, v. 3, n. 6.
SHIVA, Vandana (2004). "O mundo no limite". In: HUTTON, W.; GIDDENS, A. *No limite da racionalidade*. Rio de Janeiro: Zahar.
WOOD, Ellen (2003). *Democracia contra capitalismo*: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo.
_____(2000). "As origens agrárias do capitalismo". In: Revista Crítica Marxista, n. 10. São Paulo: Boitempo. Em http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/EllenWood.pdf . Último acesso em janeiro de 2009.
ZIEGLER, Jean (2002). *A Fome no mundo explicada a meu filho*. Petrópolis: Vozes.

Entrevistas

CRISE alimentar é o resultado do livre mercado e do abando da política agrária. Entrevista com Ariovaldo Umbelino. http://blog.controversia.com.br/2008/05/06/crise-alimentar-e-o-resultado-do-livre-mercado (Consultado na Internet em novembro de 2008).

Cidadania, Media e Espaço Público Oposicionista: A Produção do Outro e a Singularidade das Experiências

José Manuel Oliveira Mendes
Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra
jomendes@ces.uc.pt

Resumo: Nesta comunicação procuro problematizar a relação entre meios de comunicação social e os processos de produção de cidadania. Esta relação, complexa e marcada por dinâmicas de poder, permite definir espaços e processos de cidadania, de visibilidade e de invisibilidade de causas e projectos. Em alternativa à noção de esfera pública proponho a de públicos, mediáticos e políticos, que permite restituir a teia densa de factores que condicionam a recepção dos conteúdos mediáticos. Por outro lado, especial atenção é dada à função ideológica dos meios de comunicação social. Como primeira constatação, podemos verificar que não existe um vocabulário cívico consistente e sustentado que possa ser utilizado como recurso discursivo para contrapor à hegemonia actual da linguagem mercantil. Sem esse vocabulário não podemos pensar formas

alternativas de acção e de intervenção cívicas. Após uma primeira parte onde procedo a uma apresentação das teorias convencionais sobre a questão dos media e do espaço público, proponho como visão alternativa a teorização de Oskar Negt em torno do conceito de espaço público oposicionista. Numa segunda parte, tomo como ilustração da complexidade difractiva das produções mediáticas e da persistência dos discursos de colonialidade, a cobertura mediática e os impactos sociopolíticos do tsunami no Índico em 2004 e do furacão Katrina nos Estados Unidos em Agosto de 2005. Estes dois acontecimentos tiveram consequências directas nas opiniões públicas ocidentais e explicitaram os critérios diferenciadores e excludentes de uma biopolítica das populações assente no racismo, nas diferenças de classe e em discursos produtores de medo e de alteridades perigosas.

Introdução

Neste artigo apresento uma reflexão sobre a relação entre os *media*, entendidos como meios de comunicação de massa, e a construção dos públicos, tomando estes como alicerçados em identidades e processos de identificação activados em contextos concretos e bem definidos. Esta relação, complexa e marcada por dinâmicas de poder, permite definir espaços e processos de cidadania, de visibilidade e de invisibilidade de causas, projectos e trajectórias. A pergunta central que serve de ponto de partida para esta reflexão é a seguinte: que contribuição dão os *media*, na sua lógica de funcionamento autónomo, à reflexão sobre a cidadania? Quem e o quê incluem e excluem?

A partir da polissemia da noção de espaço público abordo o espectro de posições teóricas sobre o papel dos *media* na produção de cidadania. Estaremos a exigir demasiado aos *media*? Marcarão mesmo estes a agenda do que é relevante no contexto nacional e internacional? Como primeira constatação, podemos verificar com Laurent Thévenot (1999:77), a partir de uma análise comparativa que este realizou sobre a construção do espaço europeu, que não existe um vocabulário cívico consistente e sustentado que possa ser utilizado como recurso discursivo para contrapor à hegemonia actual da linguagem mercantil. Sem esse vocabulário não podemos pensar formas alternativas de acção e de intervenção cívicas.

Após uma primeira parte onde procedo a uma apresentação das teorias convencionais sobre a questão dos *media* e do espaço público, proponho como visão alternativa a teorização de Oskar Negt em torno do conceito de espaço público oposicionista. Numa segunda parte, tomo como ilustração da complexidade difractiva das produções mediáticas e da persistência dos discursos de colonialidade, a cobertura mediática e os impactos sociopolíticos do tsunami no Índico em 2004 e do furacão Katrina nos Estados Unidos em Agosto de 2005. Estes dois acontecimentos tiveram consequências directas nas opiniões públicas ocidentais e explicitaram os critérios diferenciadores e excludentes de uma biopolítica das populações assente no racismo, nas diferenças de classe e em discursos produtores de medo e de alteridades perigosas.

Cidadania imperfeita e comunidade de destino

Comungando da opinião de que as razões de felicidade de uma crítica, e aqui numa perspectiva de uma sociologia da crítica mais do que de uma sociologia crítica, assentam na clara apresentação dos princípios em que a mesma assenta, começo por explicitar o que entendo por cidadania. Neste texto utilizo um conceito de cidadania que pretende pensar para além das definições legais ou políticas. Baseando-me em Étienne Balibar (2001), recorro aos conceitos de comunidade de destino e de cidadania imperfeita. A comunidade de destino implica a prevalência de situações de incerteza e da conflitualidade, que não a violência, das condições do político (2001:209). Esta comunidade de destino, na sua componente territorial, pode ir do prédio, rua ou bairro até ao globo como um todo. Como consequência, a cidadania é uma noção complexa, que se define e constrói sempre a vários níveis, em quadros múltiplos e articulados de forma diversa. A cidadania imperfeita é constituída, assim, por práticas e processos e não é tanto uma forma estável ou pré-definida.

A síntese dos conceitos de comunidade de destino e cidadania imperfeita permite-nos pensar a esfera pública como atravessada pelo peso e pelas contradições das subjectividades individuais e colectivas. Citando Balibar, "a *esfera pública*, na realidade, mais não é do que uma representação objectivada e universalizada, um controle colectivo, um campo de comunicação das «paixões e dos interesses» da sociedade" (2001: 212).

Esta reflexão de Balibar, e a atenção que é dada às questões identitárias, deriva da sua proposta teórica sobre a noção de político. Para este autor, três conceitos definem eticamente o fenómeno político: a emancipação, a transformação e a civilidade (Balibar, 1997). À figura ética da emancipação corresponde a autonomia do político. A possibilidade de pensar a transformação deriva das condições estruturais e conjunturais do político e reportam-se à heteronomia do político. À civilidade corresponde a heteronomia da heteronomia, ou seja, as contradições e as ambiguidades das identidades, das pertenças e das rupturas.

A partir desta noção dúctil de cidadania ancorada em processos políticos contraditórios e complexos, em que o desafio das identidades e das políticas identitárias se torna premente, podemos interrogar a noção tradicional de esfera pública construída a partir das propostas de Jurgen Habermas. Este autor, na sua obra pioneira sobre a emergência da esfera pública burguesa nas sociedades ocidentais (Habermas, 1984), alertava para o retorno ao carisma da esfera pública representativa assente em especialistas de imagem e da opinião que veiculavam os interesses dos poderes económicos e políticos. A visão pessimista de

Habermas, directamente associada ao período em que a obra foi escrita, seria mais tarde transformada num relativo naturalismo no seu trabalho *Between Facts and Norms* (1996).

Como refere Deborah Cook (2001:139), Habermas parece assumir que o funcionamento sistémico-paternalista das democracias liberais deve ser o padrão a adoptar. Assim, segundo este autor, só em casos raros é que a esfera pública cumpre as condições necessárias para se tornar em poder comunicativo com directa influência no sistema político.[1] E, aquilo a que Habermas chama de "privatismo civil" é reforçado pela colonização do mundo da vida, tornando difícil o desenvolvimento de uma esfera pública robusta e vibrante. O que surpreende na nova argumentação de Habermas é que a fraqueza da esfera pública deriva quase exclusivamente da dinâmica negativa do mundo da vida, e não dos sistemas económicos ou políticos e da sua lógica de funcionamento hegemónico.

Esta nova proposta teórica de Habermas remete para a acção dos movimentos sociais, sobretudo a partir de iniciativas espectaculares e disruptoras, a capacidade para veicular exigências ao sistema político, uma vez que os meios de comunicação social não cumprem o seu papel de mediadores e de formadores dos cidadãos a partir da convocação das opiniões dos peritos.

Que possibilidades restam então para a construção de cidadãos activos e participativos? Mais do que falar numa esfera pública, que adquire uma conotação quase metafísica, parece mais adequado falar de públicos, procurando restituir a complexidade da construção e recepção mediáticas e dos seus impactos políticos. Seguindo Cefai e Pasquier (2003), os públicos não são entidades essenciais, pré-existentes, mas produzem-se pelas performances de publicitação de um problema social, de uma medida ou política pública, de uma obra, programa, espectáculo, etc. Estes autores distinguem entre públicos mediáticos e públicos políticos. O público dos *media* é sobretudo destinatário de um dispositivo de representação. O público político, a partir da acepção original de John Dewey, é "um público associativo, inquiridor ou deliberador, que visa controlar as consequências de um acontecimento ou de uma acção e que procura definir as modalidades do bem público" (2003:18).

Esta pragmática dos públicos alerta para a importância das sociabilidades e dos laços interpessoais na conformação das experiências pessoais e colectivas de recepção mediática de comprometimento social, cívico e político. As formas de mobilização colectiva revelam o papel dos *media* como operadores práticos de experiência identitária e de identidades narrativas. Se um público político pode ser interpelado, reforçado ou contestado pela actuação dos *media*, estes também produzem problemas públicos e constituem públicos que se podem converter em públicos políticos.

A criação de um espaço público oposicionista

Em reacção directa à visão normativa e integradora de Habermas, no seu relato e na sua consagração de uma esfera pública burguesa, Oskar Negt, com a proposta de um espaço público proletário ou oposicionista, como o chamaria posteriormente, procurava tornar visíveis as formas colectivas e alternativas que dão expressão pública às necessidades humanas que transgridem a camisa de forças das representações dominantes mediatizadas (2007: 216). Este processo de extravasamento permitia construir um espaço público que acolhe a experiência imediata e sensível e que permite fundar uma ordem democrática inalienável.

Oskar Negt propõe para as publicidades da manifestação e da contestação a recuperação da retórica e da arte do discurso persuasivo. Por outro lado, enquanto que o espaço público em Habermas, o discurso livre e a afirmação da liberdade de opinião, numa acepção profundamente europeia, são factores legitimadores da nova ordem social burguesa, rigorosamente delimitados dos interesses económicos e das pressões dos aparelhos de Estado, Negt configura uma noção de espaço público abrangente, que tem de incluir necessariamente o domínio da produção e da economia política e a esfera privada.

Os potenciais políticos da esfera de produção e da esfera privada devem ser trabalhados de forma à sua mobilização para a esfera pública alargada. Os materiais de contestação provenientes da produção, do trabalho e da esfera privada, excluídos tradicionalmente da esfera pública burguesa, sofrem actualmente transformações radicais (Negt, 2007: 222). Como bem refere Alexander Neumann (2007: 8), o conceito de Habermas de publicidade apresenta-se deliberadamente como a idealização teórica de uma forma política que assenta no recurso à violência e na exclusão de grande parte da população. O espaço público oposicionista, fluindo e consolidando-se em subjectividades rebeldes e em conexões parciais, restitui, torna visível e projecta os particularismos e o conjunto de situações de vida específicas. O objectivo é partir das experiências fragmentárias, dos murmúrios quase inaudíveis e inauditos, das tomadas de palavra arriscadas (Neumann, 2007: 12).

Para Oskar Negt, as experiências que extravasam os conceitos, que os negam, são mais importantes para a crítica que as palavras que nomeiam positivamente as coisas. A subjectividade rebelde carreia a obstinação, a autenticidade e a negatividade do actores que resistem à marcha triunfal dos vencedores. Enquanto o espaço público burguês procede por generalizações abstractas, o espaço público oposicionista visa a acumulação de experiências singulares. Contra os discursos normativos, o que caracteriza o espaço oposicionista é a tomada de palavra directa, que permite a troca de experiências e a resolução dialógica, parcial e sempre aberta dos conflitos (Neumann, 2007: 21).

---

[1] Para uma análise decisiva sobra a naturalização do conceito de sociedade civil e da relação entre cultura política e esfera pública, ver Somers (1995). Para uma tentativa de recuperação do conceito de sociedade civil aplicando-o a situações de diversidade cultural e histórica, ver Chambers e Kymlicka (2002).

O impacto dos media, entre visões optimistas e pessimistas

Centrando a nossa atenção agora nas teorias e propostas actuais que analisam o impacte dos *media* na realidade social e a importância da comunicação social na construção da cidadania, podem ser identificadas duas correntes principais: as teorias pessimistas ou críticas, na esteira da escola de Frankfurt, como Todd Gitlin Jean Baudrillard, ou posições de cariz mais realista, como, por exemplo, a de Michael Schudson.

Comecemos por uma breve análise da vertente pessimista representada por Gitlin e Baudrillard. Na sua obra *Media Unlimited* (2002), Todd Gitlin refere o efeito de supersaturação criado pelos *media* nas sociedades do centro do sistema capitalista. Os *media* são ocasiões que permitem aos cidadãos experienciar em circuito fechado, no sentido em que as experiências são elas próprias os principais produtos, as principais transacções, os principais efeitos dos *media* (2002:10). Para Gitlin, neste fluxo permanente de imagens, sons e palavras, a democracia reduz-se a um simples epifenómeno. Como efeitos directos da supersaturação temos a simplificação dos temas tratados pelos *media* e a consequente desmobilização das pessoas. Gitlin refere, como exemplo do efeito perverso dos *media*, o seu estudo clássico sobre a cobertura dos *media* americanos do movimento anti-guerra dos anos 60 nos Estados Unidos, *The Whole World is Watching* (2003). A cobertura dos *media*, segundo Gitlin, desbaratou o movimento anti-guerra pela cobertura desproporcionada da violência das acções perpetradas por aquele movimento e pela sua retórica extravagante. Os líderes do movimento e os *media*, segundo o autor, entraram numa relação simbiótica e em circuito fechado que foi fatal para o movimento anti-guerra (2002: 123).

Jean Baudrillard, no seu trabalho *Le Pacte de Lucidité* (2004), propõe a ideia de realidade integral para marcar a tendência e a exigência de que tudo seja real, visível e transparente e que transporte um sentido. Esta realidade integral, segundo o autor, significa a morte do real, de toda a possibilidade de imaginação do real. O tempo do virtual e dos *media* coloca em causa toda a transcendência, o tempo histórico do acontecimento, o tempo psicológico do afecto e da paixão, o tempo subjectivo do julgamento e da vontade. Cabe ao analista, segundo Baudrillard, arrancar o mundo ao seu princípio de realidade, trazê-lo à sua singularidade. "O real é da ordem da generalidade, o mundo é da ordem da singularidade" (2004: 29).

Em contraste com as posições de Gitlin e Baudrillard, Michael Schudson afirma que a influência dos *media* assenta sobretudo numa ilusão do poder dos mesmos (2003a).[2] O poder dos *media* é sobrestimado pela razão simples, segundo o autor, de que são a ponta visível de um icebergue de influências sociais no comportamento humano. Referindo-se também ao livro de Gitlin sobre os movimentos anti-guerra, Schudson argumenta que, mais do que o enquadramento negativo do movimento pelos *media*, foi a componente informacional que esteve na base da desagregação do movimento. Ou seja, a simples informação da existência do movimento anti-guerra, com a atracção de novos aderentes portadores de novas sensibilidades e lógicas políticas, conduziu a lutas fratricidas pelo poder e à sua lenta desintegração.

Na relação dos *media* com a cultura cívica, Schudson (2003b) argumenta que aqueles definem as estruturas da atenção, ou seja, aquilo que o público é chamado a tomar em conta e aquilo que deve ser ignorado. Mais importantes na construção da cidadania são, para este autor, o que chama de infraestrutura cívica e a permeabilidade do quotidiano aos rituais e símbolos da cidadania.

A partir destas duas correntes de pensamento que teorizam a relação entre os *media* e a construção de uma cultura cívica, podemos centrar agora a discussão em torno da seguinte questão: como afecta a heteronomia da heteronomia, o jogo complexo de identidades e de particularismos, o papel dos *media* no espaço público? Aqui podemos distinguir duas visões teóricas radicalmente distintas que marcam as respostas a esta pergunta. Uma primeira, de cariz republicano, alerta para o perigo da desagregação das identidades nacionais e dos elos sociais integradores. Como representantes desta visão podemos indicar Elihu Katz e Dominique Wolton. Uma segunda perspectiva, que podemos denominar de crítica e problematizadora quanto à influência dos *media*, é representada por Ernesto Laclau.

Elihu Katz enfatiza a relação simbiótica entre a estrutura dos *media* e a estrutura da sociedade (2000:129). A crise ou a perda de importância do sistema público de comunicação conduz e reflecte a ausência de um arena comum de discussão dos temas prementes de uma dada sociedade. A multiplicidade e a segmentação dos meios de comunicação (canais temáticos, video, internet, etc.) coloca em risco o sentimento partilhado de nação e a comunidade imaginada construída em torno, por exemplo, da televisão pública. Para Dominique Wolton (1994), num texto considerado já um clássico no tratamento desta temática, a televisão constitui um dos laços sociais mais fortes, sedimentadora da identidade nacional. A televisão tornou-se no sub-consciente colectivo mais determinante na construção dessa identidade nacional. A televisão, tanto nas suas emissões de entretenimento como de informação, produz e difunde uma cultura comum e só a televisão generalista, preferencialmente de capitais públicos, permitirá a aproximação dos diferentes grupos e interesses que compõem uma dada sociedade na comunhão de um destino comum.

A perspectiva crítica de Ernesto Laclau (2000) sobre a relação entre a comunicação social e a construção de identidades nacionais imaginadas deriva de uma teorização aturada sobre a questão do poder e da hegemonia nas sociedades contemporâneas.

[2] Num tom semelhante poderemos situar no caso português a reflexão de Mário Mesquita (2003).

Se o poder implica dominação, não podemos concluir que a influência avassaladora dos *media* na sociedade da informação constitui um poder que só pode ser abordado numa lógica de resistência. Para o autor, a estratégia adequada assenta na exploração das ambiguidades internas dos sistema de poder dos *media* e na tentativa de desenvolvimento de outras possibilidades emancipadoras. Assim, contrariamente a Katz e Wolton, Laclau considera que a pluralidade e a fragmentação das identidades e dos actores sociais não devem ser vistas de forma pessimista. Citando: "Construir uma visão política nestas novas condições, em que a manutenção do desfasamento entre a universalidade e a particularidade torna-se a própria matriz do imaginário político, é o verdadeiro desafio com que a democracia contemporânea se confronta" (2000: 145). O caminho passaria pela criação de *media* alternativos, veiculadores de temáticas transgressoras das gramáticas hegemónicas e assentes em lógicas de produção descentradas e não comerciais.

O que Ernesto Laclau não apreende, é que no campo jornalístico há clivagens ideológicas e diferentes práticas profissionais e que será importante inserir a crítica dos *media* na imanência da *praxis* (Lemieux, 2001:223). Esta abordagem internalista, além de restituir os contrangimentos situacionais que a acção colectiva dos jornalistas faz emergir, apoia-se sobre o sentido de justiça dos próprios actores (os problemas e dilemas morais dos jornalistas, as suas auto-críticas, os seus casos de consciência, etc.).[3] Ciryl Lemieux ao comparar os jornalistas nos Estados Unidos e em França, e a partir de entrevistas pessoais, concluiu por uma convergência nas avaliações da objectividade profissional, da relação entre o público e o privado (relação com as fontes) e do activismo político (separação entre o activismo político e a prática jornalista) naqueles que trabalhavam em meios de comunicação não partidários (Lemieux, 2000a).

Parece-me que a possibilidade de produção de gramáticas alternativas nos *media* assentará tanto na exploração dos dilemas identitários e ideológicos dos jornalistas da comunicação social convencional, como na tentativa de fundar lógicas e processos de produção informativa não convencionais e alternativos à chamada informação de referência.

Contudo, mesmo entrevistando ou observando os profissionais da comunicação social nos seus contextos profissionais, não nos podemos ater ao que aqueles declaram ou fazem. Há que analisar como está construído o que produzem, que identidades, representações e relações são salientadas e as que são silenciadas ou reprimidas. É a isso que se propõe a análise crítica do discurso (Fairclough, 1995). Os *media* constituem um poderoso aparelho ideológico, não no sentido que são manipulados ou que os seus profissionais possuem uma falsa consciência, mas sim que os seus discursos assentam em pressupostos e assunções com um forte carácter ideológico. Esta função ideológica é complexa e contraditória. Por exemplo, os textos (num sentido amplo) dos *media* tanto contribuem para a o controle e a reprodução social, como operam como mercadorias culturais, entretêm as pessoas, mantêm as pessoas política e socialmente informadas, são artefactos culturais e reflectem as mudanças nos valores e nas identidades.

Esta função ideológica, independentemente de ser avaliada e reformulada internamente nos conselhos de redacção, ousando até incluir a presença de observadores externos, não parece também passível de alteração pela introdução da figura de provedor na comunicação social. Aos destinatários da informação e aos directamente referenciados no tratamento dos *media* caberá um papel directo na desconstrução dos discursos jornalísticos e na exigência de apresentação de visões alternativas. Esta exigência, mesmo que possível pela acção isolada de alguns indivíduos, exige uma sociedade civil organizada em grupos de interesses e de pressão, exige um grau de mobilização social e política específica.

Como se viu atrás, sendo o espaço público mais uma noção teórica que uma realidade concreta, resta-nos trabalhar a diversidade dos públicos construídos a partir de determinados problemas, temáticas, ou consumos. Os públicos só existem em contextos concretos e bem definidos e a sua mobilização como públicos políticos exige todo um trabalho político, social e simbólico que os inscreva na tessitura das discussões públicas e lhes dê voz, que os faça falar e apontar perspectivas alternativas e desconstrutoras das hegemonias gramaticais sobre determinados temas ou problemas.

Como referem Mohammed El-Nawawy e Adel Iskandar, na sua arguta e pertinente análise do aparecimento e consolidação da estação de televisão Al-Jazeera, assiste-se a uma alteração do discurso público nos países árabes, mesmo os mais totalitários (2002: 68). A fórmula de sucesso da estação, em contraponto com as hegemónicas CNN e Sky News, é tentar apreender e veicular o que acham relevante os árabes. O processo de descentração e de valorização de outras perspectivas, permite emitir ideias e temáticas não-consensuais. Refira-se que o tema que mais cobertura tem da Al-Jazeera é o da Intifada. Segundo os autores, mais importante do que saber se a estação enquadra a Intifada como uma consequência da agressão israelita ou palestiniana, é que a mesma seja vista, discutida na esfera pública, obviando à prevalência do secretismo de Estado ou aos radicalismos de minorias (2002: 69).

Acontecimentos extremos, catástrofes e a racialização dos explorados

Nesta segunda parte, tomado como referência as teorias locais sobre os *media*, os públicos e a construção de cidadania abordadas anteriormente, maioritariamente oriundas do contexto europeu e norte-americano, analiso a cobertura mediática do

[3] Para o caso francês ver Lemieux (2000b).

tsunami que assolou o Índico em 2004 e o furacão Katrina que se abateu sobre Nova Orleães em 2005. Sigo de perto Walter Mignolo (2005: 405), quando apela a uma suspensão da teoria de proletarização e dos conceitos de povo, popular e multitude até que se apreenda de forma clara, tanto epistemológica como politicamente, o que significa e permite de forma performativa a racialização num mundo capitalista e imperial/colonial. Para Mignolo, "Uma topologia de actores sociais em conjugação com uma teoria do ser é um imperativo para compreender a articulação imperial actual, tanto ao nível das diferenças imperiais como das diferenças coloniais" (2005a: 405).

Esta proposta pode ser integrada com a visão crítica de Boaventura Sousa Santos quanto ao pós-colonialismo (2006: 225). Para este autor, apesar da relação colonial ser um das relações de poder desigual fundantes do capitalismo, não é a única, e deve ser articulada com outras relações de poder, como a exploração de classe, o sexismo e o racismo. Como componente essencial a acrescentar à análise da cultura ou do discursos, deve ser dada também atenção à análise da economia política e às configurações históricas e heterogéneas da relação colonial.

A geografia histórica dos desastres mostra à evidência as estratégias hegemónicas e performativas de produção de um mundo inseguro. Como bem o mostrou Greg Bankoff (2004), o *topos* dos desastres naturais substituiu no final do séc. XX os *topoi* da tropicalidade (a condição de doença é resolvida pela medicina ocidental) e do desenvolvimento (a condição da pobreza é resolvida pela investimento e pela ajuda ocidentais) na produção de um outro exótico, perigoso e distante. Contudo, algumas catástrofes no mundo ocidental, e mais concretamente o furacão *Katrina*, em 2004, revelou como essa exoticização assente em critérios raciais, de classe e de gestão biopolítica e geo-económica das populações, também funciona em pleno em certos locais geo-históricos (Mignolo) do centro hegemónico.

O tsunami que atingiu o Índico no dia 26 de Dezembro de 2004 marcou o emergir de uma comunidade de desastre global, e isto devido ao número de pessoas afectadas, ao leque de países directamente atingidos, aos danos materiais colossais e, mais importante, devido à projecção mediática, amplificada pela vitimação de milhares de cidadãos europeus e norte-americanos presentes nas estâncias turísticas da região.

Após o tsunami de 2004, acorreram ao Sri Lanka técnicos e militares de 55 países, representando dezenas de ONG's. A descoordenação e a natureza reactiva destas organizações funcionaram como reveladores da inexistência de uma capacidade preditiva e de planeamento, da não incorporação dos princípios das teorias e das estruturas de análise e de redução do risco e da fraca relevância dos ensinamentos acumulados quanto à mitigação e recuperação em situação de desastre. Este saber acumulado sobre gestão de desastres não se encontrava generalizado nem incorporado nas estruturas organizativas e logísticas das ONG's que actuam em situações de catástrofe (Twigg e Steiner, 2002). A sua lógica de funcionamento estava adequada a contextos sociohistóricos, sociopolíticos e sociogeográficos do pós-colonialismo da América Latina, mas não estavam adaptados às situações pós-coloniais centradas na Ásia.[4]

Por exemplo, um membro de um governo local do Sri Lanka queixava-se ao jornalista da revista francesa *Nouvel Observateur* de que precisavam de cimento e de electricidade e não de brioches ou croissants. A presença da armada norte-americana ao largo de Sri Lanka reactivou também sentimentos de hostilidade, sobretudo na zona controlada pelos rebeldes tamil.

Também na Indonésia, na zona de Banda Aceh, o apoio da ONU e das ONG's foi cooptado pelo governo central, usando esse apoio como arma política contra os rebeldes (40% da população desta região vivia abaixo do limite da pobreza antes do tsunami).

A lógica de afirmação dos grandes sistemas internacionais de ajuda (ONG's e Organização Mundial de Saúde) pode coarctar ou anular o trabalho das organizações locais. Tal como um campo de batalha, o cataclismo é um terreno de experimentação sanitária em escala real para a Organização Mundial de Saúde. O risco é que se crie no futuro um poder humanitário e sanitário autoritário que, apoiando-se na emoção colectiva, tire a capacidade de acção dos pequenos países ou territórios (biopolítica de âmbito internacional). Neste contexto, a recusa da Índia do apoio internacional na crise do tsunami obriga a uma reflexão para além dos simplismos analíticos da abertura/fechamento dos regimes políticos, da sua lógica ditatorial ou da boa vontade perante a assistência internacional e das agências mundiais de beneficência.

Abordando concretamente o tratamento dado pelos *media* ao tsunami no Índico, estamos perante o primeiro desastre mundial, tanto pela dimensão como pela presença inusitada neste tipo de acontecimentos de cidadãos turistas dos países do centro do sistema mundo (esquecendo também os relatos dos *media* os milhares de turistas asiáticos presentes no local).

A informação baseou-se, nos primeiros momentos, quase em exclusivo em imagens de câmaras de vídeo amadoras, democratizando o fluxo de informação e reforçando o cunho de realidade do acontecimento. Por outro lado, os governos ocidentais perante a dimensão do desastre mostraram, ao contrário do que seria expectável, uma inércia e uma incapacidade de acção e de articulação quase patéticas e realmente dramáticas. Mais do que a incapacidade para fazer o luto dos seus cidadãos que pereceram nos longínquos paraísos turísticos, o que assistimos, por exemplo no caso da Suécia, foi à desrealização e à incapacidade de representação de um acontecimento destes ocorrer, à ausência de um catastrofismo esclarecido na omnipotência e

[4] Os casos recentes do furacão em Myanmar (Birmânia) de 2 de Maio de 2008 e o terramoto de 12 de Maio na China, mostram esta realidade de forma insofismável.

auto-suficiência de governos com grandes recursos económicos mas incapazes de pensar a catástrofe fora dos seus limites territoriais.

No jogo difractivo de imagens e discursos subsequente ao tsunami, os habitantes da Europa e os turistas no Índico aperceberam-se da fraqueza do Estado como um terapeuta global imaginário dos seus cidadãos (Sloterdijk, 2006: 266). O palácio de cristal, com a sua endosfera quente e auto-complacente, abriu fendas, e cada um dos turistas e a comunidade de desastre constituída pelos seus familiares, amigos e próximos, sentiram-se completamente desmunidos, vulneráveis e à mercê dos elementos naturais. A rotura no palácio de cristal, a alteração radical da sua homeostasia confortável enquanto viajantes do mundo, e a consequente vulnerabilidade vivida, tornou-os cidadãos do mundo e simples humanos.

A uma comunidade de desastre mundial as estruturas nacionais europeias não estavam preparadas para responder, imersas na ilusão e no mito da contenção nacional. As opiniões públicas dos países europeus envolvidos nos acontecimentos de Dezembro de 2004, adoptaram atitudes críticas em relação à actuação dos seus governos nesta crise. Estes factos comprovaram os resultados de muitos estudos sociológicos sobre situações de desastre, em que antes, durante e depois de desastres, o "público em geral" dá valor à confiança nos poderes instituídos e ao respeito destes para com os cidadãos (Luhmann, 1993).[5]

Muitas análises críticas foram elaboradas a propósito da cobertura dos *media* dos países centrais do tsunami. Harsha Walia (2005) contrastava o que chamou de discurso da compaixão e de ideologia do humanitarismo dos desastres naturais com o esquecimento das crises humanitárias no Darfur e no Ruanda. Para a autora, estávamos perante uma reedição da consciência colonial e a lógica da superioridade do Ocidente. Para ela a ajuda internacional, e a política de compaixão global, com a forte presença das ONGs, acabaria por atenuar a indignação das populações afectadas pelo tsunami. A capacidade de resistência e de recuperação diluía-se na lógica de vitimação.

Peter Philips (2004), sociólogo norte-americano e director do *Project Censored*, denominava de hipócrita a posição dos *media* de referência norte-americanos, que à exacerbada atenção ao tsunami contrapunham um longo silêncio aos 100 mil mortos civis desde a invasão do Iraque.

Mas, não nos podemos ater simplesmente a esta lógica de denúncia. A visibilidade do tsunami, transformando-o num desastre global, desencadeou acções de solidariedade locais, nacionais e internacionais, mobilizando recursos e pessoas numa escala inaudita. O papel dos *media* no desencadear de acções humanitárias não pode ser descurado, bem como o seu papel na efectivação dos apoios às populações afectadas.

Na esteira de Luc Boltanski (2000; 1999), temos sim que perguntar quais os princípios de uma abordagem de piedade que, abandonando a versão negativa da compaixão, permita a definição de uma política da piedade, reconstituindo a sua dimensão especificamente política, controversa e até conflitual, numa lógica democrática e de cidadania. Como pode o sofrimento à distância ser representado e adquirir uma conotação política, que permita a acção, a revolta e a solidariedade?[6]

A questão central é a selecção das vítimas que interessam (Ex. Quem se lembra que em 1970 nos ciclones e cheias que atingiram o Bangladesh morreram entre 300 a 500 mil pessoas?), pois uma política da piedade depara-se, e a linguagem é crua e cruel, com um excesso de vítimas, tanto a nível material como da sua representação nos *media*.

A re-legitimação da acção humanitária e a sua re-politização passam pela capacidade dos cidadãos comuns de apreenderem os acontecimentos políticos e que os sintam no dia-a-dia das suas vidas, nos seus mundos de vida, que os experimentem como dilemas interpelantes pessoais e colectivos, transformando a indignação e a emoção perante o sofrimento de outros numa acção colectiva, de movimentos sociais distintos dos partidos políticos e do Estado.

O furacão Katrina trouxe de volta aos países desenvolvidos, ou melhor, à potência hegemónica a nível económico e político, as cicatrizes raciais e de classe presentes no ordenamento do território, no acesso aos bens e no estatuto de cidadania. A retórica e os conceitos são cruciais na performatividade e na reprodução das dinâmicas de poder: na conferência sobre o clima em Nairobi realizada em 2006, vários analistas referiram os deslocados de Nova Orleães como os primeiros refugiados climáticos. Esta atribuição é duvidosa, pois o conceito de refugiado implica o de não-cidadania. Os deslocados de Nova Orleães eram cidadãos norte-americanos e reivindicavam-se como tal.

Após a inércia inicial das autoridades locais, estaduais e federais norte-americanas no confronto com os efeitos do furacão, as pessoas afectadas foram deslocadas de forma sistemática para estados próximos e longínquos, assistindo-se a uma política explícita de selectividade e de separação de famílias e de comunidades. A questão central pós-evento colocou-se em torno da lógica de reconstrução da habitação pública e do direito de regresso ao local de residência anterior.[7] Cerca de 200.000 habitantes ainda não voltaram a Nova Orleães, colocando-se a questão se terão algum dia condições para o fazerem.

---

[5] Como exemplos na Europa, podemos citar o caso da mancha negra na Galiza e o atentado bombista em Madrid, ou o contraste da indiferença oficial, cidadã e mediática em Portugal aos mil e tal mortos derivados do impacto da onda de calor de 2003, quando comparados com o caso da França, onde o mesmo evento se tornou um caso de consciência colectiva e de questionamento do conceito de cidadania, com o abandono de milhares de idosos à sua sorte e milhares de corpos não reclamados e enterrados em valas comuns.

[6] Luc Boltanski (2000) define três tópicos do sofrimento: o da denúncia (associado à indignação) o do sentimento (associado à emotividade) e o da estética.

[7] Papel relevante na defesa do direito de regresso e de reconstrução tem tido a organização Common Ground, criada em Nova Orleães, logo após o furacão de Agosto de 2005.

As pessoas afectadas pelo Katrina sentiram directamente os efeitos de um racismo estrutural e insidioso que persiste nos Estados Unidos e marca toda uma tradição de biopolítica selectiva. As mesmas encontraram-se, após a catástrofe, num estado de liminaridade cidadã, desenraizadas à força e arredadas da arena e da esfera públicas.

Para definir a sua situação, num estado de direito e democrático, Henri Giroux propôs a noção de grupos descartáveis (2006: 10). A biopolítica do Katrina reforçou a ideia de que as populações pobres e afro-americanas afectadas constituíam um fardo para o estado federal e teriam que arranjar soluções por elas próprias. Os indivíduos que compunham esses grupos eram percepcionados como não tendo laços sociais estáveis, direitos de cidadania, carreiras contributivas ou capacidades produtivas. A sua classificação inicial como refugiados era um indicador e uma designação "... which suggests that an alien force inhabited the Gulf Coast" (Giroux, 2006: 55).[8]

Qual será, então, o ponto de referência que permita avaliar e classificar de positiva uma abordagem dos *media* quanto a desastres? Proponho, de seguida, alguns tópicos:

- evitar o sentimentalismo e a espectacularização das imagens e das notícias;
- apresentação das estratégias locais de recuperação e de reconstituição das redes sociais e a complexidade das relações de poder baseadas no racismo, no sexismo, na dominação económica e na biopolítica das populações;
- transmissão da complexidade da situação e dos conflitos potenciais ou reais existentes no terreno;
- deixar ouvir as vozes vernáculas, as suas definições da situação;[9]
- estar atento às práticas, performances e discursos que indiciem a produção de um espaço público oposicionista.

Este tipo de abordagem permitirá, na assunção da diferença, a construção de um pensamento de humanidade comum e dará conta dos pontos fortes e fracos das sociedades civis locais.

Os desastres são ocasiões que revelam de forma clara as dinâmicas sociais das sociedades afectadas (estruturas sociais, redes sociais, desigualdades, capacidade de resistência) e a qualidade dos serviços estatais, sua organização e lógica de funcionamento. Permitem também testar a força dos laços que nos unem a todos nós como seres humanos e como cidadãos de diferentes países, colocando dilemas morais, políticos e práticos complexos e quiçá irresolúveis. Mas poderão também potenciar o pensar e a concretização de alternativas na construção de um mundo mais justo e igual.

Conclusão

Em jeito de conclusão podemos afirmar que os *media* constituem um dos componentes centrais das sociedades democráticas, pois permitem a publicitação, contraditória e complexa das temáticas e dos problemas que percorrem essas mesmas sociedades, o pensar e o viver de alternativas, de resistências ao pensamento e às práticas biopolíticas hegemónicas. Recorrendo a uma noção de cidadania imperfeita, e rejeitando as visões simplistas e catastróficas do potencial de manipulação dos *media*, constata-se que a esfera pública compõem-se de múltiplos públicos, mediáticos e políticos, activos em certos contextos e meros espectadores noutras situações. Como bem demonstram os exemplos apresentados acima, a função ideológica dos *media*, tomando a definição de ideologia na perspectiva de Marx, implica também os públicos, as associações e os movimentos da sociedade civil, e a desconstrução e a crítica das hegemonias gramaticais só será possível pela interpelação activa dos discursos jornalísticos e pela apresentação pública de denominações e definições alternativas, associada ou não a meios de produção e divulgação alternativos.

Sem demonizar o trabalho de produção dos jornalistas, os cidadãos e os grupos directamente visados pelos discursos destes profissionais devem exigir o direito consagrado de resposta e a produção de gramáticas outras que explodam com a colonialidade (Mignolo, 2005b) dos saberes e dos quadros de referência. As contradições do campo jornalístico poderão ser potenciadoras da possibilidade de outras vozes falarem e de se tecerem novos laços ou novas definições de cidadania, a partir da alteridade de práticas e de posicionamentos políticos e ideológicos, produzindo contra-discursos e contra-públicos.[10]

Se Habermas apelava aos movimentos sociais como únicos agentes capazes de questionar o sistema político, sabemos que a formatação e o enquadramento das acções dos mesmos pelos *media*, marca o tom e o traço que deixam todos os eventos nos públicos mediáticos. A lógica concorrencial no campo dos *media* e a angústia dos seus profissionais quanto ao desconhecimento dos seus públicos na sua ductilidade, e também na sua lógica muitas vezes efémera, permitem criar a oportunidade de projectar vocabulários outros e, numa dinâmica de conflito, pensar outras alternativas para a construção de um mundo comum que não consensual.

A produção de um espaço publico oposicionista consubstancia-se, como refere Oskar Negt, na acumulação de experiências singulares, veiculadas nos *media* convencionais ou alternativos, e na produção de dispositivos de consagração de

---

[8] Os planos de evacuação dos afro-americanos seguiram um processo meticuloso de espalhar os membros das famílias afectadas por Estados tão distintos como Utah, Oklahoma, Texas e, inclusive, o Alaska.

[9] Uma análise magistral e pungente do Katrina pode ser encontrada no documentário de Spike Lee (2006).

[10] O conceito de contra-público foi proposto por Nancy Fraser (1991), na sua reformulação da noção de esfera pública em Habermas.

subjectividades rebeldes, difractivas, que desatem os nós apertados da colonialidade, e que circulem como espaços de possibilidade e de alternativa, para além ou apesar das teorias locais manufacturadas na miríade de mundos académicos.

Referências bibliográficas

Balibar, E. (2001). *Nous, citoyens d' Europe? Les frontières, l' État, le peuple*. Paris: La Découverte.

Balibar, E. (1997). Trois concepts de la politique: émancipation, transformation, civilité. In L*a crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée.

Bankoff, G. (2004). The Historical Geography of Disaster: 'Vulnerabilility' and 'Local Knowledge' in Western Discourse. In G. Bankoff & G. Farks & D. Hilhorst (Org.), *Mapping Vulnerability. Disasters, Development and People.* London: Earthscan, (pp. 25-36).

Baudrillard, J. (2004). *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du mal*. Paris: Galilée.

Boltanski, L. (1999). *La souffrance à distance.* Paris: Metailié.

Boltanski, L. (2000). The Legitimacy of Humanitarian Actions and their Media Representation: The Case of France", *Ethical Perspectives*, 7 (1), 3-15.

Cefai, D., & Pasquier, D. (2003). Introduction. In *Les sens du public. Publics politiques, publics mediatiques*. Paris: PUF.

Chambers, S., & Kymlicka, W. (2002) (Org.). *Alternative Conceptions of Civil Society*. Princeton: Princeton University Press.

Cook, D. (2001). The Talking Cure in Habermas's Republic, *New Left Review*, November-December, 135-151.

El-Nawawy, M., & Iskandar, A. (2002). Al-Jazeera. *How the Free Arab News Network Scooped the World and Changed the Middle East.* Cambridge, MA: Westview Press.

Fairclough, N. (1995). *Media Discourse*. London: Arnold.

Fraser, N. (1991). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In C. Calhoun (Org.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: The MIT Press, (pp. 109-142).

Gitlin, T (2003). *The Whole World is Watching. Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left.* Berkeley: University of California Press.

Gitlin, T. (2002). *Media Unlimited. How the Torrent of Images and Sounds Overhelms Our Lives*. New York: Henry Holt and Company.

Giroux, H. (2006). *Stormy Weather. Katrina and the Politics of Disposability*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.

Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms. Legitimizing Power?* Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. (1984). *Mudança estrutural da esfera pública.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Katz, E. (2000). Media Multiplication and Social Segmentation, *Ethical Perspectives*, 2-3, 122-132.

Laclau, E. (2000). Power and Social Communication, *Ethical Perspectives*, nº 2-3, 139-145.

Lee, S. (2006). *When the Levees Broke. A Requiem in Four Acts*. New York: Home Box Office.

Lemieux, C. (2001). Une critique sans raison? L' approche bourduesienne des medias et ses limites. In Bernard Lahire (Org.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*. Paris: La Découverte, (pp. 205-229).

Lemieux, C. (2000). *Mauvaise presse: une sociologie compréhensive du travil journalistique et de ses critiques.* Paris: Editions Métailié.

Lemieux, C., & Schmalzbauer, J. (2000). Involvement and Detachment Among French and American Journalists: To Be or Not to Be a «Real» Professional. In M. Lamont & L. Thévénot (Org.), *Rethinking Comparative Cultural Sociology: Repertoires of Evaluation in France and the United States.* Cambridge: Cambridge University Press.

Luhmann, N. (1993). *Risk : A Sociological Theory*. Berlin: Walter de Gruyter.

Negt, O. (2007). *L' espace public oppositionnel*. Paris: Payot.

Mesquita, M. (2003). *O quarto equívoco. O poder dos media na sociedade contemporânea.* Coimbra: Minerva Coimbra.

Mignolo, W. (2005a). On Subalterns and Other Agencies, *Postcolonial Studies*, 8 (4), 381-407.

Mignolo, W. (2005b). Cambiando las Éticas y las Políticas del Conocimiento: La Lógica de la Colonialidad y la Postcolonialidad Imperial", *TristesTópicos*. http://www.tristestopicos.org/walter%20mignolo_postcolonialidad_tristestopicos.pdf (consultado na Internet em 10 de Maio de 2008).

Neumann, A. (2007). Oskar Negt et le courant chaud de la théorie critique: espace public oppositionnel, subjectivité rebelle, travail vivant. In prefácio a Oskar Negt, *L' espace public oppositionnel.* Paris: Payot, (pp. 7-23).

Philips, P. (2004). "Tsunami Disaster Highlights Corporate Media Hypocrisy", *CommonDreams,* 24 Dezembro. http://www.commondreams.org/views04/1230-15.htm (consultado na Internet em 18 de Maio de 2008).

Santos, B. S. (2006). Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In *A Gramática do tempo. Para uma nova cultura política.* Porto: Edições Afrontamento, cap. 7, (pp. 211-255).

Schudson, M. (2003a). *The Sociology of News*. New York: W. W. Norton and Company.

Schudson, M. (2003b). How People Learn To Be Civic. http://www.compact.org/publication/Reader/Winter_2003.pdf (consultado na Internet em 6 de Setembro de 2004).
Sloterdijk, P. (2006). *Le palais de cristal. À l' intérieur du capitalisme planétaire*. Paris: Maren Sell Éditeurs.
Somers, M. (1995). Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: The Place of Political Culture and the Public Sphere, *Sociological Theory*, 13 (3), 229-274.
Thévenot, L. (1999). Faire entendre une voix. Régimes d' engagement dans les mouvements sociaux, *Mouvements*, 3, Mars-Avril, 73-82.
Twigg, J. & Steiner, D. (2000). Mainstreamimg Disaster Mitigation: Challenges to Organisational Learning in NGOs, *Development in Practice*, 12 (3-4), 473-479.
Walia, H. (2005). The Tsunami and the Discourse of Compassion, Seven Oaks, 2 (1) January. http://www.sevenoaksmag.com/features/45_feat1.html (consultado na Internet em 18 de Maio de 2008).
Wolton, D. (1994). Elogio do grande público: uma teoria crítica da televisão. Porto: Edições Asa.

Legados da Colonização: Educação e Cidadania Desigual nos Países Lusófonos do Sul Global

Ranilce Guimaraes-Iosif
University of Alberta
guimarae@ualberta.ca

Resumo: Este artigo discute o legado da colonização nos países lusófonos do Sul Global e suas implicações no desenvolvimento de um tipo de educação e cidadania desigual nessas sociedades. Baseando-se na concepção crítica do processo de colonização e globalização, questiona a posição social desses países em tempos de neoliberalismo e até que ponto o modelo de educação adotado contribui para a construção de uma cidadania excludente, onde a grande maioria da população vive à margem de seus direitos. Argumenta que a atual situação educacional dos países lusófonos do Sul Global carrega marcas profundas da colonização e mantém relações estreitas com o modo exclusivo como a política educacional e a cidadania se desenvolveram nessas sociedades. Analisa os documentos norteadores da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) e indaga até que ponto as medidas educacionais adotadas são emancipatórias ou ainda mantém a relação de exploração e submissão dos tempos de colonização. Aponta que a experiência de opressão e subjugação dos países colonizados interfere diretamente em suas relações internacionais contemporâneas. Discute ainda o desempenho dos países lusófonos diante do alcance das Metas do Milênio e de Educação Para Todos (EPT) até o ano de 2015. Conclui que os países lusófonos do Sul se encontram em uma situação de dependência, seja do país colonizador ou de outros países do Norte Global, que ditam o modelo de educação e o tipo de cidadania e democracia que essas nações devem adotar. Esta situação agrava a pobreza e a desigualdade e impossibilita a justiça social nessas sociedades.
Palavras-Chave: Qualidade da Educação; Cidadania Desigual; Colonização e Globalização; Países Lusófonos do Sul Global

Introdução

> Assim vivemos todo o nosso período de vida colonial. Pressionados sempre. Quase sempre proibidos de crescer. Proibidos de falar (Paulo Freire, Educação como prática da liberdade).

Guiné-Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Angola, Moçambique e Brasil tem muito mais em comum do que imaginamos. Apesar de suas especificidades, além de uma longa e dramática história de colonização portuguesa, esses países dividem um presente marcado pela desigualdade educacional e social que continua o projeto de formação de uma cidadania desigual em suas sociedades e coloca a maioria da população à margem de seus direitos. Esse artigo pretende discutir criticamente como a colonização portuguesa deixou em suas ex-colônias um legado de submissão, iniquidade e racismo que ainda serve de base para as atuais relações internacionais e para a adoção de políticas econômicas, sociais e educacionais nesses países. Apesar de Portugal ter colonizados outros territórios, estaremos enfatizando aqui o Brasil e as ex-colônias africanas supracitadas.

Esse artigo busca em textos de Amílcar Cabral, Eduardo Mondlane e Paulo Freire elementos históricos importantes sobre o processo de colonização portuguesa nos países africanos e no Brasil. Além disso, discute alguns elementos dos documentos norteadores da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) e o desafio dos países lusófonos diante do alcance das Metas do Milênio e de Educação Para Todos (EPT) até o ano de 2015. O objetivo é compreender em maior profundidade o processo de neocolonialismo imposto pelas políticas de globalização neoliberal nesses contextos e até que ponto as relações políticas firmadas na CPLP abrem espaço para um novo tipo de colonização. Discute essencialmente como as políticas educacionais e o direito de cidadania se desenvolveram nessas nações e até que ponto ainda impedem a construção de sociedades mais justas, democráticas e emancipadas.

O artigo se divide em três partes. A primeira parte aborda mais especificamente o contexto sócio-histórico de colonização vivenciado pelas ex-colônias portuguesas e enfatiza, principalmente, os contextos do Brasil, Guiné-Bissau e Moçambique, uma vez que os escritos de Paulo Freire, Amílcar Cabral e Eduardo Mondlane se reportam mais especificamente a

essas ex-colônias. Discute ainda como as atuais relações internacionais desses países estão presas a um processo de colonização moderno, imposto pela globalização neoliberal. Os países do Norte Global[1] assumem posição de controle enquanto que os países do Sul Global[2] continuam como objeto de exploração econômica, cultural e social. A segunda parte discute os legados educacionais e sociais deixados pela colonização portuguesa e sua influência no processo de formação da cidadania. A terceira parte discute os desafios que esses países precisam enfrentar caso queiram alcançar sua emancipação política, social e educacional.

1. Da colonização portuguesa ao neocolonialismo global

Se voltarmos 500 anos na história, veremos que Portugal desempenhou um papel marcante no desenvolvimento dos primeiros passos do que hoje conhecemos como globalização. Entre o final do século XV e o início do século XVI, Portugal e Espanha se tornaram senhores absolutos em navegação e descoberta de novas terras e mercados ao longo do planeta. Com o tempo, França, Inglaterra, Holanda, Bélgica e outros países europeus também passaram a investir no lucrativo mercado da colonização de outros continentes. Esse processo mostrou à Europa que existiam outros mundos além de suas fronteiras, outras culturas, línguas, raças e produtos a serem descobertos e explorados. Entretanto, o respeito ao diferente nunca foi o forte nessa relação, o que levou os colonizadores europeus a impor sua cultura, língua e religião sobre os povos de todos os territórios conquistados. Ao longo dos anos, difundiram através dos currículos escolares e da religião católica, a ideologia dominante e racista de que apenas os valores e princípios europeus eram capazes de tornar um povo civilizado. Chegaram para impor e ensinar e jamais para aprender e dialogar. Desprezaram e negligenciaram a história e o modelo de educação milenar adotados em suas colônias pelos nativos que lá viviam há muitos séculos.

> A nossa colonização foi, sobretudo, uma empreitada comercial. Os nossos colonizadores não tiveram – e dificilmente poderiam ter tido – intenção de criar, na terra descoberta, uma civilização. Interessava-lhes a exploração comercial da terra. (Freire, 2006, p. 75).

Dentro desse contexto e tendo esse modelo ideológico hegemônico como eixo central de suas conquistas, Portugal chegou à África (1415), à América[3] (1500), às Índias (1510) e a tantos outros territórios, como Macau na China (1557). Porém, na acirrada disputa com as demais nações européias pelas novas colônias, principalmente na disputa com Espanha e Inglaterra, Portugal acabou perdendo muito de suas conquistas ao longo dos séculos, principalmente nos continentes africano e asiático. O Tratado de Tordesilhas entre Portugal e Espanha em 1494 e a Conferência de Berlim em 1884-1885 limitaram consideravelmente as áreas de expansão da colonização portuguesa. O primeiro definiu a divisão do continente americano entre portugueses e espanhóis, o que deixou o território brasileiro dentro da área a ser explorada por Portugal e as demais áreas dentro do domínio espanhol. Ingleses e franceses só chegam ao continente praticamente um século depois do tratado, ocupando mais a parte da América do Norte.

A Conferência de Berlim desempenhou um papel significante dentro da história de colonização africana e limitou muito das conquistas portuguesas no continente africano. Inglaterra, Alemanha, França, Bélgica e Itália, por outro lado, ampliaram seu controle na região. Com o novo imperialismo internacional do final do século XIX, o continente africano foi dividido em pedaços entre as grandes potências mundiais de então, dando margem a novas formas de exploração de seus recursos naturais e humanos. Portugal sai da Conferência de Berlim com o direito de exploração limitado às seguintes colônias: Guiné-Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Angola e Moçambique.

O processo acelerado de industrialização e a dependência histórica de Portugal diante outras grandes potências mundiais, principalmente da Inglaterra, contribuíram para que o processo de colonização nas colônias africanas portuguesas fosse um dos mais dramáticos e injustos da história da humanidade. Muitos críticos consideram que as colônias portuguesas sofreram duplo processo de colonização e exploração, um processo diretamente exercido por Portugal e outro pela Inglaterra, que manteve Portugal sob seu domínio durante todo o processo de colonização.

Paraskeva (2006) destaca que o império colonial de Portugal se desenvolveu dentro de uma estrutura totalmente diferente dos demais impérios europeus, principalmente do império Inglês. Esse fato ocorreu diante da posição semi-periférica assumida por Portugal, que fez com que o país se colocasse numa posição subalterna, atuando como uma colônia inglesa. Para o autor, essa relação de subalternidade em relação as demais potências européias ainda não foi totalmente superada por Portugal, o que pode ser constatado quando analisamos, por exemplo, sua posição na União Européia.

---

[1] O termo Norte Global é utilizado neste artigo para se referir aos países cuja economia é desenvolvida, como por exemplo, Estados Unidos, Canadá, Japão, Inglaterra, França e demais países europeus que fazem parte da OCDE, como é o caso de Portugal.

[2] O termo Sul Global se refere neste artigo aos países com economia subdesenvolvida ou em desenvolvimento, como é o caso, por exemplo, da maioria dos países africanos e latino-americanos e alguns países da Ásia.

[3] O Brasil é um país situado na América, continente americano.

Santos (2002) considera que a grande diferença entre o império Inglês e Português no período de colonização é que enquanto o primeiro se baseava numa relação dinâmica entre o capitalismo e o colonialismo, Portugal por outro lado, se baseava em uma relação profundamente desbalanceada entre o excesso de colonialismo e uma enorme falta de domínio e prática do capitalismo. Esse fator foi determinante para o sucesso e enriquecimento do império inglês e, por outro lado, também para o fracasso e empobrecimento do império português. Será que as justificativas apresentadas por Paraskeva (2006) e Santos (2000) explicariam em parte porque Portugal foi considerado por muito tempo como uma nação européia periférica, apesar de toda a riqueza explorada em suas colônias?

Entre o período de 1415 e 1500, Portugal expandiu sua colonização no continente africano e conquistou muitos territórios como Guiné-Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Moçambique e Angola. O Brasil, colonizado pelos portugueses em 1500, foi a primeira colônia a conseguir sua autonomia política, o que ocorre efetivamente em 1889, com a Proclamação da República do Brasil e queda da monarquia. Dos séculos XVII a XIX, mais de oito milhões de africanos foram levados das colônias africanas para trabalhar como escravos nas plantações dos senhores de terra na colônia brasileira. A maioria desses senhores de terra eram portugueses (ou pelos menos não se consideravam brasileiros ainda que tivessem nascido na colônia) e havia se mudado para o Brasil em busca da exploração do pau-brasil ou em consequência dos ciclos da cana-de-açúcar (Sec. VI-VII), do ouro (XVIII), do café (XIX-XX) ou da borracha (XIX e XX). Outros chegaram ao Brasil em 1808, quando a corte portuguesa, temendo ser exterminada pelo Império de Napoleão Bonaparte, recebeu apoio da Inglaterra para se mudar estrategicamente para a colônia.

Outro fato que merece destaque quando falamos especificamente da colonização portuguesa no Brasil é que com a Proclamação da República, o país se afastou praticamente de Portugal e afinou relações econômicas e culturais com os Estados Unidos da América (EUA). Esse processo teve início no final do século XIX e se aprofundou durante todo o século XX, principalmente com a industrialização iniciada nas primeiras décadas do século e com a ditadura militar entre 1964 e 1985. De certa forma, de colônia portuguesa, o Brasil passou a ser colônia americana. Porém, como a economia brasileira sempre mostrou melhor desempenho no cenário mundial, o país conseguiu lidar um pouco melhor com essa nova forma de colonialismo que os países africanos, cuja independência política também só veio quase um século mais tarde. Entretanto, se considerarmos que mais de 30% da população brasileira ainda vive em situação de pobreza, veremos que ainda há um longo caminho a ser percorrido em termos de superação de desigualdades sociais no país e redistribuição de renda. O Brasil é um dos países mais desiguais do mundo, tanto em termos econômicos como educacionais (Guimaraes-Iosif, 2007).

Outro fato histórico que merece destaque dentro da colonização portuguesa no Brasil é que em 1888, o país ainda sob o domínio da monarquia, foi o último do mundo a abolir a escravidão. Todavia, apesar de libertos, os negros brasileiros só passaram a ter acesso à escola a partir de 1930, quando o país se deu conta da necessidade de mão de obra especializada para trabalhar nas fábricas. Esse processo também é resultante de reivindicações dos europeus oriundos de outras regiões, como Itália, Alemanha e Polônia, que imigraram em grande quantidade para as regiões Sul e Sudeste do Brasil entre a última década do século XIX e as duas primeiras décadas do século XXI. Essa imigração, incentivada pelos governantes brasileiros de então, que afirmavam ser necessário e urgente "embranquecer" o Brasil e "limpar a raça" com mais sangue europeu, contribuiu para a transformação da cultura brasileira. Além dos europeus, chegaram também em seguida os japoneses, os libaneses e outros povos que fugiam da situação de conflito e pobreza presente na Europa e no mundo daquela época. O Brasil passou então a ter outra face e até mesmo a língua portuguesa no país foi reinventada nesse processo.

Ao analisar os trabalhos de Gilberto Freire e Caio Prado Júnior sobre a história do Brasil e formação do povo brasileiro, Freire (2006) destaca que o país surgiu dentro de experiências negativas de democracia. Essa experiência se caracterizou por um sistema predatório e exploratório de colonização, que não deixou espaço para a formação de um homem brasileiro com uma mentalidade flexível e democrática. A insistência em querer ser português, inglês, francês ou americano, fez com que o brasileiro passasse mais de quatro séculos negando suas raízes indígenas e africanas. Também o impediu de reconhecer que sua cultura se baseava profundamente nesse complexo processo de formação e transformação, que não se limitava apenas a herança branca e católica européia.

Com a perda da colônia brasileira no final do século XIX e com a febre da industrialização, Portugal se volta definitivamente para suas colônias africanas e intensifica seu processo de exploração na região. Esse processo se intensifica entre o período de 1890 e 1920 e perdura até o período de 1973-1975, quando as colônias conseguem sua emancipação política de Portugal. Cabral (1980) diante da situação instalada no continente africano após a segunda guerra mundial, afirmou que a luta contra o imperialismo moderno deveria ser a mesma a ser travada contra o colonialismo, uma vez que ambos mantinham interesses de exploração do seu povo e de suas riquezas naturais. Ao falar de neocolonialismo, salientou que os movimentos de libertação devem focar sua luta contra esse aspecto peculiar do imperialismo. Com a permissão do Estado e de outros setores privilegiados da sociedade, o neocolonialismo denunciado por Cabral, força a adoção de pactos internacionais que tornam as relações cada vez mais verticais e aceleram a desmobilização dos movimentos populares. Diante da ilusão de ajuda financeira internacional, esses países se endividam cada vez mais e assinam contratos nos quais são obrigados a importar ou exportar produtos dos ou para os países doadores - no preço mais conveniente para o pais doador. Cabral destacou ainda que o

imperialismo afetava não apenas a vida dos povos explorados das colônias africanas, mas de toda a classe trabalhadora internacional, enfraquecendo seu poder de organização coletiva e reação diante dos abusos do mercado capitalista global.

Enquanto a emancipação política brasileira ocorreu dentro de um processo mais lento, consideravelmente pacífico e sem grande envolvimento social, a independência das colônias africanas brotou de um complexo processo de organização coletiva e mobilização social. Infelizmente, milhares de africanos perderam suas vidas numa luta que durou mais de 15 anos na maioria dos territórios ocupados. A independência de Guiné-Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Angola e Moçambique colocou em evidência o poder de mobilização social e política de um povo diante da mudança de uma história de opressão e exploração. De certa forma, mostra ainda o poder emancipatório que a educação pode assumir. Um exemplo disso é que os grandes inspiradores desses movimentos libertadores eram africanos oriundos das colônias africanas, que com muitos esforços individuais e de suas famílias conseguiram estudar por meios de bolsas para alunos pobres em Portugal, África do Sul ou Estados Unidos. Essa foi a história vivenciada, por exemplo, por Amilcar Cabral (Guiné-Bissau), Eduardo Mondlane (Moçambique) e Agostinho Neto (Angola). Grandes intelectuais, educadores sociais e ativistas políticos, cujas idéias e práticas contribuíram para a libertação política de seus países. Todavia, é importante destacar que os dois primeiros acabaram sendo brutalmente assassinados durante a luta pela independência. Entretanto, mesmo diante de todas as condições adversas, ambos lutaram para que seu povo tivesse acesso à educação e defenderam até o último instante que apenas um povo consciente de seu papel social e político podem mudar sua situação de colonizado e oprimido. A educação popular e política eram vistas como fatores primordiais dentro desses movimentos emancipatórios.

A leitura das obras de Cabral (1980) e Mondlane (1983) podem nos ajudar a compreender melhor a colonização portuguesa na África e como esses povos se organizaram para conseguir sua emancipação política. Se quisermos entender, por exemplo, a tráfico de escravos nas colônias portuguesas, precisamos ler também o trabalho dos poetas africanos e brasileiros, como os poemas do angolano Viriato da Cruz e do brasileiro Castro Alves. O educador brasileiro Paulo Freire, nas suas obras: "Educação como Prática da Liberdade" e "Cartas a Guiné-Bissau" também contribui significativamente para a compressão dessa problemática no Brasil e na África.

Mesmo diante da emancipação política de Portugal, tanto as ex-colônias africanas como o Brasil encontraram dificuldades para estabelecer relações internacionais positivas para o seu desenvolvimento econômico, social e educacional. Essa situação foi ainda mais dramática para os países lusófonos da África, que passaram a ser vítimas de um processo invisível e cruel de colonização emergente das políticas neoliberais de globalização, denominado por muitos como neocolonialismo ou neo-imperialismo. Se antes eram explorados apenas por Portugal, a partir das décadas de 80 e 90 passam a ser explorados por outros países do norte global e até mesmo por ex-colônias como é o caso da África do Sul e do Brasil. Além disso, passam por um longo processo de instabilidade política agravada em alguns contextos por guerras civis, como e o caso de Moçambique e Guiné-Bissau.

A Guerra Fria entre o período de 1949 e 1989 transformou a maioria dos países africanos em espaço de disputa entre as nações mais poderosas do mundo, comandadas de um lado pelos EUA e do outro lado pela Rússia, ou antiga União Soviética. A disputa pelas riquezas a serem exploradas na África acirraram a briga entre o mundo capitalista e socialista e trouxe ainda mais sofrimento e pobreza para o continente. Além disso, a corrupção e o autoritarismo presentes na maioria dos governos após a libertação agravou a situação de conflito e de injustiça social nas ex-colônias ao invés de combatê-los. Os partidos que lutaram pela independência assumiram o poder, mas muitas de suas promessas se perderam dentro das políticas neocoloniais e imperialistas tão temidas por Cabral ainda em 1961, quando parecia prever o que seria o futuro da sua própria nação mesmo depois de liberta.

De 1932 a 1968, o governo ditatorial de Antonio Salazar em Portugal também contribuiu para o agravamento da exploração nas colônias africanas. Salazar gozou de grande prestigio internacional por bastante tempo e colocou Portugal dentro do mercado capitalista mundial, marcando sua presença como um dos países fundadores da Organização de Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), em 1961. Salazar foi, declaradamente, um dos maiores opositores do processo de descolonização africana. Todavia, disfarçava sua posição afirmando em suas declarações públicas que Portugal deveria ser sempre considerado como uma nação africana; como uma das nações mais multiculturais, multirraciais e multiculturais do mundo, o que para ele se tornou fato desde que começou a colonização portuguesa no século XV. O ditador difundiu o mito de que Portugal não era uma nação racista e essa ideologia serviu como base para o currículo escolar tanto em Portugal como em suas colônias por muito tempo. Mas esse não foi um pensamento exclusivo de Salazar, governantes portugueses de séculos passados já afirmavam que Portugal deveria ser vista como uma nação cuja missão "celestial" era ajudar os povos "não civilizados" do mundo a se tornarem "civilizados". Essa missão era árdua, mas Portugal havia optado por enfrentá-la uma vez que pretendia ajudar no processo civilizatório do mundo e, ao principalmente, servir às recomendações e princípios da divina Igreja Católica.

Em 1996, os países lusófonos fundam a CPLP com o argumento de que era preciso fortalecer as relações entre os países de língua portuguesa em todo o mundo. Em 2002, o Timor Leste, outra ex-colônia portuguesa situada no continente asiático, também passou a fazer parte da comunidade. A partir de 2006, outras regiões também demonstraram interesse oficial em se tornar membros associados, como é o caso de Senegal, Romênia, Macau e Venezuela. Ironicamente, Lisboa, capital de Portugal, foi

escolhida para ser a sede permanente da CPLP. O centro do poder da Comunidade se situa, estrategicamente, na capital do país colonizador. O trecho abaixo mostra parte dos objetivos da Declaração Constitutiva da CPLP:

> Consolidar a realidade cultural nacional e plurinacional que confere identidade própria aos Países de Língua Portuguesa, reflectindo o relacionamento especial existente entre eles e a experiência acumulada em anos de profícua concertação e cooperação;
> Reiterar, nesta ocasião de tão alto significado para o futuro colectivo dos seus Países, o compromisso de reforçar os laços de solidariedade e de cooperação que os unem, conjugando iniciativas para a promoção do desenvolvimento econômico e social dos seus Povos e para a afirmação e divulgação cada vez maiores da Língua Portuguesa. (CPLP, 1996, Declaração Constitutiva).

Vários acordos e pactos entre os países membros da CPLP e também com organizações internacionais como e o caso das Organizações das Nações Unidas (ONU) foram firmados desde a criação da CPLP. As áreas prioritárias abordadas nesses acordos são educação, saúde, agricultura, ciência e tecnologia, cultura, justiça, administração pública, comunicação e desporto. Esses pactos internacionais se baseiam geralmente no alcance das Metas do Milênio e de Educação Para Todos (EPT), adotadas pelos estados-membros da ONU em 2000 e reafirmada pelos estados-membros da CPLP.

Todavia, ao ler atenciosamente a maioria desses acordos precisamos fazer a seguinte pergunta: que posição está sendo assumida pelas ex-colônias lusófonas nessas novas relações internacionais? Ao analisar alguns dos acordos firmados no âmbito da própria CPLP, temos a impressão que Portugal e Brasil tem assumido uma posição de comando diante das grandes decisões, principalmente no que se refere a área educacional e econômica. Talvez seja importante questionar também até que ponto esses pactos, sejam entre os estados-membros da CPLP ou com outras organizações internacionais como a UNESCO estão realmente contribuindo para o desenvolvimento das nações lusófonas mais pobres ou se eles apenas impõem novas políticas que impedem a emancipação social nesses países? Estamos ou não diante um novo processo de colonização de Angola, Moçambique, Cabo Verde e demais ex-colônias portuguesas? O Banco Mundial tem investido pesado nas últimas décadas na criação de pacotes econômicos com as ex-colônias e ao mesmo tempo, imposto o modelo de democracia, educação e cultura que esses povos deve adotar. Os países que até agora se negaram a assinar tais propostas internacionais por temerem a perda de sua soberania ou de seus recursos naturais, sofrem com a falta de ajuda financeira internacional e com o ataque da mídia global. A maioria dos países da OCDE, como é o caso do Canadá, Estados Unidos, Inglaterra e França, que se comprometeram a "ajudar" os países pobres a alcançar as metas do Milênio, "têm ajudado" de um lado e explorado do outro, com políticas e vinculações que enfraquecem a economia desses países.

Tendo em mente as concepções de neocolonialimo (Bhabha, 1994; Jones, 2006), que leitura pode ser feita diante da dominante presença de Portugal nos acordos de cooperação da CPLP com suas ex-colônias africanas e com o Timor Leste? Que papel o Brasil, uma ex-colônia com uma economia emergente e com a maior população entre as nações lusófonas, tem assumido na relação com os demais países da CPLP? Como a CPLP se posiciona diante das relações com a China ou com os países norte-americanos e da União Européia? Até que ponto estamos diante de uma relação assimétrica e mantenedora de desigualdades? Há espaço para o diálogo horizontal e o respeito mútuo entre ambos os contextos envolvidos nos pactos políticos internacionais entre os países do Norte Global e aqueles do Sul? Em se tratando especificamente da relação entre os estados-membros da CPLP, o que se percebe é uma disputa entre Brasil e Portugal por esse mercado.

As parcerias entre o Brasil e as demais ex-colônias portuguesas se acentuam cada vez mais, principalmente no que se refere a área educacional, onde o país tem firmado vários convênios de formação de capital humano nesses países. Todavia, Portugal também tem fechado grandes acordos, como por exemplo, os "Programas Indicativos de Cooperação (PIC)[4]", com Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, Cabo Verde, São Tome e Príncipe e Timor Leste, todos eles assinados a partir de 2006. O texto desses acordos destaca a "histórica relação harmoniosa" entre Portugal e suas ex-colônias e a vontade e compromisso do país em ajudar no desenvolvimento dessas nações, tanto no cenário nacional como internacional. Podemos perceber que Portugal ainda continua a pregar sua missão de ajudar outras nações a se desenvolveram. O PIC tem como foco o alcance das Metas do Milênio, dando ênfase à formação de capital humano e institucional e ao investimento em médio prazo. A citação a seguir foi extraída do memorando de entendimento entre Portugal e Guiné-Bissau, assinado por representantes do governo de ambos os países em 6 de marco de 2008, para o triênio de 2008-2010[5]:

> Tendo presente a amizade e afinidade entre os povos da República Portuguesa e da República da Guiné-Bissau, geradas por um relacionamento que legou um patrimônio histórico comum, que se deseja aprofundar através do contínuo reforço de uma parceira estratégica nos planos políticos, diplomáticos, econômico, cultural e de cooperação.

---

[4] Para obter mais informações sobre o PIC e conhecer todos os acordos firmados ate o momento, visite o site: http://www.cplp.org/Programa_Indicativo_de_Coopera%C3%A7%C3%A3o.aspx?ID=169

[5] Para ter acesso ao documento complete, consultar o site indicado na referencia anterior.

O texto permanece praticamente o mesmo nos acordos com Angola, Moçambique, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e Timor Leste. Todas as propostas falam da Declaração de Paris de 2005, onde os países desenvolvidos ou em desenvolvimento, como é o caso de Portugal, se comprometeram a ajudar os países mais pobres a alcançar as Metas do Milênio. Esses pactos carregam consigo um modelo de boa governança, democracia e participação que merecem ser analisados em profundidade. Trazem também uma proposta voltada para o desenvolvimento sustentável e a erradicação da pobreza nessas ex-colônias. Porém, parece cada vez mais evidente que a sociedade civil e os movimentos sociais precisam acompanhar e controlar essas políticas internacionais, já que a maioria delas ao invés de descolonizar apenas reforçam laços históricos de colonização e manutenção da pobreza política, social e educacional.

Em um período de globalização marcado pela hegemonia da língua inglesa (Macedo, Dendrinos & Gounari, 2003), quando falamos mais especificamente das relações internacionais dos países lusófonos no cenário mundial, precisamos destacar também que esses países não possuem o "privilegio" da língua dominante no mercado globalizado, o inglês. Quando estudamos as relações internacionais na atualidade, não podemos desconsiderar o papel hegemônico assumido pela língua inglesa. No caso dos países de língua portuguesa, onde apenas uma pequena minoria privilegiada domina o inglês, esse fato se transforma em uma barreira que impede grande parte da população desses países de ter acesso aos novos conhecimentos.

O português, apesar de ser a sexta língua mais falada no mundo, não é considerada, por exemplo, como uma das línguas oficiais da ONU ou de outras grandes organizações internacionais geralmente envolvidas nas relações internacionais contemporâneas. Em muitos casos, documentos e relatórios internacionais se tornam de difícil ou impossível acesso para a maioria da população das ex-colônias portuguesas. Até mesmo membros de certas instituições governamentais, precisam de tradutores diante da necessidade de assinar contratos internacionais, já que não dominam língua a inglesa.

Todavia, o maior problema em relação ao domínio de línguas nas ex-colônias portuguesas não se limita ao domínio da língua inglesa, mas da própria língua portuguesa, língua oficial dos países membros da CPLP. Grande parte da população dessas ex-colônias, incluindo o Brasil, que se encontra numa situação econômica, social e educacional mais desenvolvida, encontra extrema limitação no domínio da própria língua portuguesa. Parte desse problema se justifica porque, principalmente, no caso das ex-colônias africanas, o português é apenas uma entre as mais de dez diferentes línguas faladas pela população. Por falta de oportunidade de acesso à escola ou em outros casos, como forma de resistência, ainda há um grande significativo de pessoas que não é fluente na língua portuguesa. Alguns porque se negam até hoje a falar a língua imposta pelo colonizador, que no passado punia severamente aqueles que insistiam em falar a língua de suas tribos. Outros fatores que agravam essa problemática é o acesso limitado da maioria da população à educação formal de qualidade (Guimaraes-Iosif, 2007). No Brasil também encontramos grupos de resistência negra (como os Quilombolas) ou de resistência indígena, como algumas é o caso de algumas tribos da Amazônia que procuram manter sua própria língua ao invés de adotar o português.

2. O legado da educação e cidadania exclusiva

Apesar de a colonização brasileira ter ocorrido dentro de um contexto diferente do africano, em ambos os casos a educação para os nativos, negros e pobres foi extremamente negligenciada ou feita dentro de um modelo de assimilação e imposição. Esse processo cultural histórico enfraqueceu a cidadania, a democracia e a justiça social em todas as colônias portuguesas. Cabral (1980), ao falar da criação do movimento pela libertação nacional em Guiné-Bissau e Cabo Verde, afirmou que além das massas, dos trabalhadores rurais e demais grupos oprimidos, os líderes do movimento procuraram envolver também intelectuais. Todavia, esse envolvimento não se efetivou porque a educação do povo nunca foi um objetivo de Portugal ao longo de toda a sua história de colonização. Então, a presença de intelectuais africanos na colônia era praticamente inexistente.

O dramático legado educacional deixado pela colonização foi apontado em 2008, numa reunião realizada em Salvador, Brasil, quando educadores dos sete países de língua portuguesa discutiram os dados de analfabetismos em cada contexto. Em Guiné-Bissau, 63% da população é analfabeta; Angola, 58%; Moçambique, 52%; Timor Leste, 40%; Cabo Verde, 25%; são Tome e Príncipe, 20% e Brasil, 10,2, no que se refere a população com 15 anos ou mais (Lorenzoni, 2008). Esses dados evidenciam que além de ter o português como língua oficial em suas instituições escolares, as ex-colônias lusófonas carregam ainda a mesma história de educação exclusiva e mantenedora de iniquidades sociais.

Mondlane (1980) pontuou em seus escritos de 1961, que o sistema educacional no território português se dividia em duas categorias: a) as escolas católicas, cuja função principal era oferecer educação primária para os africanos e; b) outro sistema educacional mais sofisticado e avançado, público e governamental, voltado exclusivamente para os brancos, asiáticos e assimilados. Para ser considerado "assimilado", ou seja, um negro que havia se tornado um "ser civilizado" (cidadão português, mas de segunda categoria uma vez que sua pele era negra), o indivíduo deveria saber ler, escrever e falar fluentemente em português; ter recursos financeiros suficientes para manter sua família; apresentar boa conduta moral; ter educação e hábitos sociais suficientes para obedecer as leis públicas e privadas de Portugal. Esse indivíduo deveria ainda requisitar solicitação por escrito de uma autoridade local, que iria analisar seu caso e ver se o mesmo poderia passar a ser considerado "assimilado". Os

raros professores das colônias eram treinados para reproduzir os valores do colonizador e da Igreja Católica, ambos repressivos, tradicionais e antidemocráticos.

A experiência alienante da educação colonial fez com que os povos colonizados negassem cada vez mais a língua, a cultura e os costumes de seu povo. Para melhor entendermos a luta contra o processo de formação do tipo de educação e cidadania desigual plantado nas ex-colônias lusófonas na África, precisamos entender a influência de alguns partidos políticos organizados durante o processo de luta pela independência. Destacam-se nesse sentido, a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e o Partido Africano Para a Independência de Guiné e Cabo Verde (PAIGC), fundados respectivamente por Eduardo Mondlane e Amilcar Cabral.

Cabral (1980) afirmava que o desafio maior a ser encarado pela educação da ex-colônias portuguesas na África era "re-africanizar sua mentalidade". Fanon (1968) aponta que o sentimento de inferioridade do povo colonizado é proporcional ao sentimento de superioridade do europeu colonizador. A finalidade da educação nesse caso é resgatar a auto-estima e valorizar a cultura dos povos colonizados; resgatar e criar espaço para a manifestação do orgulho de ser moçambicano, angolano, brasileiro, negro, índio, mulato.

Ao criticar o modelo de educação adotado nas colônias portuguesas, Mondlane (1983) denuncia que seu maior objetivo foi criar uma atitude de submissão e obediência em relação aos valores do colonizador, negando tudo que fazia parte da cultura ou da história do povo colonizado. Se reportando especificamente à realidade de Moçambique, o autor fala do resultado tenebroso do sistema educacional imposto pelo colonizador no seu país, onde no início da década de 60, entre 95 e 98% dos africanos que lá residiam eram totalmente analfabetos. Portanto, sendo analfabetos, não eram considerados cidadãos segundo as leis do colonizador, vivendo às margens de qualquer direito social, civil ou político. Mondlane critica ainda o modelo de educação ofertado pelas igrejas católicas, que se limitava ao ensino primário e cujo objetivo maior era a submissão e não o desenvolvimento. A meta era "civilizar" os africanos e transformá-los de certa forma em um "português", ou quase isso. Para este intelectual e ativista político, todo o sistema educacional africano, fosse ele nas colônias portuguesas ou não, havia sido desenhado para produzir serventes e não cidadãos (Mondlane, 1983).

Em uma carta aberta de Amilcar Cabral (1980) para o governo português, escrita em 13 de outubro de 1961, ele diz ser importante deixar claro para os governantes colonizadores que os movimentos de libertação de Guiné-Bissau e Cabo Verde não estavam interessados na possibilidade de serem considerados "civilizados" pelo governo português. Pelo contrário, esses movimentos lutavam pelo direito de voltar a ser cidadão de suas verdadeiras pátrias africanas. No que se refere à educação de Guiné-Bissau, no período da independência, em 1975, menos de 10% da população era alfabetizada. Pereira, 1997 citada no artigo de Çá (2000), sobre a educação em Guiné-Bissau durante o período de colonização portuguesa (1471-1973) destaca que o PAIGC educou muito mais pessoas durante seus dez anos de profunda atividade política (1964-1973) que Portugal em seus quase cinco séculos de colonização. A autora aponta que em um período de 10 anos o PAIGC formou 36 pessoas com curso superior, 46 com curso técnico médio, 241 com cursos profissionalizantes e de especialização e 174 quadros políticos e sindicais. Por outro lado, de 1971 ate 1961, Portugal formou apenas 14 guineenses com curso superior (dentre eles Amilcar Cabral, que fez engenharia em Lisboa) e 11 ao nível de ensino técnico. Ainda sobre a educação nessa ex-colônia, Paulo Freire (1978), em seu livro "Cartas a Guiné-Bissau", fala da intrigante contradição entre o analfabetismo formal e a alfabetização política encontrada neste país após a independência. O autor destaca a importância do movimento de educação popular e política promovida por Amilcar Cabral a partir do final da década de 50, que segundo ele foram fundamentais para a independência da colônia. Freire afirma ter ficado impressionado com a consciência política das massas em Guiné-Bissau. Destacou que ao chegar ao país se deparou de um lado com 90% da população formalmente analfabeta (não sabia ler e nem escrever), e por outro lado, com um povo estritamente politizado e ciente de seu papel social e político na luta pela emancipação social de sua nação.

Apesar da experiência educacional, social e econômica diferenciada vivenciada pelo Brasil, podemos afirmar que o maior legado da colonização portuguesa em todas as suas ex-colônias se refere à negligência em relação à oferta de educação para o povo. Foram quase 500 anos de exclusão e elitismo educacional que geraram a formação de sociedades extremamente desiguais. No caso do Brasil, o traço de exclusão e elitismo na história da educação não é alterado nem mesmo com a proclamação da República em 1889. O período é bastante contraditório, pois apesar da questão educacional começar a fazer parte das discussões políticas, numa tentativa de tornar possível uma escola estatal para todos, o que se observou foi a manutenção de vários privilégios, o que acentuou os problemas seculares da educação nacional (Guimaraes-Iosif, 2007). Em 1890, o número de analfabetos no Brasil era de 85%, dados que vão cair para 75% em 1900, mas que se mantêm inalterados até 1920, o que expõe o fracasso republicano na área educacional (Vieira & Freitas, 2003 apud Guimaraes-Iosif, 2007). Carvalho (2000), ao falar sobre a cidadania no Brasil, destaca que as decisões políticas e sociais ao longo do contexto histórico no país acabaram formando três tipos de cidadãos diferenciados: o cidadão doutor - geralmente branco, com alto nível de escolaridade e rico; o cidadão simples - branco, mulato, ou em alguns casos específicos, negro ou índio; com nível educacional médio ou superior - e; o elemento - geralmente negro ou índio, pobre e com baixo ou nenhum nível de escolaridade. Esse último grupo, na verdade, não chega a ser considerado como cidadão, pois além de não possuir conhecimento de seus direitos e deveres, é tratado pelo Estado e pela

sociedade como um ser marginalizado. O primeiro grupo, uma pequena minoria privilegiada historicamente, controla e toma as decisões sobre os rumos políticos, econômicos, culturais e educacionais do país.

O fato de o Brasil apresentar um desempenho educacional e social consideravelmente privilegiado em relação às demais colônias portuguesa, mas ainda bastante insatisfatório se consideramos seu índice elevado de desigualdade social, talvez possa ser explicado por dois motivos: o primeiro se refere à mudança da corte portuguesa para a colônia em 1808, o que forçou a criação de escolas, museus, hospitais, bancos e outras instituições culturais, sociais e econômicas para atender os portugueses que se mudaram em caráter de urgência para a colônia. Mesmo com o retorno de grande parte da corte para Portugal, essas instituições permaneceram e se expandiram aos poucos no país. Todavia, ao se concentrarem em algumas áreas isoladas do imenso território conquistado contribuíram para o agravamento das desigualdades sociais entre o Sul e o Norte do país. O acesso aos seus serviços culturais e sociais era extremamente limitado aos cidadãos, ou seja, aos homens brancos e com recursos financeiros, geralmente representantes da Coroa Portuguesa ou grandes proprietários de terra. Negros, índios, a maioria das mulheres e até mesmo os homens brancos pobres não entravam nessa categoria. Um segundo motivo, também abordado na primeira parte deste artigo, é que o país se emancipou politicamente mais cedo de Portugal que as demais colônias. Com isso, passou a ter relações mais próximas com os EUA que precisava de mão de obra qualificada - formação meramente técnica para as massas - para alimentar a produção industrial no país e sua exploração pelo mercado capitalista americano. Essa situação, somada ao surgimento da questão social no país desencadeada com a chegada dos imigrantes europeus acabou forçando o governo de Getúlio Vargas a criar escolas para as massas e valorizar a cultura nacional (Guimaraes-Iosif, 2007).

Cabe destacar que a educação no Brasil também sofreu forte influência da religião católica, o que se acentuou durante a presença dos jesuítas na colônia, naquela época, autorizados por Portugal para educar os índios e alguns filhos da elite brasileira, do período de 1549 a 1759. Com as reformas do Marquês de Pombal a educação ficou a cargo das famílias, ou melhor, daquelas que podiam pagar por aulas privadas para seus filhos, geralmente com professores estrangeiros. Outros optaram por mandar seus filhos para estudar na corte, na Inglaterra ou na França. Por outro lado, os filhos dos pobres, os negros e os índios ficam a margem do processo educacional formal. O caso da educação das mulheres era ainda mais delicado, fosse ela de uma família rica ou não. Os modelos de educação milenares adotados pelas tribos indígenas e pelos escravos foram severamente perseguidos.

É apenas em 1930 que as massas formadas por parte dos grupos historicamente marginalizados começam a ter acesso à escola pública no Brasil. Porém, é só a partir de 1970, em um período cujas políticas estavam sob domínio direto e cruel da ditadura militar, indiretamente controlada pelos EUA, é que as escolas realmente chegam para na maioria da população brasileira (Guimaraes-Iosif, 2007). Ao mesmo tempo, se expande o número de escolas privadas e a qualidade da escola pública cai drasticamente. Os filhos dos ricos e da classe média alta - em sua maioria branca - deixam a escola pública definitivamente para os filhos dos pobres, geralmente negros, mulatos ou alguns poucos indígenas. Atualmente, mais de 97% da população brasileira entre 7 e 14 anos tem acesso à escola. Porém, os dados sobre a qualidade da educação no Brasil evidenciam que a educação pública beira à mediocridade, reforça a situação de pobreza e desigualdade no país e impede a formação de uma cidadania emancipada, participativa e inclusiva(Guimaraes-Iosif, 2007).

Se olharmos o Relatório da UNESCO (2007) sobre o desempenho dos países em relação ao alcance das metas de Educação Para Todos (EPT), veremos que a situação educacional das ex-colônias lusófonas na África é extremamente dramática. O relatório aponta que apesar de Moçambique e Brasil mostrarem avanços consideráveis em relação ao acesso e a qualidade da educação, ainda há um longo e necessário caminho a ser trilhado no que se refere à educação dos grupos mais pobres nesses países (Handa, Simler & Harrower, 2004; Guimaraes-Iosif, 2007). O documento não apresenta muitas informações específicas sobre a educação em Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe e Cabo Verde, onde muitos dados não aparecem nas tabelas gerais sobre a região. A justificativa é que esses países não possuem ou não disponibilizaram os dados solicitados.

A situação de Moçambique passou a apresentar melhores resultados nos relatórios internacionais desde que o país assinou o acordo com Banco Mundial em 2003 (*EFA Fast Track Inniciative*). Desde então, Moçambique passou a receber maior apoio financeiro e suporte técnico internacional no sentido de recuperar seu sistema de ensino e demais instituições públicas. Porém, muitos militantes da sociedade civil[6] têm criticado o fato de essa "ajuda internacional" vir geralmente acompanhada de imposições que enfraquecem a autonomia dos países que recebem a ajuda e depois tem que pagar um alto preço em troca. Essa política financeira de vinculações e interesses obscuros, associada à resistência e ao medo de novas formas de colonização, tem feito com que o processo de negociação tenha sido mais lento em Guiné-Bissau ou Angola por exemplo. Essa ajuda financeira internacional geralmente vem acompanhada de um pacote educacional que impõe o modelo de educação que esses países devem adotar em suas escolas. Determinam como os professores devem ser formados e que conteúdos os alunos devem aprender. De certa forma, continua o processo de colonização mental tão temido por Cabral ainda na década de 60. A educação nas ex-colônias portuguesas africanas, até mesmo em Moçambique, é uma das mais delicadas em todo o mundo. Milhares de crianças e adultos não tem acesso à escola e a qualidade da educação é precária. Faltam professores e as escolas não dispõem da estrutura física, material e humana necessária para educar com qualidade formal, política e humana. Assim, continua-se o processo de formação se

[6] Visite o site da Campanha Global pela Educação: http://global.campaignforeducation.org/

cidadão de segunda classe. Cidadão marcado para assumir uma posição inferior tanto no seu território nacional como e, principalmente, no cenário global.

Essa fragilidade no sistema educacional dos países pobres ou em desenvolvimento abre espaço para que muitas organizações internacionais ou corporações criem escolas, ditem currículos, formem professores e influenciem diretamente nos rumos das políticas educacionais da região. Esses países acabam importando o modelo de educação que segue os princípios e métodos europeus ou norte-americanos e que, geralmente, desrespeita a realidade, a cultura, os valores e o conhecimento dos povos africanos, asiáticos, árabes ou latino-americanos. A formação de mentes colonizadas parece não ter fim!

Abdi (2005, 2008) salienta que mesmo com o fim do colonialismo, a maioria das ex-colônias continua a adotar um método de ensino que reflete e reproduz o modelo europeu ocidental de ensinar e aprender; um currículo extremamente eurocêntrico em seus conteúdos, políticas e objetivos. O autor denuncia que a globalização facilitou a difusão de tais propostas educacionais que mantém, promovem e aprofundam a situação de opressão dos povos colonizados. A educação escolar tem sido usada como a arma mais poderosa utilizada diante do processo globalizado de neocolonização. Portanto, é imperativo questionar essas propostas educacionais impostas nas ex-colônias por meio de pactos e organizações internacionais. Na maioria dos casos, essas propostas que parecem inocentes e extremamente atrativas dão continuidade a uma longa história de assimilação e reprodução de desigualdades. Mondlane (1983) enfatizou ser comum entre os europeus e norte-americanos a idéia de que todo o pensamento humano surgiu da mente ocidental, desvalorizando-se nesses contextos outras formas de conhecimento presentes em outras culturas e que não representem a realidade deles.

3. O desafio da descolonização e emancipação

Como descolonizar? O desafio a ser enfrentado por Brasil, Moçambique, Guiné-Bissau e demais ex-colônias portuguesas é bem maior que a descolonização de relações internacionais hierárquicas e de submissão implantadas nas instituições políticas, financeiras e sociais desses países ao longo de sua história. É preciso para tanto descolonizar também o modo de pensar e de agir de seus cidadãos, seja ele rico, pobre, branco, negro, índio/nativo, idoso, adulto, jovem, criança, homem, mulher ou homossexual. Esse processo certamente precisa surgir de um sistema de ensino capaz de educar cidadãos emancipados, cidadãos capazes de fazer história própria e de construir um mundo mais justo, mais ético e mais humano.

Mas que tipo de educação pode educar cidadãos emancipados? Argumento em favor de uma educação que contribua, em primeiro lugar para que o aluno aprenda realmente sobre a história, a geografia, a cultura, a diversidade e os valores de sua comunidade, de sua região, de seu país. O currículo escolar voltado para a descolonização de mentes oprimidas e formação de cidadãos emancipados nos países que passaram da situação de colonizados por Portugal para neocolonizados pelo Norte Global valoriza a história dos grandes "heróis negros"; das crenças indígenas; das comidas; da música, dos ritmos, da dança, do folclore, das poesias, dos valores populares.

É inadmissível continuarmos com a adoção de propostas educacionais importadas – geralmente impostas pelo Banco Mundial, FMI, UNESCO outras organizações internacionais - que reforçam e mantém a colonização de mentes ao endeusar apenas a cultura, a língua e os valores europeus ou norte americanos em nossas escolas e nos cursos de formação de professores e demais áreas de profissionalização. Todavia, não podemos ser ingênuos ou alienados e propor uma educação que dê conta apenas de questões locais e nacionais, quando fazemos parte de um mundo cada vez mais interconectado pelos meios de comunicação, organizações internacionais e mercado globalizado. Essa educação descolonizadora da qual falamos aqui precisa incluir também elementos que prepare as pessoas para viver, atuar e se relacionar não apenas na sua localidade, região ou país, mas também em outros contextos fora desses limites geográficos.

Não podemos nos limitar a um currículo estritamente nacionalista, voltado apenas para a realidade fechada do nosso país, pois fazemos parte de um todo global, onde cada ação, seja ela individual ou coletiva, afeta a vida de outras pessoas e o funcionamento do planeta. Um forte exemplo disso, é que a eleição do presidente dos EUA, da França ou a escolha de um novo primeiro ministro da Inglaterra, apesar de serem escolhas feitas em realidades específicas, chamam atenção de todo o mundo. Esse fato ocorre porque as decisões políticas e econômicas futuras a serem tomadas por essas pessoas podem afetar a vida de milhões de outras pessoas nos demais países do mundo. Uma reunião da Organização das Nações Unidas - cujas intenções políticas também precisam ser questionadas pelos países do Sul Global - é outro exemplo de uma ação que pode mudar o futuro do mundo, assim como a devastação e exploração das riquezas naturais da Amazônia por empresas nacionais e multinacionais.

A escola precisa falar sobre questões que geralmente são omitidas pelos governantes e pela mídia. O educador comprometido com o processo de descolinazação de mentes precisa ajudar a educar alunos com consciência social e política sobre decisões locais e internacionais que afetam direta ou indiretamente a vida das pessoas. Estamos diante de um mundo globalizado, onde os novos meios de comunicação e economia mudaram completamente as relações sociais. Portanto, precisamos de uma educação que dê conta de formar um cidadão para atuar neste contexto globalizado de modo emancipado e não em uma posição de assimilado ou colonizado. O processo de educação não-formal também assume importante papel na abordagem de tais questões.

Paulo Freire (1970), na sua obra clássica, Pedagogia do Oprimido, destaca que a única pedagogia capaz de liberar o oprimido é aquela que origina dele próprio e de sua própria realidade como ser humano. Por outro lado, denuncia que o que se percebe como muita frequência são métodos de ensino e aprendizagem que mantém a opressão e desumanização ao invés promover a libertação e a autonomia. No seu livro sobre a educação em Guiné-Bissau, Freire (1978) fala da importância da luta pelo resgate de um sistema de ensino vítima de séculos de colonialismo. O autor considera que o povo de Guiné-Bissau, assim como qualquer outro povo que tenha vivenciado um processo massacrante de opressão, só consegue mudar sua situação de oprimido se conseguir fazer uma transformação radical no sistema de ensino herdado dos colonizadores. Para Freire (1978), essa transformação jamais poderá ser feita apenas no âmbito burocrático ou formal, ela precisa partir de uma decisão política coerente com o novo modelo de sociedade que precisa ser criado. Para tanto, governantes éticos e comprometidos com a mudança social precisam oferecer o suporte e os recursos necessários para que a implantação de novas propostas seja exitosa. Caso contrário, as condições sociais continuarão as mesmas, ainda que o colonizar não esteja mais visível e fisicamente presente. O grande problema é que a maioria dos governantes das ex-colônias não adotou até agora políticas públicas efetivamente comprometidas com a erradicação da injustiça social. Investem cada vez menos nas áreas sociais e vendem as riquezas nacionais – a baixo custo - para as grandes empresas do Norte Global.

Decisão política é realmente algo importante nesse processo de mudança de perspectiva, onde é preciso "empoderar[7]" as pessoas a passarem de uma situação de colonizados para emancipados. Essa decisão política precisa estar amparada por uma ética política e humana; o que precisa ser revisto dentro contexto político das ex-colônias portuguesas. Mesmo depois de sua emancipação política, as ex-colônias parecem ter herdado o desprezo pela educação popular. Mondlane e Cabral, assassinados respectivamente me 1969 e 1973, não tiveram tempo de ver suas nações independentes, mas ambos sabiam da importância da educação das massas no processo de transformação social.

Paulo Freire também não teve tempo de ver o Partido dos Trabalhadores (PT) chegar ao poder no Brasil, mas como um de seus fundadores no início da década de 80, sonhava que esse seria o caminho mais viável para se implantar um sistema de ensino capaz de libertar os povos oprimidos no país. Contraditoriamente, os partidos das ex-colônias portuguesas africanas que coordenaram o processo de independência estão no poder há mais de 20 anos e ainda não fizeram parte do investimento necessário na educação popular. Apesar de Moçambique ter investido um pouco mais em educação na última década, devido à pressão internacional do Banco Mundial para que o mesmo possa fazer parte do mercado global, ainda há uma grande lacuna entre a educação dos ricos e pobres no país.

No Brasil, os dados sobre o desempenho educacional são consideravelmente superiores aos das demais colônias portuguesas, mas as políticas e o currículo educacional adotados pelo PT desde que Lula assumiu o poder em 2003 ainda são insuficientes para promover a mudança educacional emancipatória que o país precisa (Guimaraes-Iosif, 2007). A promessa dos líderes que ajudaram a fundar esses partidos populares, de que sem educação para o povo de uma nação não consegue se libertar parece ter caído no esquecimento. Que interesses e forças nacionais e internacionais influenciam para que essa situação se perpetue ou até mesmo se agrave? Qual o papel da sociedade civil, das universidades, das escolas e dos intelectuais dessas ex-colônias diante do processo de resistência, descolonização e cobrança por uma política transparente e ética, que realmente possibilite um tipo de democracia onde todos os grupos tenham seus direitos de cidadania atendidos.

A triste ironia é que muitos daqueles que criticaram o sistema colonizador, explorador e opressor de Portugal, quando tiveram oportunidade de mudar a história, passaram a ser aqueles que abriram espaço para novas formas de exploração e colonização ao invés de criar um espaço para a equidade e emancipação social. Fanon (1968) e Freire (1970, 1978), destacam que em muitos casos, o negro/oprimido/colonizado que tem a possibilidade de mudar de situação - por meio de acesso à educação superior, cargo político ou outra forma de acessão social - acaba assumindo o papel do branco/opressor/colonizador e passa a colonizar/oprimir aqueles que um dia sofreram como ele diante da situação de racismo/opressão por parte do colonizador/opressor.

A literatura sobre o processo de colonização (Fanon, 1968; Mondlane, 1983; Cabral, 1980) mostra que muitos negros que tiveram a oportunidade de estudar, considerados depois como os assimilados, se viam geralmente diante de um grande dilema: ou serviam ao colonizador, agora numa condição de civilizado ou de cidadão de segunda classe (já que sua cor o diferenciava do cidadão português, branco); ou voltavam para suas comunidades e procuravam melhorar as condições de vida daqueles que não havia tido a mesma oportunidade de frequentar uma escola de nível superior, algo quase impossível para um negro ou índio no período de colonização portuguesa em todas as suas colônias. O que acontecia é que a maioria acabava negando sua condição de colonizado e até mesmo sua própria cultura, procurando ser cada vez mais reconhecido como "cidadão português". Por outro lado, outros como Agostino Neto, Cabral e Mondlane optaram por voltar para sua pátria, acreditar na possibilidade de mudança do *status quo* e iniciar a revolução que levaria sua nação à independência.

A mudança necessária no sistema de ensino deve envolver também uma mudança na política educacional, na formação de professores e na seleção dos currículos a serem ensinados na escola. É preciso superar a cultura de um currículo que omite os

[7] Na língua inglesa: *empower*, que significa dar poder às pessoas para que elas possam mudar uma situação.

fatos históricos de seu povo; um currículo pretensamente neutro, que nega a diversidade cultural e, principalmente, nega a cultura dos povos nativos, africanos e tantas outras culturas que contribuíram e continuam a contribuir para a formação da nossa história social. Como diria Paulo Freire, precisamos de uma pedagogia da pergunta, do questionamento crítico, da esperança e da autonomia. Precisamos de uma pedagogia que nos ensine a nos indignar diante das injustiças sociais; da corrupção política; da violação dos direitos humanos; da educação de péssima qualidade para os pobres; das políticas sociais pobres para os pobres, que mantém privilégios e amplia iniquidades.

Quando falamos de qualidade da educação, não nos limitamos apenas à qualidade formal, ou seja, à habilidade de ler, escrever e interpretar bem um texto complexo. Falamos também da urgência da qualidade política, habilidade essa que forma cidadãos emancipados, críticos e participativos que questionam relações hierárquicas de poder e sabem se organizar para mudá-las. Falamos ainda da qualidade humana que a educação precisa resgatar e valorizar, algo que forma pessoas mais éticos e conscientes de suas dimensões, limitações e possibilidades enquanto seres humanos em constante processo de transformação (Guimaraes-Iosif, 2007). Essa educação fundada nas dimensões humanas, políticas e formais pode ajudar os povos colonizados a se tornarem conscientes de sua situação de opressão, ajudando-os efetivamente no processo de descolonização. A história desses países não começa apenas com a chegada dos navegadores europeus Pedro Álvares Cabral, Vasco da Gama ou Bartolomeu Dias, os nativos já habitavam essas terras há muito tempo. O currículo escolar tem a obrigação de resgatar a história omitida ou ideologicamente alterada por séculos de educação ou deseducação colonizadora.

Precisamos aprender mais sobre a história dos africanos que lutaram pela libertação do seu povo. Precisamos saber sobre Zumbi dos Palmares, Amilcar Cabral, Agostinho Neto, Eduardo Mondlane e tantos outros grandes nomes que são omitidos ou vagamente mencionados nos currículos de Portugal ou de suas ex-colônias porque não valorizam a cultura européia ou norte-americana. Essas ex-colônias têm uma história em comum que precisa ser discutida, resgatada e valorizada. A CPLP não pode deixar de reconhecer que Brasil, Moçambique, Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe, Cabo Verde e Timor Leste tem um passado que começa muito antes da chegada dos colonizadores portugueses chegarem a essas terras nos século XV e VI. Se não reconhecerem esse passado cultural, negarão e agravarão ainda mais as desigualdades e injustiças sociais historicamente instaladas nessa relação.

A sociedade civil tem um papel fundamental no acompanhamento desse processo e de novas políticas a serem adotadas. Precisam procurar saber sobre as decisões políticas que o país está tomando e que pactos internacionais está assinando. Atenção especial precisa ser dada às propostas educacionais, muitas vezes impostas junto com esses grandes pacotes econômicos internacionais, seja com outras ex-colônias, com Portugal ou com outros países europeus, norte-americanos ou asiáticos. A China, por exemplo, tem investido pesadamente no mercado africano e latino-americano nos últimos anos. Precisamos acompanhar essas negociações e denunciar casos onde os direitos humanos sejam dramaticamente violados diante de tais propostas.

Conclusão

Ainda corremos um grande risco de estarmos educando mentes colonizadas. É preciso questionar e reinventar as políticas educacionais e sociais das ex-colônias lusófonas caso queiramos formar cidadãos emancipados para atuar em pé de igualdade em um mundo marcado pela globalização e por suas relações internacionais neocolonizadoras e de cunho neoliberal.

Precisamos educar um cidadão localmente e globalmente emancipado. Para educar esse cidadão, será necessária uma educação que abarque tanto a dimensão emancipatória local quanto global. Essa concepção de educação possibilita o aluno a aprender a ser um ser humano do cuidado e do diálogo; a sempre questionar relações de poder; a compreender sua cultura e a cultura do outro, a diversidade e o meio ambiente; a aprender sempre, reconhecendo que o ser o humano e a história estão em permanente processo de transformação; a se organizar coletivamente com seus pares, seja no seu bairro, na escola ou em organizações da sociedade civil, nacionais e internacionais; a mudar situações indignantes, como pobreza, violação de direitos humanos, iniquidade social e corrupção.

Não precisamos de um modelo de educação global importado dos países dos países europeus ou norte-americanos. Se quisermos educar cidadãos com consciência e habilidades locais e globais, preparados para promover a descolonização e emancipação de mentes, corpos e almas, devemos criar nosso próprio modelo de educação. Não precisamos educar cidadãos globais dentro da perspectiva da globalização neoliberal, onde consumir e competir são as metas principais. Precisamos de uma educação global emancipatória que forme cidadão humano, ético, questionador e atuante no processo de formação de uma sociedade onde todos possam exercer sua liberdade plenamente (Guimaraes-Iosif, 2007). Precisamos questionar que modelos de educação global que os países do Norte estão levando para os países do Sul por meio de suas organizações e políticas internacionais.

O processo de descolonização e emancipação exige que professores, acadêmicos, educadores sociais, ativistas e todos os cidadãos fiquem vigilantes em relação às políticas econômicas, culturais, sociais e educacionais, tanto no âmbito nacional como internacional. Precisamos continuar a luta pela libertação e emancipação dos povos das ex-colônias portuguesas. Tanto a

educação escolar como a educação não-formal ofertada pelos movimentos sociais oriundos da sociedade civil organizada assumem papel estratégico nesse processo.

Amilcar Cabral, Eduardo Mondlane e Paulo Freire fazem muita falta no mundo de hoje! Todavia, precisamos também marcar nossa presença na construção e transformação da história educacional, social e política dos países do Sul Global. Eis o desafio a ser enfrentado por aqueles que acreditam no sonho possível de alcançarmos a justiça social em Guiné-Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Angola, Moçambique, Brasil, Timor Leste e demais partes do mundo!

Referências

Abdi, A. A. (2005). African Philosophies of Education: Counter-Colonial Criticism. In: Ali A. Abdi. & Ailie Cleghorn. (Eds.). *Issues in African Education*: Sociological perspectives. New York: Palgrave Macmillan. (pp.3-23).

Abdi. A. A. (2008) De-subjecting subject populations: Historico-actual problems and educational possibilities. In: Ali A. Abdi; Lynette Shultz (Eds.). *Educating for Human Rights and Global Citizenship*. Albany, New York: University Press. (pp.65-80).

Cá, L. O. *(2000). A educação durante a colonização portuguesa na Guiné-Bissau (1471-1973)*. www.didinho.org/artigo10.pdf (consultado na Internet em maio de 2007).

Cabral, A. (1980). *Unity and Struggle*. Nairobi: Heinemann Educational Books.

Carvalho, J. M. (2000). *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Bhabha, H. (1994). *The location of culture*. London, New York: Routledge.

Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. New York: Continuum.

Freire, P. (1978). *Cartas à Guiné-Bissau: Registros de uma experiência em processo*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Freire, P. (2006). *Educação como prática da liberdade*. 29. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Fanon, F. (1967). *Black skin, white masks*. New York: Grove Press.

Guimaraes-Iosif, R. (2007). *A qualidade da educação da escola pública e o comprometimento da cidadania global emancipada*: implicações para a situação de pobreza e desigualdade no Brasil. [The quality of education and the jeopardizing of global emancipated citizenship: implications to the situation of poverty and inequality in Brazil]. Unpublished doctoral dissertation, Universidade de Brasília, Brasília.

Handa, S. Simler, K. & Harrower, S. (2004). *Human capital, household welfare, and children's schooling in Mozambique.* Research Report; 134. Washington, DC: International Food Policy Research Institute. Retrieved from: http://www.ifpri.org/pubs/abstract/134/rr134.pdf

Jones, B. G. (2006). *Decolonizing international relations*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.

Lorenzoni, I. (2008). *Taxas de analfabetismo entre países de língua portuguesa vão de 10,2% a 63%.* http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&task=view&id=9964&interna=6 (consultado na internet em 20 de outubro de 2008).

Macedo, D., Dendrinos, B., & Gounari, P. *The hegemony of English*. Colorado, USA: Paradigm Publishers.

Macedo, D., & Gounari, P. Portugal will always be an African nation: a calibanian prosperity or a prospering Caliban? In Macedo, D. & Gounari, P. (Eds.). *The hegemony of English*. Colorado, USA: Paradigm Publishers, (pp. 241-268).

Mondlane, E. (1983). *The Struggle for Mozambique*. London: Zed Press.

Santos, B. S. Entre prospero e caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In Ramalho, M. I. & Ribeiro, A. S. *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto, Portugal: Afrontamento (pp.23-85).

UNESCO. (2007). *Education for all by 2015: will we make it?* EFA Global Monitoring Report. Paris: UNESCO Publishing; United Kingdom: Oxford University Press.

Revoltas Escravas e Cultura Material no Recôncavo. Bahia: 1830-1850.

Wellington Castellucci Junior
Universidade do Estado da Bahia
wcastellucci@yahoo.com.br

Resumo: Na Primeira metade do século XIX, a Comarca de Nazaré das Farinhas, uma parte do Recôncavo Baiano produtora de gêneros de primeira necessidade, vivenciou uma série de movimentos de resistência escrava, incluindo ai assassinatos de senhores, fugas e rebeliões coletivas. Ao lado das constantes formas de negação ao trabalho compulsório, cativos e libertos forjaram diferentes maneiras de sociabilidades e reinventaram aspectos do mundo africano no Novo Mundo. Essas reinvenções foram matizadas nas formas de moradias, construídas em seus ranchos; na alimentação; nas formas de cultuar deuses e praticar rituais de curas com base na manipulação de ervas e rezas. Baseado em documentação inédita, contida nos Arquivos Públicos dos Municípios e do Estado da Bahia, esse estudo analisa essas dimensões da vida material e imaterial de escravos e Libertos que viveram na Comarca de Nazaré das Farinhas.

1-INTRODUÇÃO.

A Revolta dos Malês, levante escravo ocorrido em Salvador no ano de 1835, pela sua dimensão política e caráter espetacularmente desafiador, adquiriu status de episódio histórico dos mais importantes da resistência escrava nas Américas, enfatizado pela historiografia da escravidão baiana. Não é sem razão que o excelente livro do historiador João José Reis - para além das qualidades intelectuais desse grande autor, foi recentemente reeditado, com atualização do cenário político, econômico e social baiano, palco do acontecimento que aterrorizou as elites soteropolitanas no decorrer da primeira metade do século XIX[1]. Como em todo o hemisfério Sul, as elites brasileiras e particularmente a baiana, já estavam amedrontadas desde quando chegaram as notícias do levante escravo no Haiti liderado pelo liberto letrado Toussaint L' Ouverture e depois pelo escravo analfabeto Jean Jaques Dessalines.[2]

Os senhores escravocratas sabiam que onde havia concentração de africanos subjugados o risco de sublevação era iminente. E não era sem motivo. Mary Karasch, em sua bem documentada e exemplar pesquisa, analisou o comportamento rebelde dos escravos do Rio de Janeiro durante a primeira metade do oitocentos. Naquela cidade, os africanos, que apareciam nas listas policiais, somavam mais de oitenta por cento do total dos criminosos presos entre 1826-1831, uma prova cabal de sua resistência violente e contínua.[3] Na Bahia, as últimas décadas de tráfico de cativos também contribuíram decisivamente para criar essa explosiva situação, uma vez que, prevendo o incontinente fim do tráfico transatlântico, negociantes e senhores trataram de adquirir, ao máximo, novos cativos, elevando os estoques de braços disponíveis para os diversos serviços no Império.[4]

Não é do meu interesse neste ensaio entrar no mérito do importante debate acerca do caráter da revolta dos escravos em Salvador. Ou seja, se essa insurreição foi um levante escravo contra o regime repressivo do cativeiro, ou uma rebelião fortemente influenciada pelos preceitos do alcorão e liderada por negros mulçumanos, mesmo porque autores especializados neste assunto já o fizeram.[5] O que irei destacar em minhas reflexões, as quais virão a seguir, é a repercussão dessa revolta na área de maior importância econômica da Bahia no século XIX, o Recôncavo baiano. Não abordarei toda a região que engloba essa parte do território baiano, mas tão somente as vilas e distritos litorâneos e ribeirinhos que compuseram no oitocentos a Comarca de Nazaré das Farinhas. Por sua vez, quero afirmar não se tratar de uma abordagem inédita a respeito das rebeliões escravas no Recôncavo, pois, isso o próprio João Reis já fez em trabalho publicado[6]. O que interessa aqui é saber, porém, o alcance da Rebelião de 1835 naquela parte do Recôncavo baiano e de que modo escravos e libertos daquela região reagiram no curso dos acontecimentos em Salvador, num período de intensificação do tráfico ilegal de escravos para o Brasil. A sua cultura material também será objeto de enfoque nessa abordagem.

Para efeito de informação, restrinjo a minha análise aos seguintes locais pertencentes à Comarca de Nazaré, a saber: a Ilha de Itaparica, a vila de Jaguaripe, as povoações de Aratuípe, da Estiva e Maragogipinho, além da própria localidade e cabeça de Comarca, a Vila de Nazaré das Farinhas. Eventualmente notícias de outras paragens interioranas aparecerão no texto como evidências dos fortes contatos mantidos pelos negros de Salvador com o Recôncavo baiano através das vias fluviais e marítimas. Começo fazendo um pequeno balanço a respeito do tráfico clandestino de cativos na região e o perfil da escravaria nas propriedades rurais, para em seguida avaliar as ações escravas em várias partes da Comarca.

2- Nos arredores de Todos os Santos.

Na primeira metade do século XIX, Nazaré das Farinhas havia deixado de ser um distrito da histórica vila de Jaguaripe e assumira em 1831 a condição de sede jurídica regional, justificado, dentre outras coisas, pela imponente urbe e pelo seu porto que ligava parte do Recôncavo com Salvador e com o mundo. [7] Uma vila portadora de um cais tão movimentado, de extrema importância econômica regional, também fazia dali local apropriado para a circulação e contatos entre negros escravos e libertos,

---

[1] REIS, J. J. (2003). *Rebelião escrava no Brasil. A História do levante dos malês de 1835*. Edição revista e ampliada. São Paulo: Cia das Letras.

[2] Sobre esse assunto é imperioso citar um dos mais importantes estudos acerca da Revolução haitiana. Trata-se da obra de JAMES, C. L. R. (2007). *Os Jacobinos Negros. Toussaint L' Ouverture e a Revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo Editoria. Ver também, WASSERMAN, Cláudia. (Coord.). (2000). *História da América Latina: Cinco Séculos.* Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS.

[3] KARASCH. M. C. (2000). *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*. 1808-1850. 2ª reimpressão, São Paulo: Cia das Letras, (p.399).

[4] Essa não foi uma prática ocorrida apenas na Bahia. Na cidade do Rio de Janeiro, traficantes também intensificaram a oferta de negros trazidos da África após a Lei de proibição, a ponto da capital da corte apresentar o maior número de escravos africanos do que qualquer outra parte do Império. Ver a esse respeito. KARASCH. M. C. Op.Cit. Para a segunda década da escravidão no Rio de Janeiro, ver CHALHOUB, Sidney. (1990). Vi*sões da Liberdade. Uma História das últimas décadas da escravidão na Corte.* São Paulo: Cia das Letras. Para um estudo sobre Recife, ver CARVALHO, Marcus Joaquim M. de. (2002). *Liberdade. Rotinas e rupturas do escravismo*. *Recife*, 1822-1850. Recife: Editora da UFPE.

[5] O debate que me refiro é a respeito de um artigo publicado pelo historiador SILVA, A. da C. e. Sobre a rebelião de 1835 na Bahia. (2002). *Revista brasileira*. Academia Brasileira de Letras. Fase VII, Abril-maio-junho, 3(1), 09-33.

[6] REIS, J. J. (1988). Um balanço dos estudos sobre as revoltas escravas da Bahia. In REIS, J. J. (Org.), *Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil.* São Paulo: Brasiliense, (pp. 87-140).

[7] Conforme os documentos analisados, até o ano de 1831, o poder político regional estava sob o controle da vila de Jaguaripe, criada em 1697. Depois disso, já por volta do final de 1831, a Câmara Municipal fora deslocada para Nazaré, onde passou a atuar. Por sua vez, a vila de Nazaré, que fora criada em 1761, só alcançaria o status de município em 10 de novembro de 1849. Ver FREIRE, Felisbelo.(1998). *História Territorial do Brasil. (Bahia, Sergipe e Espírito Santo).* Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, (pp. 168 – 256).

os quais trabalhavam em diferentes ofícios, que iam desde carregadores e embarcadiços a marinheiros e mestres de lancha. Essa quantidade de sujeitos escravizados iria ser incrementada pela chegada de novos conterrâneos nas últimas décadas de comércio de seres humanos.

Entre os anos de 1831 e 1850, ainda que leis contra o tráfico de cativos oriundos da África tivessem sido aprovadas, especula-se que uma quantidade surpreendente de africanos ingressou na Bahia sob forte demanda de senhores proprietários rurais e urbanos que, prevendo o inevitável final do tráfico transatlântico, pleitearam repor e/ou aumentar os seus estoques de cativos[8]. Mas esse não foi só um período de ingresso de novos escravos. Quando escrutinamos a documentação disponível, não nos surpreende o fato de terem sido os anos de 1831 e 1835, momentos de maior intensidade das fugas escravas na região, algumas das quais através do porto de Nazaré. Isso está relacionado, muito provavelmente, às interpretações que os próprios cativos fizeram da lei de 1831 e o impacto da Revolta dos Malês na região.

Com um litoral bastante extenso, pouco habitado e uma geografia assaz favorável, repleto de enseadas, rios e paragens tranquilas, a área do entorno da Baía de Todos os Santos tornava-se local adequado para a construção de depósitos provisórios de escravos para a sua venda após o rápido tratamento regenerativo da viagem. Da mesma maneira, esse ambiente havia se tornado um dos principais aliados dos foragidos, pois era embrenhando-se nas matas e nos mangues da região que muitos deles desapareciam da vista de seus preocupados senhores e ali passavam a viver em acampamentos e ranchos provisórios.[9]

Notícias esparsas, constantes na documentação escrutinada durante uma profícua pesquisa, a qual venho realizando nos Arquivos Publico do Estado e dos Municípios de Jaguaripe e Nazaré das Farinhas, dão conta de que a Ilha do Medo, uma pequena área insular, situada à frente da Ilha de Itaparica, e próxima à Caboto, era local de acomodação de cativos clandestinos por volta de 1834[10]. Mais tarde, em 1846, o Cônsul Britânico, Foreign Office, afirmou, de forma contundente, que na verdejante Ilha de Itaparica, do outro lado da Baía de Todos os Santos, haviam sido construídos locais de desembarque, de onde os recém-chegados eram levados para os depósitos de escravos da cidade e vendidos sem qualquer interferência.[11]

Isso veio a se confirmar alguns anos depois, no auge da repressão britânica anti-tráfico, quando, em 1851, um navio por nome *Relâmpago*, desembarcou, às pressas, centenas de africanos na costa de Itaparica, tendo a sua tripulação conseguido o perdão imperial e a comutação das penas em 1853.[12] Ao desembarcarem para averiguar os africanos que para ali haviam sido levados, as autoridades, membros do navio da armada de guerra brasileiro, constataram que 14 deles vieram a morrer afogados no ato do desembarque. Ao chegarem a terra firme para buscar os demais africanos, as autoridades se depararam com a casa de um tal Higino Pires Gomes, político liberal que havia participado do movimento da Sabinada em 1837. No interior da residência "encontraram em completo abandono e com as portas abertas", e mais "víveres consistentes de carne, farinha, arroz e bolacha sendo considerados como destinados para sustento dos africanos desembarcados apreendidos".[13]

Naquela ocasião, de acordo com correspondência encaminhada por uma autoridade da vila de Jaguaripe, mais de cem africanos boçais, procedentes da Ilha, haviam sido capturados, quando eram conduzidos, através de comitiva, em direção ao interior do Recôncavo. Logo no momento do alarde da notícia do comboio de africanos caminhando na direção das matas de Jaguaripe, autoridades locais armaram uma milícia e conseguiram interceptar os cativos clandestinos enviando-os imediatamente para a capital[14]. Neste episódio as autoridades haviam logrado sucesso, mas em outras oportunidades não foi exatamente isso que ocorrera naquela parte do Recôncavo. Maximiliano de Habsburgo ainda noticiava, no ano de 1860, uma prática muito comum usada pelos proprietários locais, após a proibição do tráfico negreiro, para despistar os poderes locais responsáveis pela repressão do tráfico clandestino.

Segundo suas observações, alguns anos antes, após um navio tumbeiro atirar nas águas da baía de Todos os Santos cerca de algumas centenas de africanos e fugir da perseguição da nau guarda-costas, os senhores proprietários de Itaparica operaram rapidamente em benefício próprio. Após busca e apreensão, o Governo Provincial capturou 300 escravos jovens, fortes e belos, de

---

[8]Ver sobre essa questão, RODRIGUES, Jaime. *O infame comércio 2000, Editora da Unicamp-Universidade de Campinas*. REIS, J. J. (2000). De olho no canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da abolição. *Afro - Ásia*. 2(4), 199-242. Nesse estudo, o historiador João Reis faz um importante balanço da população escrava e livre no Recôncavo baiano nas últimas décadas da escravidão. BETHELL, Leslie. (2002). *A Abolição do Comércio Brasileiro de Escravos*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial. CONRAD, Robert (1978). *Os últimos anos de escravatura no Brasil*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. CONRAD, Robert (1985). *Tumbeiros. O tráfico de escravos para o Brasil*. São Paulo, Brasiliense. GRADEN, Dale T. (2007). O envolvimento dos Estados Unidos no Comércio Transatlântico de escravos para o Brasil, 1840-1858. *Afro-Ásia, Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia*. Vol. 35, 9-35. GRAHAM, Richard (2002). Nos Tumbeiros mais uma vez? O comércio interprovincial de escravos no Brasil. *Afro-Ásia, Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia*, vol. 27, 121-160.

[9]Um dos viajantes que melhor descreveu aquela região o príncipe D'Áustria Maximiliano. Ver, WIED NEUWIED, Maximiliano. *Viagem ao Brasil. Nos anos 1815-1817*. Vol. 01, Série 5ª, Ed. Brasiliana, Grande formato, 1820.

[10]APEBA - Arquivo Público do Estado da Bahia. Seção Colonial/Provincial. Documentos da Câmara Municipal de Itaparica. Doc. 03000, 3001 e 3002. Itaparica, 16 de fevereiro de 1834.

[11]CONRAD, Robert Edgard. (1985). *Tumbeiros. O tráfico de escravos para o Brasil*. São Paulo, Brasiliense.

[12]RODRIGUES, Jaime. (2000). *O infame comércio. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil*. (1800-1850). Campinas – SP, Editora da UNICAMP.

[13]RODRIGUES, Op. Cit. P.156.

[14]APEBA – Arquivo Público do Estado da Bahia. Seção Judiciária, Presidência da Província – Juízes. Jaguaripe, 1851-1863. Maço: 2443. APEBA – Seção Colonial/Provincial, correspondência da Câmara Municipal de Nazaré, 23 de novembro de 1851. Juízes - Nazaré. 1849-1857. Judiciária, maço 2505.

ambos os sexos. Pela legislação de época, os mesmo seriam colocados em "liberdade" e alocados em repartições públicas ou em mãos de particulares para prestarem serviços durante quatorze anos.[15] *Algumas semanas depois, porém, o bando tinha sido transformado em anciões, aleijados e alquebrados, um milagre, portanto, no sentido negativo*.[16]

É claro que os senhores contavam com a ajuda de membros dos poderes municipais, em sua maioria, compostos pelos próprios proprietários escravistas, ou a eles ligados, além de homens corruptos atrelados aos interesses dos traficantes de cativos. A bibliografia e a documentação pertinentes ao tema têm enfatizado bastante isso quando se referem ao envolvimento de funcionários públicos, no mínimo cúmplices para não aplicarmos outros adjetivos, com a compra e a entrada de cativos após a proibição do tráfico de escravos africanos. Alguns membros dos poderes locais, no entanto, mais fiéis a aplicação das leis, buscavam remediar a situação estimulando os próprios escravos a denunciarem os seus senhores em troca da alforria como recompensa, caso estes adquirissem cativos contrabandeados.[17] Essa era uma situação esdrúxula, uma vez que o peso do depoimento dos escravos, perante o tribunal de justiça, era muito menos importante do que aquele prestado por um homem livre. Ademais, isso representava o desagravo partindo de um bem móvel; um escravo, teoricamente sem nenhum direito de, perante a justiça, apresentar queixa crime contra o seu senhor! Infelizmente não encontrei, até o presente momento, provas cabais de que algum cativo tivesse sido beneficiado por esse dispositivo jurídico.

Fato é que aquela região continuou durante certo tempo sendo ponto de receptação de cativos após Lei proibitiva. Não é de se admirar o caso de Itaparica ser sempre citada, pelas autoridades provinciais, como local de desembarque e ponto de tráfico clandestino de cativos procedentes da África. Naquela parte insular do Recôncavo, residia, além de Higino Pires Gomes, um dos grandes traficantes de escravos de então, o Sr. Antonio Pedroso de Albuquerque, possuidor de propriedade rural, onde, inclusive, estava localizado um dos poucos engenhos de melaço e fabrico de cachaça da Ilha. Pedroso de Albuquerque, grande fortuna da Bahia, foi processado e morreu frustrado pelo fato de não ter adquirido título de nobreza concedido pelo Imperador, justamente por conta de seu suposto envolvimento com fabricação de moeda falsa e tráfico ilegal de escravos.[18]

Assim como acontecera em Itaparica, em outras localidades litorâneas da Comarca de Nazaré se avolumavam queixas, denúncias e acusações de "desova" de africanos clandestinos após a sua proibição, sob a cumplicidade de autoridades locais. A facilidade de navegação pelos grandes rios da região, como são o Jaguaripe, o rio da Dona, o Jiquiriçá e o Paraguaçu, este último subindo na direção de Cachoeira e São Félix, proporcionava aos traficantes e negociantes de cativos uma movimentação estratégica e acesso a locais de difícil patrulhamento. Os traficantes também possuíam redes de intermediários e contatos com indivíduos ligados ao comércio de escravos espalhados pelos povoados da região. Era uma espécie de efeito cascata, até chegar à ponta do negócio, uma ampla teia de conluios já havia sido tecida e posta em prática desde a sua origem.

Quando as embarcações adentravam naqueles grandes rios, seus asseclas logo apareciam remando canoas e barcos de pequena cabotagem para melhor e mais rapidamente transportar a mercadoria de seres humanos até terra firme. Em outras ocasiões faziam o desembarque nas praias do litoral, nas proximidades da vila de Jaguaripe, nas imediações da barra do rio Jiquiriçá, em locais conhecidos até hoje por Camaçandi e Ilha D'Ajuda, ambas pertencentes ao distrito da Estiva.[19]

Mas, além do aparecimento de cativos furtados em outras paróquias, no decorrer das décadas em estudo, pedidos de empenho por parte do governo provincial no combate ao tráfico de escravos, respostas de juízes afirmando a efetiva aplicação da Lei e relatos de supostos desembarques clandestinos naquele litoral, formam um mosaico documental acenando para o fato de que ali o tráfico também havia estabelecido seus tentáculos.[20]

Como resultado dessa prática e posteriormente pela intensificação do tráfico intraprovincial, o Recôncavo canavieiro baiano continuou a ostentar o título de maior celeiro de cativos da Bahia e isso se prolongou no curso da segunda metade do oitocentos, até as vésperas da abolição.[21]

---

[15] FLORENCE, Afonso Bandeira. Nem escravos, nem libertos: os 'africanos livres' na Bahia. *Caderno do CEAS*, Salvador, n. 121. _____. (1996). Resistência escrava em São Paulo: a luta dos escravos da fábrica de ferro São João de Ipanema 1828-1842. *Afro-Ásia*, 1(8), 7-32. RODRIGUES, Jaime. *O Infame Comércio*. Op. Cit. BETHELL, Leslie. (2002). *A abolição do comércio brasileiro de escravos.* Brasília, Senado Federal. Coleções de Leis do Império do Brasil 1879. Coleção Decisões do Governo do Império do Brasil 1887. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1888. Coleções das Leis do Império do Brasil de 1879. Parte I, Tomo XXVI, Parte II, Tomo XLII. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1880. CONRAD, Robert Edgar. (1978). *Os últimos anos da escravatura no Brasil: 1850 – 1888*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

[16] HABSBURGO, Maximiliano. (1982). *Bahia 1860. Esboço de viagem*. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia.

[17] APEBA - Seção Judiciária. Presidência da Província, Série Juízes. Correspondências da Câmara Municipal de Jaguaripe. Maço: 2443.

[18] MATTOSO, Kátia M. de Queiroz. (1978). *Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*. São Paulo: Hucitec. OSÓRIO, Ubaldo. (1979). *A Ilha de Itaparica: História e tradição*. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia. RODRIGUES, Op. Cit., 156-159. CONRAD, Robert. *Tumbeiros*. Op. Cit., 135. XIMENES, Cristiana Ferreira Lírio. (1999). *Joaquim Pereira Marinho: perfil de um contrabandista de escravos na Bahia, 1828-1887*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Mestrado em História, Salvador, UFBA.

[19] APEB – Seção Colonial/Provincial. Série Presidência da Província. Correspondência da Câmara Municipal de Jaguaripe ao Presidente da Província da Bahia. Jaguaripe, 1843. (1848-1850). Maço: 2442.

[20] Ver, entre outros documentos, uma correspondência enviada Pelo Juiz Municipal da Comarca de Nazaré das Farinhas ao Governo Provincial. Nesse documento o Juiz afirma a sua disposição e empenho no combate ao Tráfico, sobretudo, tentando reprimir qualquer tentativa de desembarque no litoral de sua jurisdição. APEBA - Seção Colonial/Provincial. Série Presidência da Província. Juízes. Nazaré, 1851. Maço: 2505.

[21] Sobre os dados do número de cativos no Recôncavo baiano, ver entre outros estudos, BARICKMAN, B. J. 19(98)-19(99). Até a véspera. O trabalho escravo e a produção de açúcar nos engenhos do Recôncavo baiano. *Afro-Ásia, Centro de estudos afro-orientais, FFCH/UFBA*, 2(1)-2(2), 177-237. Para a primeira metade do século XIX, ver também o texto do mesmo autor. BARICKMAN, B. J. (2003). E se a casa-grande não fosse tão grande? Uma freguesia açucareira do Recôncavo

Esta nota continua na página seguinte

Diferentemente da parte clássica do Recôncavo canavieiro, no entanto, na região pertencente à Comarca de Nazaré, dificilmente houve uma concentração maciça de cativos trabalhando em algumas poucas fazendas. Como área predominantemente ocupada por pequenos proprietários e destinada à produção de gêneros de primeira necessidade e algumas poucas indústrias, a maioria da escravaria dos senhores rurais não alcançava mais do que duas dúzias de cativos. E quando chegavam a esse topo, poder-se-ia dizer tratar-se de senhores mais afortunados da região. Essa pode ser uma evidência de que os traficantes apenas despejavam africanos naquelas áreas da Comarca de Nazaré, para logo em seguida providenciarem o traslado, senão de todos, mas da maioria dos boçais na direção dos canaviais. Mas essa ainda é uma hipótese que precisa ser testada mediante o enfrentamento com as fontes históricas disponíveis. Outrossim, pouca coisa sabemos a respeito da população cativa da região.

Como os dados censitários para a primeira metade do século XIX são por demais escassos a respeito daquele território, não temos como precisar – se é que podemos fazer isso baseando-nos em resultados censitários! – quantos deles viviam a trabalhar nas diversas ocupações, nas zonas rurais e na urbe, de cada distrito e vilas adjacentes à Nazaré das Farinhas.

Existem registros que apenas dão pistas, mas não podem ser tomados como dados muito confiáveis, pois se trata de levantamentos sem sistematização e de rigores exigidos para os trabalhos censitários. Por exemplo, conforme uma contabilidade elaborada por um chefe de polícia no ano de 1848, a cidade de Nazaré das Farinhas, as vilas de Jaguaripe e Itaparica, juntas, tinham uma população total de 30.244 almas livres. Desse total, apenas 9.425 foram considerados brancos (31,16%), enquanto 5.275 eram pretos e 15.544 eram pardos. Somados os considerados não brancos, essa população de libertos compunha um percentual nada desprezível de mais de dois terços do total de habitantes (68,83).[22] Infelizmente, além das imprecisões dos dados relativos aos livres, não possuímos detalhadamente os números de cativos dessa Comarca no mesmo período, posto que os dados sobre a população escrava do Recôncavo para essa época são muito genéricos. Tudo que se sabe a respeito do número de escravos em Nazaré é fornecido pelo Recenseamento de 1779, quando registrou uma população cativa em torno de 1.498 indivíduos, além de 379 agregados residindo em casas de famílias.[23]

Outra fonte recorrente, apesar de pouco precisa, são as narrativas por escrito dos viajantes. O Príncipe Maximiliano Wied Neuwied, por exemplo, quando da sua passagem pela região, entre os anos 1815-1817, ficou detido durante três dias na vila de Nazaré, o que lhe impossibilitou ter seguido temporariamente sua viagem à capital. Sendo obrigado a aguardar a saída de nova embarcação, ele teve tempo suficiente para perambular naqueles dias pela vila de Nazaré. Além de observar a regularidade das ruas, a existência de alguns prédios notáveis, este importante observador estimou a população, vivendo na vila e em habitações pertencentes à paróquia, em aproximadamente oito mil almas. O problema é que ele não distinguiu os livres dos cativos.[24]

Nas vilas de Jaguaripe e Maragogipe, por sua vez, fora registrado, já em 1816-17, um total de 11.521 escravos. No final do século anterior, no entanto, em 1781, Jaguaripe havia acusado uma população escrava em torno de 725 indivíduos, enquanto em 1846, a Freguesia da Aldeia, pertencentes a Nazaré, computou 278 cativos[25]. Esses números servem para, ao menos, se fazer uma estimativa em torno da população escrava da região, mas não resolve o problema a contento.

Sobre a Ilha de Itaparica, temos como fontes apenas notícias esparsas em documentos avulsos da Câmara Municipal, os quais fazem algumas referências à população de algum distrito. Um deles, datado de nove de abril de 1838, acusava uma população presumível residindo em Mar Grande em torno de quatro mil almas, não distinguindo, todavia, os livres dos cativos e brancos de negros.[26]

O levantamento sistematizado de um bom número de inventários também revelou números apenas parciais da escravaria, mas é baseado neles que pauto aqui minhas investigações. Isso dificulta, em certa medida, uma melhor avaliação sobre a quantidade de cativos que estava trabalhando em diversos afazeres e morando naquela área.[27] Sabemos, porém, através do rigoroso estudo de Barickman que, muito provavelmente, nas roças de mandioca em Nazaré, o número de escravos muitas vezes não passava de uma ou duas unidades trabalhando lado a lado com seus senhores no cultivo de mandioca.[28] O escrutínio sistemático dos inventários de Itaparica revelou uma sensível aproximação do perfil de sua escravaria com as demais áreas da

---

baiano em 1835. *Afro-Ásia, Centro de Estudos afro-orientais, FFCH/UFBA*, 2(9)-3(0), 79-132. GRAHAM, Richard. (2002). Nos tumbeiros mais uma vez? O comércio interprovincial de escravos no Brasil. *Afro-Ásia, Centro de estudo afro-orientais, FFCH/UFBA*, 2(7), 121-160.

[22] Quadro Numérico da População Livre de 14 Municípios d'esta Província da Bahia. Secretaria da Polícia da Bahia, 16 de fevereiro de 1848. Chefe de Polícia João Joaquim da Silva.

[23] APEBA-Governo Geral/Governo da Capitania, Série: Recenseamentos /1773-1805/ Seção Colonial/Provincial, maço 596.

[24] WIED NEUWIED, Maximiliano. *Viagem ao Brasil*. Tomo primeiro, Vol. 01, Série 5ª, Editora Brasiliana, Grande formato, 1820. P. 442-443. Não confundir com o outro viajante europeu, o Príncipe Maximiliano de Habsburgo, que esteve na Bahia em 1860.

[25] BARICKMAN, *Um Contraponto Baiano*. Cit., p.214.

[26] APEBA-Seção Colonial/Provincial. Juízes – Itaparica. 1837-1844. Itaparica, nove de abril de 1838.

[27] De acordo com os consagrados historiadores que estudaram o Recôncavo baiano, os dados, bastante imprecisos e parciais, sobre a população escrava daquela região giravam em torno dos seguintes valores: Em 1779 – A Freguesia de Nazaré tinha 1.493 escravos, ou o equivalente a 40,8% da população. Em 1781 – A Vila de Jaguaripe (incluindo a Freguesia de Nazaré) possuía 725 cativos. Entre 1816-1817, as Vilas de Jaguaripe e Maragogipe tinham juntas: 11.521 cativos. E, por fim, em 1846 – foram registrados na Freguesia da Aldeia (Município de Nazaré) 278 escravos. Ver, BARICKMAN, Mão de Obra. In: *Um Contraponto Baiano*. Cit.; MATTOSO, Kátia M de Q. Populações da Província da Bahia. In: *A Bahia no Século XIX*. Cit.; SCHWARTZ, Estrutura de posse de escravos na Bahia. In: *Segredos Internos*. Cit.; REIS, João José. (1991). O Cenário da Cemiterada. In: *A Morte é Uma Festa*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. FRAGA FILHO, Walter. (1996). Sociedade, economia e pobreza. In: *Mendigos, Moleques e Vadios na Bahia do Século XIX*. São Paulo: Hucitec, Salvador: EDUFBA, 1996.

[28] BARICKMAN, *Um Contraponto Baiano*. Cit., p. 167.

região da Comarca. Nesse particular, como será exposto adiante, posso dizer que, seguramente, a feição da escravaria, daquela parte do Recôncavo baiano, se diferenciava bastante da existente na parte clássica, da área canavieira[29]

É bem provável que boa parte dos cativos ali residentes tivesse algum tipo de experiência com a arte de navegação e contato com as águas. Os seus senhores, além de explorá-los nos trabalhos de roça, no ganho na urbe, alugá-los a terceiros para o trabalho na pesca e roçado, também os mandavam transportar mercadorias nos seus barcos para as diversas regiões carentes de gêneros de primeira necessidade, além das louças, tijolos, carne e óleo de baleia. Isso facultava aos escravos e libertos jornaleiros, certa mobilidade e contatos com pessoas de outras localidades, o que não deveria ocorrer, frequentemente, com a maioria dos cativos ligados ao eito.

Pelas próprias características geográficas e hidrográficas da região, o principal meio de comunicação entre o vasto interior e a capital era mesmo o marítimo e o fluvial. Sob o comando desses negros escravos e libertos, marinheiros e mestres de lanchas, navegavam pelos rios, Paraguaçu; Jaguaripe; Da Dona e Jiquiriçá, sumacas, canoas, saveiros, lanchas rápidas, todas elas carregando gente e produtos extraídos das roças das diferentes localidades. Ao retornarem da capital para o interior essas embarcações traziam produtos importados como cerveja, queijos, carne seca, vinho, calabresa e etc. Mas, além de produtos, o movimento de embarcações se transformou, no decorrer dos anos, no importante meio de comunicação entre as comunidades de escravos e libertos que habitavam o Recôncavo baiano e a capital. Deveria ser muito difícil manter a ordem das coisas numa Comarca, cujas distâncias entre as paróquias era impossível de percorrer a pé ou a cavalo e se chegar em tempo hábil para socorrer as patrulhas locais, caso se tratasse de situações emergenciais.[30]

Durante toda primeira metade do século XIX, os documentos judiciais nos falam de furtos de escravos, os quais eram acomodados naquela parte do Recôncavo e depois vendidos para o extremo sul da Província. Além disso, cativos e libertos embarcadiços, mestres e marinheiros de lanchas de seus amos costumavam raptar ou dar guarida a escravos desejosos de fugirem da capital e do jugo senhorial, acomodando-os nos toldos das embarcações para depois pô-los a trabalhar em alguma paróquia ou vila do interior.[31] Por vezes, alguns deles eram apreendidos e recambiados para a capital ou para suas respectivas localidades, onde os senhores estavam ansiosos em os reencontrarem, às vezes para castigá-los exemplarmente. Em 19 de outubro de 1838, por descuido, apanharam um escravo furtado e o prenderam junto com um liberto em Itaparica quando estes estavam a trabalhar juntos tranquilamente em ofícios avulsos nos espaços urbanos.[32]

Os caminhos marítimos e fluviais, amplamente percorridos e conhecidos pela *gente de cor*, eram assim dois excelentes meios de comunicação, conspiração e propagação de idéias, ponto de partida para os movimentos liderados por escravos e libertos contra a ordem escravista, além de facilitador da liberdade. Era assim, através das viagens feitas de saveiros, canoas e sumacas, entre as diversas vilas do interior e capital, que as notícias e combinações para as revoltas funcionavam. Isso ficou provado quando eclodiu a Revolta dos Malês em 1835.

3- Os vivas de reis e rainhas.

Em meados da primeira metade do século XIX, precisamente na década de 1830, o perfil da escravaria de algumas propriedades rurais da Comarca estava em processo de mutação. De 175 escravos contabilizados em um levantamento parcial dos inventários, 97 deles eram africanos e 78 crioulos, desconsiderando aqui as crianças de ambos os sexos. Embora os primeiros continuassem sendo maioria, a contagem revela um aparente, mas significativo, equilíbrio já na década de aprovação da Lei de proibição do tráfico, surpreendendo pelo rápido aumento de crioulos e redução de africanos efetivada, me parece, de maneira acelerada. Mas essas ainda são evidências parciais e qualquer resultado conclusivo, a esse respeito, precisará de um exame mais sistematizado e quantitativo das décadas anteriores e das subsequentes.

Ainda assim, baseando-me nas informações parciais dessa contagem, é perceptível um crescimento do número de mulheres crioulas, que na apuração geral já suplantavam os homens. Exceto em Nazaré das Farinhas, tanto em Jaguaripe quanto em Itaparica elas já eram maioria. E essa tendência exacerbaria muito em Itaparica no decorrer da segunda metade do século XIX. Entretanto, o mais extraordinário nessa análise quantitativa é a grande concentração também de africanos em uma área específica da Comarca, a Ilha de Itaparica. Ali, dos sessenta e cinco cativos contabilizados, nada menos que cinquenta e quatro eram de nações africanas, enquanto apenas onze eram brasileiros, ou seja, crioulos.

Duas questões importantes interligadas se depreendem dessa visão parcial. A primeira explicação geral é que, por ser uma região de retaguarda agrícola, provavelmente os senhores foram priorizando a aquisição de mulheres crioulas para o

---

[29] Sobre estatísticas e perfil da escravaria no Recôncavo Baiano talvez um dos melhores trabalhos publicados recentemente é o artigo de BARICKMAN, B. J. (2003). E se a casa-grande não fosse tão grande? Uma freguesia açucareira do Recôncavo baiano em 1835. *Afro-Ásia, Centro de Estudos Afro-Orientais UFBA*, 2(9), 79-132.

[30] Para se te uma noção das distâncias entre as cidades do Recôncavo baiano, em um documento elaborado pelo Juiz de Direito da Comarca de Nazaré relatava, em 1851, que as distâncias entre Nazaré e outras Cabeças de Comarcas eram as seguintes: para Valença, 10 léguas; para Cachoeira, 12 léguas; Santo Amaro, 16 léguas; para Salvador, 18 léguas; Vila de Camamu, 24 léguas, além de outras. APEBA-Presidência da Província, série Judiciária, Juízes, Nazaré 1849-1857, Seção Colonial/Provincial, 2505.

[31] APEBA - Seção Judiciária, Processo Crime, a justiça contra Theodosio Gomes Sidrão. Itaparica, 1854, Doc. 22/778/01.

[32] APEBA-Seção Colonial/Provincial. Juízes. Itaparica. 3º Distrito do Jaburu. Itaparica, 19 de outubro de 1838.

desenvolvimento de certas atividades produtivas, em vez de homens cada vez mais caros no disputado mercado de escravos.[33] Esse era o caso de Itaparica, onde a coleta de piaçava, mariscagem e plantio de gêneros alimentícios poderiam ser executados por mulheres. As mulheres escravas também podem ter sido uma opção dos senhores de Jaguaripe pela justa razão de ali ser um grande centro da indústria artesanal da cerâmica. O trato com o barro, na fabricação de louças, telhas e tijolos, eram tarefas que podiam ser plenamente executadas por mulheres oleiras. A segunda questão, mais específica, e a que nos interessa nesse exato momento, é o fato de a concentração de africanos em Itaparica poder justificar os movimentos de sublevação escrava antes e durante a Revolta dos Malês, ocorrida em Salvador. Ademais, tais evidências confirmam uma suposição de que Itaparica era de fato, naquela época, lugar privilegiado para o desembarque de cativos após a proibição do comércio de seres humanos.

No concernente às nacionalidades, discriminadas nos inventários, no cômputo geral, os *Nagôs* apareceram como o grupo numericamente maior. Somaram 19; os *Calabar* vieram em seguida com 08; *Angola* com 06 e *Gêge* com 04. Outras nacionalidades apareceram com apenas um indivíduo, foram elas: *Tapa*, *Sam Tomé*, *Benguela*, *Badio*, *Cambida*, *Bornou*, *Moçambique*, *Congo*, *Monjolo*, *Mina* e *Cotocori*. O mais surpreendente nesse item é que nos parece ter havido uma preocupação maior entre os senhores e autoridades de Itaparica em registrar os locais de batismo e embarque dos africanos, enquanto em Nazaré e Jaguaripe, os responsáveis pelos registros negligenciaram esse critério. Da soma total da escravaria da Ilha, apenas três africanos não tiveram sua nacionalidade citada. Mas em Jaguaripe foram seis, em Nazaré corresponderam a 11 indivíduos. Em termos percentuais isso foi bastante significativo, mas o importante seria entender o porquê dessa preocupação dos avaliadores itaparicanos em registrarem a nacionalidade dos cativos? Creio no momento, isso não ser passível de resposta.[34]

A presença de africanos no Recôncavo baiano, na condição de escravizados, não os impediu de forjarem modos de reinventar práticas culturais de sua terra natal e muito menos de restituírem os seus reis e rainhas a um novo trono, dessa vez no novo mundo. Como em diferentes partes das Américas e demais regiões brasileiras[35], por toda a parte do Recôncavo, espalharam-se notícias de reis e rainhas reunindo escravos ao seu redor para dar-lhes conselhos, executarem rituais religiosos, quando ocorriam *toques ensurdecedores de tambores e gritaria*, realizarem festas após as jornadas de labuta, arrecadavam contribuições para diversas finalidades, formavam quilombos além de chefiarem revoltas escravas no decurso do século XIX[36]. Eles desempenharam uma importância tão grande no seio da comunidade escrava que, ao tomarem conhecimento da presença desses "monarcas", as autoridades locais tratavam logo de dar-lhes lições públicas tentando desmoralizá-los perante seus adeptos.

É bem conhecida a história de um africano, residente na povoação de Santana da Aldeia, localizada nas imediações da vila de Nazaré das Farinhas, que costumava reunir escravos da região para, ao cair da tarde, realizar cultos e festejos em devoção aos seus ancestrais, quando este tinha o seu poder referendado pelos seus conterrâneos.[37]

Como se não bastasse tais infrações, ante os olhos dos poderes locais, o africano Bernardo, quando preso, ainda fora acusado de portar arma de fogo e ter bastante munição dentro de seu lar, além de ser reincidente como cabeça de levantes escravos ocorridos naquela região. Após proceder a investigação, o Subdelegado apresentou relatório ao chefe de policia da Província da Bahia, afirmando ter encontrado armas de fogo, munição e um preto africano liberto, bem como uma preta forra. Como recomendação para o bem público, aquele subdelegado solicitou autorização para proceder com rigor e requintes de crueldades, embora procurasse abrandar sua ira. Para ele, haveria de se dar uma surra em local público para que esse exemplo servisse de lição para os demais cativos e libertos.[38]

Bem antes da atuação desse Príncipe africano em Nazaré, reis e rainhas haviam se estabelecido em diferentes pontos do Recôncavo Baiano e foram eles os coordenadores das muitas revoltas escravas ocorridas na região até, pelo menos, os anos de 1830. Em seu estudo bastante detalhado a respeito das revoltas escravas na Bahia, as quais precederam ao grande levante dos Malês, o historiador João José Reis fez uma minuciosa cronologia das revoltas escravas na Colônia e posteriormente na Província baiana. No Recôncavo ele conseguiu identificar cerca de nove delas. A começar por uma ocorrida, em pleno processo de independência, na Ilha de Itaparica, onde cerca de 250 cativos, do engenho Boa Vista, recusaram-se a aceitar a nomeação de um

---

[33] Sobre preços de escravos na Bahia durante o século XIX ver MATTOSO, Kátia M. de Queiroz. (1992). *A Bahia no Século XIX. Uma Província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. Também, ANDRADE, Maria José de Souza. (1988). *A mão-de-obra escrava em Salvador. 1811-1860*. São Paulo: Corrupio, Brasília – DF, CNPQ.

[34] Todos os inventários que embasaram essa pesquisa foram consultados no APEBA- Arquivo Público do Estado da Bahia. Seção Judiciária. Documentos da Vila de Itaparica, Jaguaripe e Nazaré.

[35] Para o Rio de Janeiro, Mary Karasch cita exemplos de reis que foram reconhecidos pelos seus conterrâneos e passaram a ser reverenciados por eles, os quais lhes pagavam tributos e costumavam pedir sua benção, além de providenciarem uma sepultura diferenciada para ele. KARASCH, Op. Cit. P. 120.

[36] A arrecadação de tributos era uma tradição presente na África Centro-Ocidental, onde chefes locais, pertencentes a uma Confederação maior de aldeias de um reino estruturado, cobravam tributos para enviá-los a Rei central. Ver, SOUZA, Marina de Mello e. (2006). *Reis negros no Brasil escravista. História da Festa de Coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG. SILVA, Eduardo. (2001). *Dom Obá II D'África, o Príncipe do povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo: Cia das Letras.

[37] APEBA - Seção Colonial/Provincial. Polícia, escravos, pedidos de passaporte, 1844/1845. Maço-6309.

[38] Idem.

novo feitor escolhido pelo senhor. Como consequência da persistência senhorial, os escravos assassinaram o feitor e puseram-se em estado de Guerra.[39]

Nesse episódio não apareceu figuras de monarcas como líderes do movimento, mas já em setembro do mesmo ano, uma revolta escrava, ocorrida na vila de São Mateus, apresentou um africano líder do levante que era considerado "rei" pelos seus seguidores.[40] Uma das mais notáveis rebeliões desse período, e a que talvez nos interesse mais, foi aquela ocorrida em Cachoeira, em 25 de agosto de 1826. Ali as autoridades mataram a tiros uma brava "rainha" e recambiaram, acorrentado, para a capital o "rei" dos revoltosos, com todas as suas indumentárias e coroa.[41]

Em 1827 novos levantes ocorreram em Cachoeira e em São Francisco do Conde, sem, no entanto, aparecer reis e/ou rainhas. Em 22 de março de 1827, sublevaram-se os escravos do engenho Vitória, localizado às margens do Rio Paraguaçu. No ano seguinte, novas rebeliões ocorreram em Cachoeira e no segundo semestre um audacioso levante teve como palco o coração da zona canavieira, o Iguape, lugar de grande concentração de cativos. Para fechar a onde de revoltas escravas no Recôncavo, Reis ainda apontou o aprisionamento de um tal Silvestre, na Ilha de Itaparica, por estar alarmando falsamente notícias de que os escravos daquele lugar estavam se preparando para um grande assalto e tomar a Ilha.[42]

Pode ser que aquelas notícias fossem mesmo falsas naquela ocasião, mas anos antes da Revolta de 1835, que sacudiu a capital baiana, os escravos da Ilha de Itaparica ainda formulariam planos para uma sublevação em massa com objetivos claros de acabar com os seus senhores e por fim ao escravismo, ao menos em termos locais nesse momento. Em vinte de novembro de 1830, nas imediações da vila de Itaparica, escravos de um engenho se organizaram e montaram um audacioso plano para se unirem aos cativos de outras fazendas e fazerem uma grande revolta. De acordo com a denúncia, ao tomar conhecimento da insurreição, o administrador da fazenda tratou de prender imediatamente o escravo considerado o líder da rebelião.

Sua atitude não ficou impune e ao tomarem conhecimento da prisão de seu suposto chefe, os cativos protestaram, tendo um deles se apossado de uma foice e feito um pequeno estrago no feitor, antes de também ser preso. O aprisionamento de dois envolvidos teria posto fim aos projetos de rebelião naquele momento, mas, após aquele acontecimento, as autoridades locais de Itaparica trataram de aproveitar o clima de tensão para salientar que, numa Ilha onde a quantidade de escravos era tão grande, haveria de se tomar sérias providências no sentido de evitar surpresas futuras.[43] Uma das medidas importantes seria dotar a Ilha de um maior contingente de efetivos militares e mais armas de fogo de modo que as autoridades pudessem patrulhar o litoral despovoado e extenso daquela área insular.[44]

Denunciava um juiz de Paz, dois anos antes daquela tentativa de sublevação, o quanto era perigoso uma região desprovida de corpo policial com as características de Itaparica. Além da concentração escrava nas fazendas, o juiz de Paz chamou atenção para outro importante fator: a constante presença de embarcações procedentes de várias partes do Recôncavo.

Depois de 1830, quando os escravos passaram a concentrar forças na capital - com exceção de alguns episódios esporádicos, repercussões das suas atitudes rebeldes chegavam, com demasiada rapidez e frequência ao Recôncavo, e isso era graças aos embarcadiços que traziam, além de mercadorias para o porto, escravos fugidos e informações a respeito do comportamento da comunidade negra em Salvador. Como ocorrera no período colonial, leis municipais tentaram inibir esse tipo de prática apertando o cerco no concernente à circulação de gente suspeita entre as vilas do Recôncavo e a capital.[45] Uma delas, aprovada por unanimidade, em 22 de novembro de 1831, pelos representantes da futura Comarca de Nazaré, quando Jaguaripe ainda era o centro político regional, incluía, dentre outras coisas, uma severa fiscalização nas áreas portuárias, toques de recolher, passaportes para escravos circularem e proibições de aluguéis de quartos a cativos e libertos, sem carta do senhor e atestado de boa procedência respectivamente. Os saveiros e outros tipos de embarcações, vindos de diversas paragens, caso chegassem à noite aos portos das vilas, seus tripulantes deveriam permanecer nas mesmas embarcações até o amanhecer, quando uma autoridade faria vistoria e daria possível liberação da gente e das mercadorias.[46]

Essas medidas municipais seguiam as deliberações da Presidência da Província, a qual buscava, a todo custo, conter a onda revolucionária dos negros no interior, mas agora as autoridades teriam que virar suas atenções para a capital. Entretanto, as pretensas medidas fiscalizadoras não surtiram efeitos desejados e a capital não estava dissociada do interior. A dependência dos

---

[39] REIS, João José. (2003). *Rebelião Escrava no Brasil. A História do Levante dos Malês* em 1835. Edição revisada e ampliada. São Paulo: Cia das Letras, P. 95. Ver também, REIS João José. (1989). Quilombos e Revoltas Escravas no Brasil. *Revista USP*. Dossiê Povo Negro, 2(8). São Paulo: USP, 14-39.

[40] Op.Cit. P.96.

[41] REIS, Op. Cit. P. 100.

[42] REIS, Op.Cit. P. 115. APEBA-Seção Colonial/Provincial, Série Presidência da Província. Judiciário. Correspondência da Câmara Municipal de Itaparica, Maço 2420, Itaparica, 1829.

[43] APEBA-Seção Colonial/Provincial. Juízes- Itaparica. 1º de dezembro de 1830.

[44] APEBA-Seção Colonial/Provincial. Juízes de Itaparica. 1837-1844. Freguesia do Santíssimo Sacramento de Itaparica, 1830. Doc. 2420.

[45] Autoridades da fase colonial tentaram estabelecer uma lei que proibia a entrada de negros, tanto escravos quanto libertos, na cidade do Salvador por temerem que estes viessem a sublevar juntamente com os da capital. Sobre isso um dos mais importantes estudos foi feito por RUSSELL-WOOD, A. J. R. (2005). *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Ver também, DIAS, Maria Odila Leite da Silva. (2003). *Forros e brancos pobres na sociedade do Brasil Colonial*. Madri Trota: UNESCO,Vol. IV.

[46] APEBA-Seção Judiciária. Fuga. Nossa Senhora da Ajuda de Jaguaripe, 22 de novembro de 1831. Doc. 40/1437/10.

produtos essenciais, procedentes das diversas áreas do Recôncavo, forçava a aceitação, por parte das autoridades, de escravos e libertos circulando nas imediações portuárias e pela cidade em geral. E eles estavam atentos e observando todos os acontecimentos.

Por ocasião do levante dos malês em 1835, imediatamente a notícia correu a Ilha de Itaparica como um furacão revolucionário. Murmurinhos de escravos foram escutados em várias fazendas e os senhores, bem como as autoridades, pressentiram as inquietações e assanhamentos nas senzalas, nos casebres, situados nas roças e nas áreas urbanas. Em 27 de janeiro, dois dias após aquele fatídico acontecimento - para as autoridades da capital, o juiz de Paz do 1º Distrito daquela Ilha, temendo o pior, oficiava uma denúncia a respeito do comportamento dos cativos na sua jurisdição. De acordo com a sua obscura revelação, os africanos daquele lugar estavam sobressaltados e eufóricos, queriam logo resolver a situação deles. E ainda, segundo seu comunicado, cantavam e dançavam em tom comemorativo, e em sinal de adesão à sublevação da capital.[47] Disse ele, (Em vista disso)...*passei a tomar uma medida extraordinária, chamando alguns cidadãos armados, para coadjuvarem com patrulhas, e manter a tranquilidade neste Distrito*.[48]

Mas, dias antes desse acontecimento, em primeiro de janeiro, como que ensaiando o que viria mais tarde, negros foragidos e aquilombados, por entre os manguezais estendidos pelas margens do rio Jaguaripe, atracaram suas canoas na praia de um povoado na contra-costa de Itaparica, denominado, Santo Amaro do Catu, ou Cacha-pregos, praticaram roubos e assassinaram, sem motivo explicitado na denúncia, um escravo; acontecimentos que foram narrados pelo vigário da paróquia local.[49]

Essas ocorrências revelaram sintomas de que a mobilização dos negros era intensa, organizada e eles possuíam amplamente o conhecimento da região.[50] A inquietação dos escravos de Itaparica, por sua vez, não pararia naquele dia 27 de janeiro, e os africanos de algumas fazendas já estavam se aprontando em seis de fevereiro daquele mesmo ano, portanto apenas 13 dias após o levante na capital, para fazerem uma grande revolta em Itaparica. Pelo caráter da denúncia é perceptível o notável nível de organização dos cativos e as suas conexões com negros libertos e escravos de outras localidades. Segundo as informações obtidas pelas autoridades locais, escravos africanos da Fazenda de Antonio Pedroso de Albuquerque, juntamente com os residentes em um forte quilombo, embrenhado nas matas da lagoa Grande da Ilha, e mais os das fazendas do Coronel Manoel da S. Daltro e do Coronel José Ricardo da S. Horta.[51]

É surpreendente a referência feita à existência de quilombos na Ilha, e de reis e rainhas que viriam da vila de Cachoeira para ajudá-los, e seriam eles, talvez, os principais articuladores das revoltas escravas no Recôncavo baiano! Mas o que nos chama à atenção é o fato das precedentes ocorrências naquela localidade da parte continental do Golfo. Anos antes desse episódio, recordemos que em 26 de agosto de 1826, um rei e uma rainha lideraram uma grande revolta na vila de Cachoeira, ambos sendo sacrificados de maneiras diferentes. Ora, se agora os reis procedentes de Cachoeira retomavam as suas ações nas imediações de Itaparica, era um forte sinal de que, além de instituírem os seus monarcas, os cativos também tiveram a capacidade de identificar ou forjar novos líderes, quando os antigos eram presos ou mortos, conduzindo-os ao trono e prestando-lhes deferência.

Um dos fatores que deve ter contribuído para o surgimento de novos reis e rainhas foi justamente a contínua chegada de africanos na região por meio do tráfico clandestino. Paradoxalmente, o tráfico alimentou a esperança e a expectativa entre os negros no Brasil de que os navios procedentes da África lhes trariam boas notícias, a principal delas era a vinda de novos soberanos para chefiar futuros movimentos, como também aquele que fortaleceria os vínculos com seus ancestrais. Como bem disse Elizabeth Kiddy, esses reis reafirmaram noções de poder, identidade e comunidade africanas, e mais especificamente centro-africanas no Brasil.[52] Pena ainda não dispormos de subsídios para falarmos da trajetória desses sujeitos de modo mais detalhado.

Sua presença, no entanto, não impediu fissuras no seio da própria comunidade escravizada, forma pela qual os movimentos foram, muitas vezes, descobertos antecipadamente. Naquela ocasião, no seis de fevereiro de 1835, por exemplo, a denúncia de um pardo liberto alertou as autoridades dos planos dos africanos. Segundo ele, aquela rebelião contaria também com a participação de alguns pardos, pois havia dois deles que se achavam ocultos numa das senzalas dos *pretos* daquele engenho. As suspeitas vieram a se confirmar dois dias antes do planejado, quando o administrador de uma das fazendas, onde moravam os rebelados, descreveu, para o juiz de paz, o que havia ocorrido na noite de três de fevereiro. Segundo ele, *encontrando-se no dia 4 do corrente mez com Salvador Gonsalves de Andrade administrador do engenho do mesmo coronel, lhe participara que os pescadores: d'uma canoa do porto da Misericordia, chegada da pescaria na noite do dia 3 do mesmo corrente mez, lhe havião*

---

[47] APEB-Seção Colonial/Provincial. Juízes de Itaparica, 1828-1836. Itaparica, 1835. Maço 2419.

[48] APEBA – Seção Colonial/Provincial. Juízes de Itaparica, 1828-1836. Itaparica, 27 de janeiro de 1835. Maço 2419.

[49] APEBA- Seção Colonial/Provincial. Juízes de Itaparica. Vila de Itaparica, 30 de janeiro de 1835. Maço 2419.

[50] Sobre quilombos ver, GOMES, Flávio dos Santos (2006). *Histórias de Quilombolas. Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Cia das Letras.

[51] APEB-Seção Colonial/Provincial, Juízes, 1828-1836. Itaparica, 06 de fevereiro de 1835. Maço 2419.

[52] KIDDY, Elizabeth W. (2008). *Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil*. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.). (2008). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, P.171. Ver também, SOARES, Mariza de Carvalho. (2000). *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. THORNTON, John. (2004). A *África e os africanos na formação do mundo Atlântico. 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier.

ditto, que estando elle no mar, virão aproximar-se uma lanxa com bastantes pretos, do engenho de Antonio Pedroso de Albuquerque pelo que perguntarão quem ali vinha, e por que não respondessem, dispararão um tiro de fuzil, ao qual, tomando a lanxa outra direção perguntarão os de dentro se assim os querião Mattar. Outras canoas do mesmo porto, que tão bem se achavão nesta noite a pescaria (disse o mesmo Salvador Gonsalves e Pedro Chavier) virão igualmente a essa lanxa com pretos.[53]

Essa denúncia revela que estavam bastante evidentes as conexões de escravos africanos de Itaparica com cativos de Cachoeira, os quais haviam descido de canoa o rio Paraguaçu, aproveitando-se da escuridão noturna, para aliarem-se aos africanos da Ilha e fazerem a revolta triunfar no dia festivo do entrudo, como fizeram outros cativos em diversas oportunidades na Bahia oitocentista[54]. Mas a rebelião não contaria com a adesão de todos os escravos, pois os *tapas*, da fazenda do Coronel Pedroso, estavam reticentes e dispostos a delatarem aquela sedição. Não bastasse isso, o relato daquele pardo liberto fora respaldado nas denúncias feitas pela *prêta* Esperança, uma escrava da região que havia se dirigido à fazenda de Pedroso de Albuquerque, com a finalidade de visitar um filho seu, que ali era cativo, e, ao tomar conhecimento dos planos, delatou os revoltosos.

As atitudes de alguns libertos e até mesmo de escravos, crioulos e africanos, nesse episódio, demonstraram que nem sempre as conspirações dos "pretos" cativos contavam com a esperada adesão de todos os africanos e afro-descendentes. A multiplicidade de etnias, de religião e variações linguísticas às vezes provocavam divergências entre a própria comunidade dos escravos e também dos libertos. Evidências como essas desapontam profundamente determinadas interpretações que viram a escravidão como um regime polarizado, exclusivamente, entre senhores e cativos. É sempre uma romântica ilusão, alentada pelos simpatizantes de ideologias igualitaristas, a tese de que a simples condição de submissos e explorados, numa sociedade desigual, seria suficiente o bastante para despertar naqueles o sentimento de pertencimento e unidade de classe oprimida. A suposta unidade na luta provavelmente nunca ocorreu em nenhum tipo de sociedade e muito menos na escravidão, a pior das formas de usurpação do trabalho e exploração alheia. O exemplo da delação do levante dos africanos de Itaparica serviu muito bem para explicitar isso.

Após o levante de 1835 e as sublevações parciais na Ilha de Itaparica, alguns escravos se aproveitaram da desordem temporária e da hesitação policial do lugar e partiram para a fuga sem se saber o paradeiro de muitos deles. É provável que alguns tenham tomado o destino do sertão, posto que lá, por aquelas bandas, haveriam de erigir seus quilombos, em locais muito mais difíceis de serem atacados pelos capitães-do-mato. De resvalo essas informações vão aparecendo sutilmente na documentação escrutinada. Inventariantes de senhores, por exemplo, foram obrigados a reconhecer sua impotência frente a essa situação ao fazerem declarações nos inventários afirmando que alguns dos escravos encontravam-se foragidos e escondidos pelos sertões, morando em quilombos.[55]

Quando conseguiam capturar algum desses foragidos, também anunciavam suas andanças, descreviam suas idades e outros importantes detalhes para sabermos quem eram esses sujeitos. Nos mesmos inventários encontram-se descritos outros trechos bastante curiosos. Eles nos mostram que a pouca idade não era impedimento para a fuga em direção a lugares distantes. Isto porque os mais velhos carregavam consigo os menores, a despeito de serem seus filhos ou não. [56]

Do mesmo modo que ocorrera em Jaguaripe, senhores de Nazaré também lamentavam o comportamento de alguns dos seus cativos quando se viram obrigados a formalizar os inventários de seus entes queridos. Um deles relatou, de modo grafado, o comportamento renitente de um dos seus jovens cativos: *Victorino crioulo com 12 anos 320$000 (fujão incorrigível)*[57]

Foi assim que muitos deles desapareceram da vista de seus senhores para nunca mais voltarem à condição de submissos. Impotentes, diante da falta de condições de persegui-los e encontrá-los para aplicar-lhes castigos corporais, os seus senhores procuravam divulgar detalhes, de seus aspectos físicos e profissão exercida por alguns deles, em boletins feitos nas tipografias baianas.[58]

Nem todos, porém, conseguiram fugir do cerco policial estabelecido pela repressão diante do risco de generalização do levante, o qual poderia vir a se espalhar por todo o Recôncavo baiano. Nas cadeias da região, insalubres, mal estruturadas e pouco adequadas para manter os envolvidos em crimes como os movimentos sediciosos, ficaram detidos, provavelmente, alguns dos sujeitos que participaram, em suas localidades, da adesão à Revolta ocorrida em Salvador no janeiro de 1835. Embora os documentos avulsos das Câmaras Municipais não sejam explícitos em relação a isso, e podemos presumir ter sido uma estratégia das autoridades não divulgar tal questão por se tratar de um tema de "segurança nacional", é muita coincidência estarem presos na cadeia da vila de Itaparica, nos primeiros dias de março, alguns libertos, um português e um escravo; todos aguardando julgamento. O que eles fizeram? Qual o crime que haviam cometido?

---

[53] Idem.

[54] É importante destacar o trabalho do historiador João José Reis. Ver, por exemplo, REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista USP*. Dossiê povo negro – 300 anos. São Paulo, 2(8): 14–39, dez./jan./fev., 95-96.

[55] APEBA- Seção Judiciária. Inventário de Francisco das Chagas Barreto. Jaguaripe, 1831-1835. Doc. 03/1292/1761/09.

[56] Idem, 1831.

[57] APEBA–Seção Judiciária. Inventário de João Pereira de Mesquita. Nazaré, 1835. Doc. 04/1412/1881/05.

[58] APEBA – Seção Colonial/Provincial. 1828-1836. Maço 2419. Juízes de Itaparica. Bahia na Tipografia do Diário, 1835.

Ao chegar no dia 21 de março de 1835, para proceder a julgamento dos réus encarcerados na vila de Itaparica, o juiz Municipal recebeu um ofício expedido pelo juiz de Paz local informando-lhe que os respectivos presos que seriam julgados haviam se evadido da cadeia.[59]

Teriam eles participado do movimento de seis de fevereiro ocorrido na fazenda de Antonio Pedroso de Albuquerque? Infelizmente a documentação trabalhada não me permite reunir maiores detalhes a esse respeito. Mas lembremos: naquela ocasião, conforme as denúncias, a organização do levante contou não somente com a participação de africanos, como também de alguns pardos que se encontravam, inclusive, ocultos nas senzalas daquela propriedade rural. Será que os pardos evadidos naquele mês não teriam sido alguns dos participantes do movimento de fevereiro de 1835? Ainda me faltam subsídios para responder tal interrogação. Mas, de uma coisa agora sabemos: ao tomarem conhecimento do levante dos malês, ocorrido em janeiro de 1835, muitos cativos da Comarca de Nazaré das Farinhas se pronunciaram favoravelmente de alguma maneira. Em algumas situações, agrediram os feitores, em outras saíram das senzalas na direção dos terreiros e alguns espaços da zona urbana para cantar e dançar em homenagem ao levante que ocorria na capital. Também demonstraram uma incrível capacidade de comunicação entre eles, superando, sobretudo, à distância, as proibições legais e a fiscalização cotidiana de senhores e feitores. Eles tinham um grande aliado naqueles tempos; o Mar da Baía de Todos os Santos e os rios caudalosos que penetravam no vasto e desabitado interior do golfo.

No decorrer do ano de 1835, a despeito do possível aumento da repressão, os escravos e libertos daquela região continuaram a incomodar e aterrorizar demasiadamente senhores e autoridades municipais. Assassinatos de senhores, fugas, resistência ao labor diário, furtos de dinheiro e objetos alheios foram algumas das formas de resistência individuais e coletivas perpetradas pelos escravos e libertos da Comarca de Nazaré. Suas atitudes revelaram, dentre outras coisas, que a estratégia utilizada pelos senhores de segregá-los e de não permitir a sua circulação não impediu a formação de conexões e fortalecimento das múltiplas formas de se pensar a liberdade, a subversão da ordem escravocrata, incluindo ai os vivas a seus reis e rainhas.

[59]APEBA- Seção Colonial/Provincial. 1828-1836. Maço 2419. Juízes de Itaparica. Vila de Itaparica, 27 de março de 1835.

O lugar da Arqueologia nas Missões Científicas ultramarinas portuguesas de novecentos

Ana Cristina Martins
IICT - Instituto de Investigação Científica Tropical
ana.martins@iict.pt

«O conhecimento científico das nossas colónias é tarefa a realizar
com fervoroso entusiasmo e com a mais decidida boa vontade.
Conheçamos as nossas colónias, valorizemo-las com o nosso esforço,
com o nosso trabalho dedicado e profícuo, para maior glória da Pátria.
As nossas colónias, embora muitos pareçam ignorá-lo ou queiram dar a impressão
de que o desconhecem, constituem parte integrante da Pátria sacrossanta.»
(JÚNIOR, 1938, p. 52)

Resumo: Especialidade de expressiva expansão europeia e norte-americana durante as últimas duas décadas, a História da Arqueologia impõe-se gradualmente no meio académico português. Reconhece-se, assim, a Arqueologia enquanto parte integrante do processo histórico, à semelhança de outras actividades científicas e tecnológicas. Uma das correntes historiográficas mais recentes neste contexto refere-se ao estudo da Arqueologia conduzida por potências coloniais europeias em territórios que dominavam além-mar. Uma abordagem que tem revelado resultados assaz interessantes, nomeadamente ao fornecer uma perspectiva dupla, mas ao mesmo tempo complementar, derivada de dois olhares – europeu e autóctone – lançados sobre uma mesma realidade. Perante a novidade que esta área ainda colhe junto de arqueólogos, por razões de ordem diversa, compreende-se que não tenha despertado ainda entre nós o empenho devido a um assunto da maior importância para o entendimento da utilização da Ciência e da Tecnologia por parte de agendas políticas muito concretas, neste caso colonialista. É neste âmbito que faremos uma primeira análise do tema, tentando divisar o papel da Arqueologia no quadro genérico da Ciência custeada pelo *Estado Novo*, comparando-o a exemplos coevos e ponderando, em traços gerais, as suas consequências para o desenvolvimento da própria actividade arqueológica no Portugal continental.
Palavras-chave: Século XX; Portugal; Nacionalismo; Possessões ultramarinas; Ciência; Arqueologia.

1. Breves palavras iniciais

Seguindo tendências registadas noutros campos científicos, a História da Arqueologia tem-se destacado gradualmente ao longo dos últimos 15 anos no seio de quem se devota ao escrutínio do passado através desta ciência assomada em oitocentos, avaliando-se, em termos construtivistas, e em concomitância, a sociedade em que emergiu, se afirmou e difundiu, lançando mão de conhecimentos científicos, ideológicos e culturais, mesmo que seus os cultores se preocupassem, desde o primeiro momento, em entender as suas origens e desenvolvimento da sua ciência, embora de modo essencialmente presentista (MORO ABADÍA, 2007, pp. 47-70, 91). Neste sentido, tem-se assistido a sessões de trabalho organizadas no âmbito de congressos arqueológicos; a encontros temáticos e à edição de monografias e de revistas específicas, multiplicando-se dissertações e teses académicas, em boa parte enquadradas por disciplinas inerentes ao domínio universitário. Iniciativas que, no conjunto, demonstram a maioridade alcançada por esta nova especialidade do campo arqueológico, ao mesmo tempo que do da História da Ciência, de um modo mais abrangente, merecendo, mesmo, o financiamento de projectos específicos apresentados a organismos europeus. Mas, se este é o cenário firmado paulatinamente nalguns países, a exemplo de Espanha, a verdade diferencia-se quando analisamos o caso português. Aqui, a História da Arqueologia ainda constitui terreno recente de abordagem, desbravando-se caminhos e assegurando-se, aos poucos, o seu reconhecimento, numa convicção da sua pertinência, procurando, assim, acompanhar esta especialidade de expressiva expansão europeia e norte-americana, afirmando-se a Arqueologia enquanto parte integrante do processo histórico, em analogia com outras actividades científicas e tecnológicas.

De entre as correntes historiográficas mais recentes neste tecido tem-se destacado o estudo da Arqueologia conduzida por potências coloniais europeias em territórios que dominavam além-mar, revelando resultados assaz interessantes, nomeadamente ao disponibilizarem uma perspectiva dupla e complementar resultante de dois olhares – europeu e autóctone – lançados sobre as mesmas realidades observadas. Perante a novidade ainda colhida por esta área junto de arqueólogos, por razões de ordem diversa, das quais a ausência de um legado clássico (que movera estudiosos espanhóis e franceses em solo norte-africano) em tão longínquas paragens não será menos relevante (GOZALBES CRAVIOTO, 2003, pp. 136-137), compreende-se que não tenha despertado afinal entre nós o empenho devido a um assunto da maior relevância para o entendimento da utilização da Ciência e da Tecnologia por parte de agendas políticas muito concretas, neste caso colonialistas, para muitas das quais «O conhecimento científico das nossas colónias requer uma urgente e patriótica campanha que é necessário realizar com fervoroso entusiasmo, com acrisolado amor, com vontade decidida.» (JÚNIOR, 1937, p. 1). Também neste aspecto o país distanciava-se das

principais capitais europeias. Mormente daquelas que, como Paris, diligenciavam substanciar historicamente o seu domínio sobre regiões para lá do Norte mediterrâneo, em boa parte graças ao expediente de organismos instituídos para perscrutar, preservar e divulgar passados de suposto foro nacional, um recurso inexistente entre nós até ao dealbar dos anos trinta de novecentos.

Um aparente desinteresse académico extensível a outras áreas científicas, tanto humanas, quanto naturais, cujos saberes e recursos exclusivos foram utilizados por diferentes regimes políticos nos seus domínios ultramarinos, como forma de melhor conhecer, para melhor controlar, ao mesmo tempo que contribuíam para o desenvolvimento da investigação científica, ela própria transformada num palco privilegiado de rivalidade supranacional, de moldagem intelectual:

> reatando em moldes científicos a velha tradição portuguesa de bem conhecer as populações indígenas e de se interessar pela sua condição e capacidades, tem-se tratado ultimamente, entre nós, com especial afinco, do estudo dessas populações e faculdades respectivas, no duplo intuito, a um tempo afectivo e útil, de *cuidar do seu bem-estar e de as tornar colaboradoras prestimosas da tarefa de engrandecimento e prosperidade da Nação* (CORRÊA, 1943, p. 5. Nosso itálico)

Mas não passaria, na essência, disso mesmo: de «um aparente desinteresse» (*vide supra*), porquanto os últimos estudos lançados sobre os primórdios da investigação oitocentista em antigas possessões ultramarinas, particularmente africanas, asseveram um plano bem delineado de cartografá-las para melhor divisá-las e controlá-las, como bem compreenderam outros gabinetes políticos europeus. Era o caso espanhol, conquanto extemporâneo comparativamente a demais, quando, também em finais de novecentos, várias sociedades e associações científicas e literárias madrilenas principiaram a estudar as suas possessões africanas, com destaque para a *Real Sociedad Española de Historia Natural*, através da sua *Comisión del Noroeste de África*, destinada a recolher exemplares de ciências naturais e humanas (FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, 1997, pp. 705-706), numa antevisão da portuguesa 'Junta das Missões Geográficas e de Investigações Coloniais' (*vide infra*), e como ensaiara a 'Sociedade de Geografia de Lisboa' (1875). Havia, no entanto, bastante para desbravar, (re)conhecer, estudar e ajustar a recentes agendamentos ideológicos (mais do que a interesses políticos e comerciais) (FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, 2006, p. 48), após um longo período em que a nossa débil burguesia não fomentara suficientemente a colocação do estudo científico ao serviço da exploração económica.

2. A Arqueologia nas Missões Científicas Ultramarinas de novecentos

Será o encadeamento mais alargado entre termos políticos e actuação científica que nos permitirá analisar os esforços conduzidos pelo *Estado Novo* no reconhecimento sistemático e exaustivo das existências identificadas nos territórios de além-mar que administrava, num testemunho raro de congregação de meios, em especial materiais, destinados a concretizar uma estratégia sustentadora da sua própria causa política. Um empenho vertido no labor da 'Junta das Missões Geográficas e de Investigações Coloniais' (1936), posteriormente redenominada 'Junta das Missões Geográficas e de Investigações do Ultramar' (1951), enquanto Espanha assistia à remodelação dos seus serviços arqueológicos, centralizados (1939) pelo falangista Julio Martinez Santa-Olalla (1905-1972), até finais de 40, quando a *Opus Dei* vingou no seio franquista, profissionalizando o exercício arqueológico, com todas as consequências daí derivadas. Nomeadamente em termos metodológicos observados doravante e, no assunto em epígrafe, corporalizadas no *Instituto de Estudios Africanos* [fundado (1947) no ano da 1.ª sessão do Congresso Pan-africano de Pré-história, participado por portugueses], em monografias e publicações periódicas (FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, 1997, pp. 706-707). Iniciativas recuperadas, reforçadas e/ou assomadas, na sua maioria, por regimes totalitaristas, o que, nos exemplos ibéricos, se explicaria mormente por uma necessidade intrínseca de se afirmarem como potências coloniais e (sobretudo) imperialistas, num ambiente de relativa indiferença internacional pelas suas políticas internas, assim como numa reorientação da gestão científica, agora vinculada a conveniências estatais, conhecendo, desde então, um incremento inaudito e imparável.

Entender-se-á, por conseguinte, que, a par, entre outras, de geográficas e botânicas, se determinasse a organização de missões mais direccionadas para o entendimento das particularidades dos habitantes de tão longínquas e díspares regiões, com a particularidade de os estudos arqueológicos não se enquadrarem na 'Junta Nacional de Escavações e Antiguidades', instituída no seguimento da Constituição do Estado Novo (1933). Um apartamento observado, contudo, noutras realidades colonialistas, como na espanhola, onde a Arqueologia era orientada autonomamente em solo marroquino (GOZALBES CRAVIOTO, 2003, p. 143), tendo-se composto (1919), nesse âmbito, e por decreto do 'Grande Vizir' (GOZALBES CRAVIOTO, 2005, p. 116), a Junta *Superior de Monumentos Históricos y Artísticos* (GOZALBES CRAVIOTO, 2008, p. 184), no seguimento da *Junta Superior de Historia y Geografía de Marruecos* (1916), cuja orgânica não seria totalmente indiferente ao *Estado Novo*. Organizaram-se, entre nós, e naquele sentido, missões antropológicas, reconhecendo, embora, que «Trabalhos desta natureza demandam especial cuidado e longo tempo. A Missão Antropológica dotada com pessoal suficiente e com o material indispensável pode realizar uma tarefa interessante e altamente patriótica.» (JÚNIOR, 1937, p. 3). Recorrer-se-ia, para o efeito, às,

> convenções estabelecidas sobre o assunto nos Congressos Internacionais de Antropologia de Mónaco em 1909 e de Genebra em 1912, [porquanto] dão normas metodológicas utilizáveis com segurança (CORRÊA, 1943, p. 17) [sendo que] Muitos destes caracteres interessam, de modo especial, ao *estudo das raças primitivas e à comparação morfológica entre o Homem*

> *e os Símios* (CORRÊA, 1943, p. 35. Nosso itálico) [Até porque] a língua, a história, a cultura, a organização social, não traduzem uma raça com a evidência e o relativo exclusivismo da caracterização física ou somatológica, mas *é logicamente impossível que a raça nada tenha que ver com certas modalidades glossológicas, com certos comportamentos históricos, com certas manifestações de cultura ou de vida social* (CORRÊA, 1943, p. 41-42. Nosso itálico)

As últimas palavras explicitarão melhor a incorporação de estudos arqueológicos nestas missões antropológicas, prospectando terrenos - a principal técnica arqueológica aplicada então nesses territórios, a relembrar a experiência marroquina (1927) de Hugo Obermaier (1877-1946) (GOZALBES CRAVIOTO, 2008, p. 186) -, recolhendo materiais e registando realidades encontradas. Mormente no tocante à Arte rupestre, numa consequência natural dos interesses pessoais de quem os dirigia, até pela experiência acumulada neste teor ainda em solo de Portugal continental, ambicionando-se, em simultâneo, alcançar metas aproximadas às estabelecidas por organismos europeus coevos, a actuar similarmente. Uma abordagem que ainda seguia a prática finissecular, quando um mesmo investigador analisava o seu objecto de estudo de um ponto de vista histórico, antropológico e arqueológico, sustentado pela visão historicista da realidade observada (FERNÁNDEZ DE MATA, 2002, pp. 28-29). Ademais, continuava-se a legitimar a utilização de paralelismos etnográficos para apreender o sentido de artefactos encontrados no decurso das investigações, perpetuando, assim, uma prática iniciada na centúria precedente, embora despojada do fundamentalismo imposto pelos seus impulsores. Com efeito, proclamava-se não faltarem,

> casos em que temos de nos confinar em suposições, por vezes demasiado vagas, baseadas na nossa lógica ou no conhecimento de paralelos mais ou menos perfeitos em populações actuais. […] é legítimo, em Etnografia, pensar que objectos análogos têem análoga génese e análogo significado. Mas impõem-se cautelosas reservas na aplicação lata deste método. Por outro lado, convém não esquecer que, *se os restos materiais duma cultura podem fornecer uma ideia de muitos factos da vida psíquica nos portadores dessa cultura, há muitos outros factos desta ordem que se não traduzem, ou só muito indirectamente se traduzem, em documentos materiais, palpáveis* (CORRÊA, 1943, p. 56-59. Nosso itálico)

Afastando-se de radicalismos evolucionistas, convergentes e difusionistas, A. A. E. Mendes Corrêa (1888-1960), médico, antropólogo, arqueólogo e professor na Universidade do Porto, além de responsável pela prestigiada 'Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia' (1918) - num quase prenúncio do espanhol *Centro do Estudios de Etnologia Peninsular* (1947) -, retirava o melhor dos seus enunciados, associando-os à escola que parecia eleger, a "histórico-cultural", à luz da qual determinava a existência de 14 ciclos, alguns dos quais adaptáveis às realidades africanas subsaarianas. Demonstrava, todavia, especiais reservas quanto à linearidade de quem declarava uma correspondência imutável entre ciclos culturais e culturas pré-históricas, frisando não lhe parecer «[…] que as culturas sejam tão herméticas, umas em relação às outras, como se pretendeu.» (CORRÊA, 1943, p. 52). Aceitaria, por isso, «[…] interferências e conexões recíprocas, de fenómenos de difusão e de contacto, factos de paralelismo evolutivo, a existência dum património comum humano.» (CORRÊA, 1943, p. 52). Enfatizava, no entanto, que *Essas diversidades acentuam-se nos primitivos* (CORRÊA, 1943, p. 52), admitindo, embora, que «Entre os povos que sabem escrever e os que não sabem, há um fosso psicológico quasi tão profundo como o abismo que separa a mentalidade humana da psicologia antropóide. Mas *não deve porventura supor-se a evolução uni-linear, monogenista, simples* […].» (CORRÊA, 1943, p. 56. Nosso itálico). Com efeito, desde que as inúmeras viagens transatlânticas demonstraram a diversidade do quotidiano humano, desenvolveram-se duas teorias que a explicitariam, conquanto enquadradas pelo paradigma bíblico: a monogenista –, criação única com diversificação posterior, e à luz da qual se aclaravam sistemas sociais e tecnológicos mais complexos de acordo com a capacidade intelectual dos povos que as produziam (= inovação + migração = progresso = superioridade das 'nações-líderes' = hierarquização populacional) -, e a poligenista, subentendendo a criação racial múltipla, desde a mais perfeita (representada pela europeia), rasgando, assim, caminho ao sucesso alcançado pela craniologia.

O recurso a paralelismos etnográficos para compreensão da utilização e significado de uma extensa série artefactual encontrada ao longo de prospecções e/ou escavações arqueológicas é bem conhecido dos especialistas. Em Portugal, estas comparações tornaram-se particularmente significativas em contexto de viagens e achamentos marítimos, suscitando a formação, nuns casos, e o engrandecimento, noutros, de conhecidos "gabinetes de curiosidades" considerados de igual modo pela realeza portuguesa. Enraizou-se, então, uma tradição aprofundada secularmente por inúmeros intelectuais.

À semelhança de outros investigadores europeus, os estudiosos portugueses dedicados à emergente ciência arqueológica, em geral, e à indagação do passado pré-histórico, em particular, revelaram-se especialmente curiosos em relação a este expediente, até por constituir, na sua óptica, a única forma de explicitar várias realidades deparadas no terreno. Além disso, os primeiros decénios novecentistas foram marcados, neste âmbito, por uma conexão entre Pré-história, Antropologia e Etnografia, no meio caminho entre História natural e História cultural (FERNÁNDEZ DE MATA, 2002, p. 38), como se entenderia, ainda ao tempo, encontrar-se parte expressiva das comunidades humanas das possessões africanas subsaarianas. Entre muitos outros, foi o caso do mentor e primeiro director do *Muzeu Ethnographico Portuguez* (posteriormente *Muzeu Ethnologico Portuguez* e actual Museu Nacional de Arqueologia), o eminente filólogo, etnógrafo, arqueólogo e professor universitário, José Leite de Vasconcelos (1858-1941) (COITO, CARDOSO, MARTINS, 2008), um coleccionador entusiasta de artefactos ultramarinos que expunha num compartimento da instituição da sua responsabilidade. Uma prática prosseguida pelo seu sucessor, tanto na Faculdade de Letras, quanto no Museu, o arqueólogo Manuel Domingos Heleno Júnior (1894-1970), a quem coube

reforçar a permanência de uma sala de comparação etnográfica por permitir, ainda que fragmentariamente, ilustrar o quotidiano das comunidades antigas, designadamente das localizadas no actual território português.

Uma diligência enquadrável, quase na perfeição, na dominante agenda política do *Estado Novo*. Efectivamente, o regime instaurado em 1929 determinou, entre outras prioridades, a renovação da política colonial emoldurada pelo posicionamento inglês e francês nesta matéria, propalando, interna e, sobretudo, externamente, a ideia de um império, de um país, de uma identidade territorial e de uma nacionalidade perfeita alicerçada numa (suposta) multissecular vocação universalista cristã, a relembrar parte dos escritos etnográficos do Portugal finissecular (SÁNCHEZ GÓMEZ, L. A., 1997, p. 305), e como enunciaria A. A. Mendes Corrêa:

> *a integridade política e moral do Império, a unidade da Nação*, corresponde a diferenças de costumes, de organizações sociais, de tendências psicológicas, de virtualidades realizadoras, com que há a entrar em conta na administração, fomento e economia dos nosso territórios (CORRÊA, 1943, p. 5. Nosso itálico)

Palavras que, no conjunto, comungariam de um ideário totalitarista de veia imperialista presente noutras agendas políticas europeias contemporâneas, a exemplo da franquista falangista. Pelo menos a julgar pelo excerto seguinte da autoria do arqueólogo J. M. Santa-Olalla:

> es indispensable conocer a fondo el pueblo y lo que en él hay de verdaderamente tradicional y *averiguar los componentes de nuestra estirpe*, como lo hace la Antropología; buscar nuestras más hondas raíces en el tiempo, ampliando en milenios nuestra usual perspectiva histórica, como lo hace la Prehistoria, y, *aclarando lo que en España hay de europeo y de africano, poner de manifestó nuestro doble destino euroafricano* (Martínez Santa-Olalla *apud* DÍAZ-ANDREU, 2002, p. 95. Nossos itálicos)

3. A Arqueologia na agenda colonial

Estruturar-se-ia, assim, uma noção de Portugal indivisível de relevo na cena internacional por força das suas colónias. Embora a Agência Geral das Colónias tivesse sido criada em 1924, centralizava-se, deste modo, a realidade ultramarina na agenda nacionalista do seu mentor, em especial a partir de 1930, perante o reacender da gesta heróica portuguesa em África num ambiente *pós-ultimatum* agravado pela "Paz de Versalhes", pelo *crash* de *Wall Street* e pelas oposições geradas em Angola contra o poder metropolitano, culminando no "Acto Colonial" (um ano após a decretação da Ordem do Império Colonial), a trave mestra, por excelência, do imperialismo português, de perfil (pretensamente) não expansionista. Enquanto isso, Espanha, por exemplo, arremetera, no ano anterior, o regime franquista em Marrocos mediante, precisamente, campanhas arqueológicas, em demanda das raízes mais profundas da 'África romana' para renascimento da cultura 'hispano-árabe' (GONZALBES CRAVIOTO, 2003, p. 139). Prosseguia, assim, a tendência observada nas principais escolas arqueológicas coetâneas, ao criarem extensões nas margens mediterrânicas, configurando um novo quadro geopolítico pós-1.ª Grande Guerra, perfazendo uma montra privilegiada da actuação cultural (= ideológica) dimanada das orlas da Europa do Sul, após a queda do Império Otomano, permitindo fundamentar materialmente uma realidade clamada única e coesa (GRAN-AYMERICH, 1998, pp. 359-360).

Para o caso que nos interessa de momento, torna-se sobremaneira interessante constatar que a XV sessão do Congresso Internacional de Antropologia e Arqueologia Pré-histórica, reunida, neste mesmo ano de 1930, nas cidades de Coimbra e do Porto, em comemoração dos 50 anos decorridos sobre a realização da IX reunião (Lisboa, 1880), se transformou, também ela, num palco privilegiado de apresentação de duas comunicações preliminares sobre estudos antropológicos guineenses realizados, entre outros, por A. A. Mendes Corrêa, a partir de materiais depositados nos Institutos de Anatomia e de Antropologia da Universidade do Porto (CORRÊA, 1943, p. 364). Tudo convergiria, na verdade, para o mesmo propósito, tanto mais quando este renovado «Congresso Internacional» reactivara a orientação oitocentista sobre a versão ruskiniana do *homem ético versus homem estético*, ao asseverar a cronologia da Arte levantina peninsular, afastando a ideia da sua origem africana.

Esta questão encontrava-se, aliás, directamente conectada a uma temática de eleição das ciências coetâneas, designadamente entre nós. Referimo-nos às raízes da população vivente e actuante no actual território português, do ser, do estar e do fazer que se pretendiam caracteristicamente nacionais. Na verdade, não deixa de ser curioso que A. A. E. Mendes Corrêa imprimisse, nas páginas da conhecida revista *Terra Portuguesa*, a sua concepção quanto à etnogénese nacional aparentemente dissemelhante de doutrinas prévias, salientando, para tal, que a origem norte-africana patente em registos arqueológicos peninsulares não era subsaariana, antes asiática. Uma inferência fundamental, porquanto, no seu entender, a Europa e o Norte de África mais não seriam do que a continuação natural da Ásia para a qual se remetia o embrião civilizacional, como se vertera na própria *Bíblia*, configurando-se, por conseguinte, um panorama de atraso secular que competia aos europeus ultrapassar. Um propósito reforçado quando o Norte de África fora arrancado aos palcos ocupados pelas "grandes" civilizações, excepto no tocante ao legado egípcio e às urbes romanas, prefigurando, assim, mais um exemplo dos denominados *Naturvolker*, dos quais se pretendia fazer derivar o Epipaleolítico português.

Não obstante, será, no mínimo, curioso que o arqueólogo e director do "Museu Nacional de Etnologia Leite de Vasconcelos", Manuel Heleno, ancorasse as origens étnicas da moderna população portuguesa precisamente no *Cro-Magnon*.

Esta fora a primeira *raça* relacionada com a (pretendida) superioridade da Arte franco-cantábrica, afastada de qualquer outra filiação, nomeadamente de traço "proto-etíope" (donde, negróides), associada genericamente, ao tempo, com o *Capsense*. M. Heleno era, aliás, peremptório:

> *Nada de africano*; ao contrário todas as indústrias da Europa ocidental da época [princípios do Pleistoceno] têm larga representação no nosso país e por elas pudemos concluir que *foram as raças europeias* – a de Cro-Magnon, Combe-Capelle e Chancelade – *que*, eliminando o homem de Neandertal, *constituíram o primeiro e mais importante estracto da nossa etnogenia* (HELENO, 1956, p. 234).

Mais. M. Heleno considerava ter sido das futuras margens portuguesas que, por exemplo, o megalitismo se expandira, até às costas britânicas, numa (quase) reafirmação de A. A. E. Mendes Corrêa sobre a existência de uma antiga talassocracia de vocação atlântica espelhada em páginas posteriores da História de Portugal e consolidada na renovação da política colonial sob égide salazarista.

Colocava-se, deste modo, o registo arqueológico ao serviço de interesses mais subjectivos, procurando fundamentar com eles o destino histórico do país e, acima de tudo, o seu papel na contemporaneidade enquanto potência colonial. Uma procura ocorrida quando a Espanha franquista entrelaçava a convicção de um Império Espanhol a um (presumido) Império Tartéssico de raízes autóctones, e vários anos antes de a pressão internacional perigar os interesses imperialistas portugueses. Para reverter tal convicção, urgia explorar arqueologicamente o país, de modo tão metódico quanto possível, a fim de afastar o hipotético fundo negróide. Pois, como expunha A. A. E. Mendes Corrêa,

> Já vimos que, em várias épocas, afluíram à península elementos africanos. Mas grande parte destes, como se sabe, eram brancos. O sub-negroidismo, talvez melhor o primitivismo, do *H. taganus*, as influências negróides sobre alguns norte-africanos, não prejudicaram o carácter fundamentalmente europeu ou leucoderme da população portuguesa.» (CORRÊA, 1943, p. 234)

Com a chegada de António de Oliveira Salazar (1889-1970) ao poder, a nova agenda política – *Estado Novo* – revelou-se particularmente sensível aos territórios ultramarinos, em especial do ponto de vista económico. Para melhor potenciar as suas valências, controlando e direccionando, para o efeito, as suas gentes, havia, antes de mais, que conhecê-los melhor. Não assombrava, por conseguinte, que uma das primeiras medidas tomadas neste novo contexto se relacionasse directamente com a prática antropológica, etnográfica e arqueológica. Um tema sobremodo polémico, focalizando, ao tempo, a atenção das figuras mais mediáticas da (ainda) escassa comunidade arqueológica portuguesa, suscitando o interesse de alguns meandros políticos nacionais. De contrário, como entender que, no contexto das celebrações centenárias de 1940, tivesse lugar uma Conferência sobre Pré e Proto-história de Portugal, constituindo, na verdade, o primeiro encontro científico realizado no âmbito do Congresso do Mundo Português?

Esta proximidade peculiar com o passado, invocada sempre que se adequava a objectivos gerais do regime político, poderá ser melhor entendida num dos inúmeros episódios que pontuaram o já relativamente longo percurso do exercício arqueológico no país: a Arqueologia Militar. Referimo-nos às escavações efectuadas na área correspondente ao campo onde se travou a batalha de Aljubarrota. Conhecida através de diferentes crónicas, este acontecimento crucial da História do país tem merecido a maior atenção por parte de vários historiadores, com destaque para quantos se consagram ao estudo da História militar, sobretudo após 1950, ano em que o Ministério da Defesa formou uma comissão para determinar uma versão oficial dos acontecimentos. Um tema do agrado de alguns arqueólogos, nomeadamente de Manuel Afonso do Paço (1895-1968), militar de carreira, em especial por acreditar-se que o povo português era protegido pela *Providência* divina, embora sem as radicalizações impostas pelo pensamento neo-maltusiano e eugénico, porquanto, nos escritos deste investigador, havia que trabalhar em conjunto para a renascença do Império, afirmando ao Mundo a actividade colonialista nacional.

Neste sentido, o estudo do povoado calcolítico de Vila Nova de S. Pedro integraria a ideia divulgada desde finais de oitocentos acerca de uma "Idade de Ouro" da Pré-história portuguesa alcançada, justamente, durante aquele período em resultado de uma forte comunhão entre população autóctone e elementos aportados do mediterrâneo oriental. Os resultados então obtidos com as escavações deste sítio confirmá-lo-iam enquanto símbolo maior do modo como a metalurgia fora introduzida no continente europeu, um cenário que compunha o argumento último de uma política (e missão) colonial dirigida pelo *Estado Novo*. Com efeito, validar-se-ia, assim, a (suposta) obrigação das comunidades culturalmente mais desenvolvidas de estender o seu manto protector sobre as menos afortunadas, numa posição de evidentes contornos paternalistas, vertidos, ademais, no próprio "Acto Colonial". Este momento da História portuguesa era, assim, comparado ao das descobertas marítimas dos tempos modernos.

Neste quadro valerá a pena sublinhar a ausência de casualidade no facto de os investigadores desta estação arqueológica, M. Afonso do Paço e Eugénio Jalhay (1891-1950), pertencerem à recentemente renovada (1936), pelo Governo de A. Oliveira Salazar, Academia Portuguesa de História - um ano prévio ao I Congresso da História da Expansão Portuguesa no Mundo (Lisboa, 1937) -, cuja missão contemplava a reconstrução crítica do passado, repondo a verdade histórica, reafirmando documentalmente os direitos imutáveis de Portugal sobre o seu território europeu e possessões ultramarinas. Para isso, lançar-se-

ia mão de uma ampla série de festividades comemorativas de grandes dimensões, numa reiteração do lugar central da política colonial na agenda esboçada por Salazar, desde a comparência em eventos europeus, até à organização de conferências temáticas, bem como da tomada a ombros da I Exposição Colonial Portuguesa (Porto, 1934) inequivocamente inspirada em certames europeus análogos, participados por Portugal. Uma mostra da responsabilidade de Henrique Galvão (1895-1970), no seguimento de interesses económicos nortenhos bem firmados, estabelecendo a primeira grande vitrina do quotidiano colonial português, acompanhada de um público ávido de conhecimentos instigados pela ampla campanha informativa. Fornecia, em simultâneo, um quadro de unidade interna a uma Europa à beira do precipício, numa predisposição historiográfica enquadrada pelo espírito universalista emanado dos círculos intelectuais católicos conimbricenses. Uma imagem renovada durante a Exposição do Mundo Português (1940), cuja secção colonial seria coordenada por aquela mesma individualidade, após a Exposição Histórica da Ocupação (Lisboa, 1937), ocorrida no mesmo ano da Exposição Universal de Paris.

O ascendente de eventos congéneres revia-se de modo claro, por exemplo, na recriação de espaços tropicais preenchidos com aldeias animadas por indígenas reproduzindo tarefas do seu quotidiano, como se de quadros vivos se tratassem, vitrificando-se para contemplação metropolitana, cuja curiosidade sobre as vivências ultramarinas era constantemente instigada pelos poderes políticos empenhados na agenda colonial. Uma prática que seguia o entusiasmo finissecular de estudiosos que viam nas culturas indígenas desses recessos uma espécie de museu vivo do passado mais remoto da Europa que iam conhecendo através do exercício arqueológico, a ponto de atribuírem o complexo de *Zimbabué* a uma colonização pré-histórica branca e relacionando-o a ulteriores páginas bíblicas, justificando-se, deste modo, a interferência exógena contemporânea dessas distantes paragens, embora os anos 20 tivessem já demonstrado a sua autoria bantu (TRIGGER, 1992, pp. 127-131). Entretanto, estes expedientes contribuíam para consolidar a imagem criada sobre o 'outro', mediante antagonismos firmados em oitocentos, como civilizado *versus* selvagem, moderno *versus* primitivo, avançado *versus* atrasado, etc..

Não surpreende, pois, que coubesse ao Instituto de Antropologia da Universidade do Porto, e sob o olhar atento de A. A. E. Mendes Corrêa, a organização de importantes pormenores dispostos na Exposição Colonial de 1934, assim como na do Mundo Português de 1940, entre os quais a colocação de centenas de indígenas ultramarinos em diferentes cenários (CORRÊA, 1943, p. 364), ao passo que Espanha revitalizava as expedições arqueológicas no protectorado marroquino (1912-1956), despontadas, ainda em meados da centúria precedente, pela urgência de conter o ímpeto expansionista francês desferido desde solo argelino (GOZALBES CRAVIOTO, 2005, p. 110), com o qual partilhava o protectorado daquele território, e, mais recentemente, para reerguer o orgulho nacional abalado com a perda (1898) dos últimos territórios ultramarinos (DÍAZ-ANDREU, 2008, p. 143), abrindo caminho a um nacionalismo mais moderno (FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, 2006, p. 200). Um percurso que relembrava a necessidade portuguesa de atalhar intentos de capitais imperialistas sobre os seus domínios africanos, eles próprios fonte preciosa de engrandecimento do mercado europeu de antiguidades.

Mas o entrosamento de arqueólogos na agenda colonial não cessava na organização de eventos desta natureza. Pelo contrário. O "Acto Colonial" foi sucedido pela "Carta Orgânica do Império Colonial Português" e da "Reforma Administrativa Ultramarina" (1933), embora recorrendo à aliança luso-britânica periclitante face a um passado recente, insistindo-se na ideia de potência pluricontinental na Constituição de 1933, substanciada pelo emergente luso-tropicalismo freyriano, uma posição sustentada por A. A. Mendes E. Corrêa:

> *O Português não tem animosidades raciais*, não possui aversão por negros ou pelos mulatos, antes nutre por uns e outros a simpatia fraterna que é devida a seres humanos, e, especialmente, aos seus colaboradores da mesma missão no Mundo. Não há portanto mais do que rigorosa objectividade científica na nossa reivindicação do carácter europeu da população metropolitana.» (CORRÊA, 1943, p. 235. Nosso itálico)

A. A. E. Mendes Corrêa iria mais longe. Ao comparar-se, por exemplo, tradicionais comunidades africanas viventes na contemporaneidade com povoados pré e proto-históricos identificados em solo português, aspirar-se-ia a muito mais do que a pretendida superioridade destes sobre aqueles, com todas as consequências negativas dessa pressuposição para o devir dos autóctones ultramarinos. Definir-se-ia, deste modo, o programa político interno, estimulando-se, doravante, a divulgação da relevância das colónias para a afirmação do quadro criado, à época, sobre a identidade nacional, estimulando-se o seu conhecimento em diferentes planos. Promoveu-se, para o efeito, uma vasta campanha educativa junto de variados públicos destinada a granjear uma base de apoio alargada de modo a preparar o caminho à publicação do "Acto Colonial", legitimando-se, em concomitância, o próprio processo colonial.

Entretanto, A. A. E. Mendes Corrêa contestava o passado do país apenas estribado nas suas laudas medievais, mormente no século XII, uma convicção defendida por académicos oitocentistas apoiados num pressuposto iminentemente político. A. A. E. Mendes Corrêa, pelo contrário, alicerçava esse pretérito num momento bastante anterior, sustentando a existência antropológica da nação portuguesa antes da fundação do Estado, evitando-se, assim, o processo de permanente (porém oficioso e, por vezes, inconsciente) processo de auto afirmação nacionalista brandido aos demais desígnios ibéricos (SÁNCHEZ GÓMEZ, 1997, pp. 128-129). Enquanto isso, fundava importantes grupos de trabalho, publicando um vasto número de artigos e livros, proferindo palestras em Portugal e no estrangeiro, ao mesmo tempo que apoiava campanhas arqueológicas em território de Portugal continental e em possessões transoceânicas. Além de tudo o mais, este era um meio de estreitar os anos de demora do país em

relação a outros no referente à investigação arqueológica. Sobretudo quando o paralelismo implicava o muito que já se produzia neste campo na (então) União da África do Sul e no Zimbabwe, em especial quanto ao estudo da *idade da pedra*, à qual correspondia «[…] uma singular pobreza dos mesmos documentos e estações no que diz respeito à nossa Colónia de Moçambique.» (JÚNIOR, 1937, p. 95).

Este perfazia, na verdade, um dos pontos nevrálgicos que compunham a campanha científica lançada sobre os (então) domínios ultramarinos, com realce para os africanos. Desde a última década oitocentista que os estudos sobre o Paleolítico entraram na prática arqueológica das colónias africanas, descobrindo-se, entre antevésperas da I Grande Guerra e o dealbar dos anos 20, vestígios osteológicos humanos paleolíticos, mesmo que os artefactos a eles associados fossem classificados de acordo com a terminologia definida para as estações europeias, até que, no final do decénio, se propuseram designações específicas para os conjuntos culturais encontrados na África subsaariana, atendendo à sua especificidade (TRIGGER, 1992, pp. 132-133). Eram razões bastantes para que os seus museus, centros universitários e estações de arte rupestre merecessem uma visita mais demorada e cuidadosa por parte de quem seria incumbido de chefiar missões de carácter antropológico (JÚNIOR, 1937, p. 4). Neste contexto, não será de somenos referir a obra dada à estampa por Mendes Corrêa em 1943, intitulada *Raças do Império*, um trabalho interessante e revelador dos seus paradigmas e idiossincrasias ideológicas, sobretudo ao definir (sem o ser) um autêntico programa para (e pela) a nova agenda colonial portuguesa designada a reforçar duas ideias principais: o Império português como uma única identidade, e a necessidade de melhor entender os povos colonizados para melhor os administrar.

4. Breves palavras finais

Foi essencialmente devido à política imperial britânica de oitocentos, eivada de pretensões sobre territórios dominados, entre outros, pela chancela portuguesa, que um grupo de figuras gradas da sociedade e da cultura nacional fundou a Sociedade de Geografia de Lisboa, um ano prévio à organização, por parte do Ministério dos Negócios Estrangeiros, da 'Comissão Geográfica', na esteira de organismos similares assomados noutras capitais europeias. Esta Comissão dispunha também de uma Secção de Arqueologia, confirmando-se, assim, o reconhecimento público da sua valência política, designadamente quando o assunto era a pré-historicidade, demandada e hasteada preferencialmente, à época, por diferentes propósitos nacionalistas e regionalistas. No entretanto, a Comissão foi remodelada visando o cumprimento efectivo do seu propósito primordial, convertendo-se, para tal, em 'Comissão Cartográfica', num primeiro momento (1883), e, já numa fase ulterior, em 'Conselho das Missões Geográficas e Investigação Colonial' e seus sucedâneos, sintonizando-se, neste sentido, com actividades congéneres europeias, onde a investigação arqueológica ganharia maior fôlego a partir dos anos 90 de oitocentos, quando o continente africano se encontrava, mais ou menos, repartido pelas principais potências ocidentais.

Neste âmbito, parece-nos assaz curioso e sintomático que a política do *Estado Novo* escolhesse A. A. E. Mendes Corrêa para Director do "Instituto de Estudos Ultramarinos" e presidente do "Conselho Nacional das Missões Geográficas e Investigações Coloniais". A selecção recaia, assim, não apenas num académico de reconhecida reputação, mas em alguém que trilhava um percurso paralelo no domínio político, interiorizando as linhas gerais da agenda prevalecente ao tempo, para mais encontrando-se em vésperas de ocupar a presidência da municipalidade portuense (1936-1942), uma faceta consolidada com a sua nomeação para Procurador da Câmara Corporativa e Membro da Assembleia Nacional (1945-1956).

Mas esta é uma face da questão que exploraremos num futuro que desejamos tão próximo quanto possível, analisando socialmente a produção arqueológica de modo a demonstrar como, à semelhança de exemplos da coetaneidade europeia, com realce para o espanhol, também entre nós a abordagem difusionista se adequava ao discurso oficial sobre a ligação entre metrópole e possessões ultramarinas, condicionando a interpretação de realidades observadas e registadas no terreno, mesmo que o olhar evolucionista respondesse melhor aos intentos administrativos das antigas colónias, justificando-se, assim, a sua anexação, ao reafirmar um cenário de (conjecturado) predomínio intelectual de uns sobre outros.

Por ora, reproduzimos palavras de um distinto discípulo seu:

> Impõe-se o estudo amplo e profundo da arqueologia de Moçambique, devido não só a razões de ordem científica, que são óbvias, mas também *a razões de ordem política, que são igualmente ponderosas* (JUNIOR, 1961, p. 449. Nosso itálico) […] para o melhor e mais completo conhecimento de Moçambique, nossa província do leste africano, *porção sagrada do corpo da Pátria, do todo uno e indivisível que é o nosso quase milenário e sacrossanto Portugal!* (JUNIOR, 1961, p. 458. Nosso itálico)

Lisboa, Novembro de 2008

Breves referências bibliográficas

Bethencourt, Francisco (2000). A memória da expansão. *História da Expansão Portuguesa*. 5. In F. Bethencourt & K. Chaudhuri (Org.). Lisboa: Círculo de Leitores, (pp. 442-480).

Coito, L. C., & Cardoso, J. L., & Martins, A. C. (2008). *José Leite de Vasconcelos. Fotobiografia*. Lisboa: MNA/Editorial Verbo.

Corrêa, A. A. E. M. (1943). *Raças do Império*. Porto: Portucalense Editora.
Díaz-Andreu, M. (2003). Arqueología y dictaduras: Italia, Alemania y España. *Antiguedad y franquismo (1936-1975).* In F. Wulff Alonso & M. Á. Martí-Aguilar (Org.). Málaga: CEDMA, (pp. 33-73).
Díaz-Andreu, M. (2002). *Historia de la Arqueología. Estudios*. Madrid: Ediciones Clásicas.
Dicionário de História de Portugal. 7-9. In A. Barreto & M. F. Mónica (Org.). Portugal: Livraria Figueirinhas.
Farrujia de la Rosa, A. J. (2004). *Ab initio (1342-1969). Análisis historiográfico y arqueológico del primitivo poblamento de Canarias*. La Laguna: Artemisa Ediciones.
Fernándes de Mata (2002). Diálogos, encuentros y mixturas. Relaciones entre la antropología y la Historia. *Iberia: revista de la Antiguedad*. La Rioja: Universidad de la Rioja. *5*, 21-48.
Fernández Martínez, V. M. (1997). La Arqueología española en África. *La cristalización del pasado: génesis y desarrollo del marco institucional de la Arqueología en España*. In G. Mora & M. Díaz-Andreu (Org.). Málaga: Universidad de Málaga, (pp. 705-719).
Fernández Martínez, V. M. (2006). *Una Arqueología crítica. Ciencia, ética y política en la construcción del pasado*. Barcelona: Crítica.
Gozalbes Cravioto, E. (2003). África antigua en la historiografía y arqueología de época franquista. *Antiguedad y franquismo (1936-1975)*. In F. Wulff Alonso & M. Á. Martí-Aguilar (Org.). Málaga: CEDMA, (pp. 135-160).
Gozalbes Cravioto, E. (2005). Los pioneros de la arqueología española en Marruecos (1880-1921). *Archaia*. 3-5. *El nacimiento de la prehistoria y de la arqueología científica*. In V. Cabrera Valdés & M. Ayarzaguena Sanz (Org.). Madrid: SEHA, (pp. 110-117).
Gozalbes Cravioto, E. (2008). La Arqueología española en Marruecos (1921-1936). Memorias y desmemorias. In G. Mora, C. Papí Rodes & M. Ayarzaguena (Org.). Madrid: SEHA, (pp. 183-195).
Gran-Aymerich, È. (1998). *Naissance de l'Archéologie moderne.* 1789-1945. Paris: ´CNRS.
Heleno, M. (1956). Um quarto de século de investigação arqueológica, *O Arqueólogo Português*, *3*, 12-25.
História de Portugal. Dos tempos pré-históricos aos nossos dias. In J. Medina (Org.). Lisboa: Ediclube.
História de Portugal. J. Mattoso (Org.). Lisboa: Círculo de Leitores.
Júnior, J. R. S. (1937). *Contribuição para o estudo da Idade da Pedra em Moçambique. Estação lítica da Marissa (Tete). Moçambique*. Sl: se.
Júnior, J. R. S. (1961). Pré-história de Moçambique. O que está feito, o que pode e deve fazer-se. *Actas do I Congresso Nacional de Arqueologia.* Lisboa: Instituto de Alta Cultura, (pp. 449-460).
Júnior, J. R. S. (1938). *Relatório da Missão Antropológica à África do Sul e a Moçambique. 1.ª campanha*. Porto: Imprensa Portuguesa.
Leal, J. (2000). *Etnografias portuguesas, 1870-1970: cultura popular e identidade nacional.* Lisboa: Dom Quixote.
Léonard, Y. (2000). O império colonial salazarista. *História da Expansão Portuguesa*. 5. In F. Bethencourt & K. Chaudhuri (Org.). Lisboa: Círculo de Leitores, (pp. 10-30).
Léonard, Y. (2000). O ultramar português. *História da Expansão Portuguesa.* 5. In F. Bethencourt & K. Chaudhuri (Org.). Lisboa: Círculo de Leitores, (pp. 31-50).
Martins, A. C. (2005). *A Associação dos Arqueólogos Portugueses na senda da salvaguarda patrimonial. 100 anos de (trans)formação. 1863-1963.* Texto policopiado. Tese de Doutoramento em História apresentada à Universidade de Lisboa.
Martins, A. C. (2007). «A Oeste nada de novo»?. *Estudos Arqueológicos de Oeiras*, *15*, 233-291.
Medina, João (2006) – *Portuguesismo(s).* Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa.
Moro Abadía, O. (2007). *Arqueología prehistórica e historia de la ciencia. Hacia una historia crítica de la Arqueología*. Barcelona: Bellaterra.
Sánchez Gómez, L. A. (1997). Cien años de *Antropologías* en España y Portugal (1870-1970). *Arqueología*. Vol (I) 2. Lisboa: Centro de Estudos de Antropologia, (pp. 297-317).
Sánchez Gómez, L. A. (1997). Contextos y práctica de la Antropología «oficial» en los fascismos ibéricos. *Ciencia y Fascismo*. R. Huertas & C. Ortiz (Org.). Madrid: Ediciones Doce Callas, (pp. 127-146).
Serrão, Joaquim Veríssimo (2000). *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Verbo
Trigger, B. G. (1992). *Historia del pensamiento arqueológico*. Barcelona: Editorial Crítica.

Família, Comunidade e Corporativismo: tradição luso-brasileira no marco da Representação Complexa

Gisele Silva Araújo
Doutora em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), Graduada em Ciências Sociais (UFRJ) e Direito (UERJ). Professora de Sociologia da PUC-Rio e do IFCS-UFRJ
gssaraujo@yahoo.com.br

Resumo: A presente comunicação tem por tema central as relações entre a tradição cultural luso-brasileira, ligada à idéia de família e comunidade, e o corporativismo como fenômeno não apenas institucional, mas também cultural. Ao contrário de versões correntes nas Ciências Sociais que apontam tal tradição como refratária à modernidade, o objetivo aqui em tela é propor que o trinômio família-comunidade-corporação responde por uma formulação alternativa do moderno, que se sobrepõe à concepção reducionista da sociedade como palco das relações de interesse. Neste sentido, o que foi comumente concebido como "atraso" se torna contemporaneamente elemento fundamental para a superação das mazelas do "moderno". Em comunicação anterior neste Congresso, postulei que o fenômeno contemporâneo da judicialização da política pode corresponder a um alargamento da democracia, no sentido de abrir o Poder Judiciário a demandas populares não satisfeitas pela representação monista concentrada no Poder Legislativo. Neste sentido, promoveriam o que o francês Pierre Rosanvalon denomina representação complexa. Na investigação que ora proponho, sustento que as tradições culturais ibéricas favorecem uma ação social comunitária, influenciando grupos demandantes e operadores do poder público na consecução de demandas anteriormente não satisfeitas pelas instâncias típicas de representação, em particular, o Legislativo. Daí que o binômio tradição ibérica – representação complexa seja uma conjunção apta a reafirmar a modernidade das sociedades lusófonas. A influência primeira neste arranjo, propõe-se aqui, reside no português Silvestre Pinheiro Ferreira.

Introdução

O processo de modernização das sociedades ocidentais, segundo algumas das teorias sociológicas clássicas, teria desfeito laços sociais baseados nas chamadas identidades primárias, tais como a família, a vizinhança, as fidelidades tradicionais vinculadas às etnias, às comunalidades culturais, às linhagens sanguíneas. Não obstante, vários estudos sobre a configuração social brasileira, em particular a partir do século XIX, afirmam a existência e persistência de estruturas familisticas e comunitárias supostamente refratárias às exigências modernas, constituindo as marcas do atraso deste país.

No Brasil, estas estruturas de solidariedade subnacionais teriam ou uma origem cultural – um iberismo herdado do estatismo do mundo português – ou material, fundadas em particular na realidade agrária – um iberismo autóctone ancorado na formação patriarcal do latifúndio[1]. Num ou noutro caso, a resultante teria sido uma realidade pouco afeita ao moderno, em função da persistência de conformações distantes do indivíduo auto-interessado.

A percepção desta suposta oposição entre o moderno e a formação social brasileira transparece mais ou menos explicitamente em vários autores da sociologia pátria. Afirmação que marca taxativamente tal interpretação, a título de exemplo, se encontra no *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Hollanda, obra com forte influência da sociologia de Max Weber:

> "O Estado não é uma ampliação do círculo familiar e, ainda menos, uma integração de certos agrupamentos, de certas vontades particularistas, de que a família é o melhor exemplo. Não existe, entre o círculo familiar e o Estado, uma gradação, mas antes uma descontinuidade e até uma oposição. A indistinção fundamental entre as duas formas é prejuízo romântico que teve os seus adeptos mais entusiastas durante o século XIX. De acordo com esses doutrinadores, o Estado e as suas instituições descenderiam em linha reta, e por simples evolução, da família. A verdade, bem outra, é que pertencem a ordens diferentes em essência. Só pela transgressão da ordem doméstica e familiar é que nasce o Estado e que o simples indivíduo se faz cidadão, contribuinte, eleitor, elegível, recrutável e responsável, ante as leis da Cidade. Há nesse fato um triunfo do geral sobre o particular..."[2]

Conforme o próprio autor assinala, tal forma dicotômica de conceber a modernidade teve a oposição dos que ele denomina "românticos" do século XIX. Teve contestações dentro da sociologia clássica, com Émile Durkheim e Alexis de Tocqueville; também no século XX, com o funcionalismo de Talcott Parsons, por exemplo; e recentemente, com o debate entre liberais, procedimentalistas e comunitaristas no âmbito da ciência política contemporânea. Românticos ou não, em alguns destes autores, o nascimento do cidadão responsável "ante as leis da Cidade" não se esgota com a produção do indivíduo moderno, faltando-lhe laços de solidariedade capazes de afastá-lo de um privatismo conflitivo e desagregador.

Seja pela recuperação da virtude republicana, pelo fomento do *interesse bem compreendido*, pela produção da *solidariedade orgânica*, ou pela manutenção de vínculos comunitários, aqueles autores reputam indistintamente importantes os agrupamentos intermediários – i.e., entre o indivíduo e o Estado –, ao lado de uma pedagogia cívica que lhes traria à prática do pertencimento ao universal.

Tal como na sociologia clássica, nem todas as formulações sobre a modernização do Brasil sucumbiram à dicotomia família *versus* Estado. Desde o Império, passando pelo pensamento político da Primeira República e culminando no corporativismo do período Vargas, a idéia de comunidade e solidariedade familiar não foi sempre vista como antitética ao moderno. Ao invés de vislumbrarem a necessidade de romper com esta tradição luso-brasileira baseada na solidariedade subnacional, alguns intelectuais buscaram dela extrair fórmulas proveitosas para a integração social mais ampla. O próprio Sérgio

---

[1] Trata-se da oposição entre um Iberismo com origem na cultura portuguesa trazida ao Brasil e um Iberismo "autóctone", fomentado pela autarquia do latifúndio que teria caracterizado por longo tempo a estrutura agrária brasileira. Para a definição dos dois conceitos, cf. WERNECK VIANNA, Luis. "Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos". In: *A Revolução Passiva*: Iberismo e americanismo no Brasil. Rio de Janeiro: Revan, 1997, pp. 125-172.

[2] HOLLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª Ed. 13ª Reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 141.

Buarque de Hollanda, no enigmático final de *Raízes do Brasil*, afirma "acentuarem-se zonas de confluência e de simpatia entre esses ideais [democráticos] e certos fenômenos decorrentes das condições de nossa formação social"[3].

O presente texto tem a pretensão de se inserir num esforço coletivo, empreendido no Brasil por diversos intelectuais, de se afastar da interpretação de que a herança cultural ibérica teria sido uma entrada *torta* para o moderno, legando-nos um Estado de tipo *oriental* e uma estrutura social familística que impede a formação do virtuoso indivíduo auto-interessado, condenando-nos então às eternas "viagens redondas".[4] Tem, no entanto, um aspecto eminentemente propedêutico. Trata de propor o problema, e não de resolvê-lo.

Busca anunciar os indícios de que o Brasil se manteve, na sua história política, indeciso entre o americanismo e o iberismo, ambos – material e ideacionalmente – constituintes de sua formação. Começa a evidenciar algumas formulações que reconhecem o projeto de modernidade da tradição lusa, tão singular quanto qualquer outro equivocadamente erigido como padrão, permitindo reler a trajetória e as condições de possibilidade do Brasil sem renegar sua origem, afastando a desastrada hipótese de refundar o país.

A formulação clássica neste sentido é da lavra de Francisco José de Oliveira Vianna. Em *Instituições Políticas Brasileiras*, o intelectual fluminense revê suas proposições desenvolvidas em *Populações Meridionais do Brasil* acerca dos tipos brasileiros conformados pelas paisagens do país, e conclui pela pertinência de instituições que *aproveitem* a solidariedade familiar, rompendo os limites do clã rural no sentido de torná-la nacional.[5] O presente artigo, entretanto, não põe foco em autores reconhecidamente tributários da tradição ibérica mas, ao contrário, dirige-se àqueles que foram interpretados comumente como liberais "doutrinários".[6] A revisitação do filósofo e jurista português Silvestre Pinheiro Ferreira, presente no Brasil durante a permanência da Família Real, pretende, nesse sentido, retirá-lo de um aprisionamento dicotômico.

Silvestre Pinheiro Ferreira: nota biográfica

Silvestre Pinheiro Ferreira não é um personagem visitado com frequência pelas ciências sociais brasileiras. De fato, é mais contundentemente no âmbito da filosofia, em particular pela pena de intelectuais declaradamente adeptos da ideologia liberal, que o publicista luso vem sendo investigado no Brasil. Alguns destes seus intérpretes referem-se ao seu pensamento como aquele que inaugura a tradição do liberalismo no Brasil, em particular pela introdução do tema da representação política de *interesses* na Monarquia Constitucional que neste país tem lugar a partir da Independência.[7]

Silvestre Pinheiro Ferreira nasceu em 1769 e faleceu em 1846. Quando ingressa na Congregação do Oratório em 1784, destinando-se à carreira eclesiástica, Portugal já havia afastado Sebastião José de Carvalho e Melo – o Marquês de Pombal (1699-1782) – da Secretaria do Estado do Reino, onde estivera desde 1755, ano da coroação de D. José I, até 1777, quando assume o trono D. Maria I em função da morte de seu pai. O racionalismo e o iluminismo pombalinos, no entanto, se fariam ecoar nos rumos do jovem filósofo que, contestando um padre seu professor com uma dissertação na Universidade de Coimbra, abandona os oratorianos em 1791.[8]

Como se sabe, sob as ordens do Marquês de Pombal havia tomado lugar: a "reforma dos estudos" que incluiu a extinção da Universidade de Évora e mudanças na Universidade de Coimbra; a expulsão dos Jesuítas e eliminação de seu controle sobre a educação; a submissão da Igreja (e do Tribunal do Santo Ofício) à autoridade real; os decretos que impunham à nobreza a proibição da endogamia e proibiam a distinção entre "cristãos velhos" e "cristãos novos"; a racionalização da administração, dos negócios e finanças, com forte cunho protecionista e desenvolvimentista. Tais medidas reuniam o propósito do desenvolvimento econômico ao fortalecimento do poder régio, desagradando a nobreza portuguesa.[9]

O embate entre a Igreja, a nobreza e o Rei que caracteriza o período pombalino marcará Silvestre Pinheiro Ferreira nos rumos que toma na sua juventude, mas também no regalismo que o acompanhará adiante. Ainda nos oratorianos, será influenciado por Luiz António Verney (1713-1792), autor de "O Verdadeiro Método de Estudar" em crítica ao ensino jesuítico e

---

[3] Idem, p. 184. O autor enumera alguns fatores da formação cultural brasileira favoráveis à democracia liberal. Dentre eles, enuncia explicitamente uma possibilidade de articulação a partir da "bondade natural": "... as idéias da Revolução Francesa encontram apoio em uma atitude que não é estranha ao temperamento nacional. A noção da bondade natural combina-se singularmente com o nosso já assinalado "cordialismo". A tese de uma humanidade má por natureza e de um combate de todos contra todos há de parecer-nos, ao contrário, extremamente antipática e incômoda. E é aqui que o nosso 'homem cordial' encontraria uma possibilidade de articulação entre seus sentimentos e as construções dogmáticas da democracia liberal." Idem, ibidem.

[4] FAORO, Raymundo. *Os donos do Poder*: Formação do Patronato político brasileiro. Porto Alegre: Editora Globo, 1958. Texto importantíssimo para a compreensão das linhas de interpretação do Brasil que situam Raymundo Faoro, entre outros, em perspectiva é VIANNA, Luiz Werneck. "Weber e a Interpretação do Brasil", disponível em http://www.acessa.com/gramsci/?page=visualizar&id=85, acessado em 14 de novembro de 2008.

[5] OLIVEIRA VIANNA, Francisco José de. *Instituições políticas brasileiras*. Brasília: Senado Federal, 1999.

[6] Para a análise de Rui Barbosa e outros personagens da passagem da Monarquia à República no Brasil, cf. ARAÚJO, Gisele. *Os Sentidos da Ordem*: abstração, legitimidade e interesse nos liberais e positivistas da Primeira República. Tese de Doutorado. Iuperj, 2007.

[7] Neste sentido, cf. Antônio Paim, Vicente Barreto, João Cruz Costa e Ricardo Vélez Rodrigues

[8] As fontes para a biografia de Silvestre Pinheiro Ferreira foram várias. Destaque-se: PEREIRA, José Esteves. *O essencial sobre Silvestre Pinheiro Ferreira*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008.

[9] "Marquês de Pombal". Camões – Revista de Letras e Culturas Lusófonas. Número 15-16. Janeiro-Junho 2003. Disponível em http://www.instituto-camoes.pt/revista/revista15.htm. Acessado em 14 de Novembro de 2007.

que também deixara suas marcas em Pombal. Junto com o filósofo italiano Antonio Genovesi (1713-1769), com quem convivera em Roma, a doutrina de Verney tomará a denominação de "empirismo mitigado", ambiência sob a qual se forma Silvestre Pinheiro Ferreira e que buscará superar com sua própria filosofia.[10]

Deixando a Congregação do Oratório, atua como professor particular até assumir o posto de Professor substituto de Filosofia Racional e Moral no Colégio das Artes da Universidade de Coimbra. Em 1797, suas posições racionalistas fazem com que seus colegas o denunciem à Inquisição como jacobino, seguindo-se uma devassa em sua residência que lhe faz exilar-se de Portugal. Auxiliado por António de Araújo e Azevedo (1754-1817), futuro Conde da Barca, trabalha nas embaixadas portuguesas de Paris e em Haia (1798-1802), e em Berlim (1802-1804). Nesse período, realiza viagem de "observação cultural e política" pela Europa, aprofundando seus conhecimentos de botânica, geologia e química, assistindo a preleções de Fichte e Schelling, e a cursos dos filósofos naturalistas Karstens e Werner, além de familiarizar-se com o sistema Wolf-Leibniz.

Pinheiro Ferreira havia sido demitido das funções diplomáticas em 1804. Deixará Berlim em função da aproximação napoleônica e irá para o Brasil em 1810, seguindo a corte portuguesa que transmigrara em 1808. Nos trópicos, D. Rodrigo de Sousa Coutinho tem maior relevância política que António de Araújo e Azevedo, seu protetor. Inicia então um curso de filosofia que dará origem às *Prelecções Filosóficas sobre a Teoria do Discurso e da Linguagem, a Estética, a Diceósina e a Cosmologia*, publicado em partes na Imprensa Régia. Em 1814, a pedido de D. João VI, escreve *Memórias Políticas sobre os Abusos Gerais e Modo de os Reformar e Prevenir a Revolução Popular*, cujo conteúdo, em linhas gerais, indica reformas para frear a eclosão de um liberalismo "de teor mais radical".[11]

Em 1821, retorna a Portugal com D. João VI, na qualidade de Ministro dos Negócios Estrangeiros e da Guerra. Segundo José Esteves Pereira, Silvestre Pinheiro lê o discurso do Rei em 4 de julho de 1821, libelo que "com toda probabilidade, redigira", e que desgosta os constituintes por atribuir ao Rei um "papel excessivamente interventivo".[12] Passou a exercer funções diplomáticas em Paris, desde 1825, embora fosse eleito várias vezes Deputado às Cortes (1826, 1828, 1837, 1838, 1842). Entre suas mais conhecidas obras desde então estão: *Précis d'um Cours de Droit Public Interne et Externe*, em 1830; *Manual do Cidadão num Governo Representativo ou Princípios de Direito Constitucional, Administrativo e das Gentes*, 3 volumes, em 1834; e *Mutualismo: Projecto de Associação para o Melhoramento da Sorte das Classes Industriosas*, de 1840.

A influência de Silvestre Pinheiro Ferreira no Brasil deve-se aos 11 anos em que permaneceu no país e ao posto de Conselheiro do Rei que então exerceu. Suas obras repercutiam na política: José da Silva Lisboa, o Visconde de Cairu (1756-1835), por exemplo, as anunciava na tribuna do Senado.[13] Para os propósitos aqui em tela, resta importante fixar o alcance de suas idéias no que se refere ao contexto da época: a proposta de criação de um Império Luso-brasileiro que garantisse a unidade entre Portugal e Brasil sob o domínio do Rei e a resposta às pretensões absolutistas através da estruturação de uma Monarquia Constitucional, cujos pilares seriam uma certa concepção da representação, e a divisão quíntupla dos poderes constitucionais. Ao lado de Benjamin Constant (1767-1830), ambos leitores de Montesquieu (1689-1755), é a ele que se deve uma das primeiras justificativas do Poder Moderador que toma forma na Constituição brasileira de 1824.

O Poder Moderador, a ausência de povo e o interesse da nação

Na passagem do século XVIII para o XIX estão na ordem do dia os modos de erguer estruturas político-jurídicas mais afins, por assim dizer, com o espírito do tempo. A produção intelectual dedica-se, como se sabe, às instituições necessárias à fundação de uma república num território de dimensões continentais, à constitucionalização das monarquias e à pacificação das revoluções burguesas liberais. A solução produzida para o caso brasileiro – a formação de uma Monarquia Constitucional caracterizada, entre outras coisas, pela existência do Poder Moderador – encontra justificativas "universais", mas também motivações que aludiam às particularidades da realidade deste país.

A vários teóricos e políticos do Império brasileiro parecia que, à luz do que eles criam que o Brasil *deveria ser*, faltava a este país o "povo". O diagnóstico era de que não havia solidariedade que sustentasse o espírito público e o sentimento de pátria, dois elementos necessários para a efetiva integração nacional. Por suposto, os remédios não poderiam apontar para a virtude burguesa do indivíduo auto-interessado, de cujos conflitos adviria pela *mão invisível* o interesse da nação. Tratava-se então de encontrar a fórmula constitucional que garantiria a unidade política e territorial por sobre as tendências centrífugas verificadas em toda a América de colonização ibérica. No entendimento da elite dirigente do país, a tarefa opunha a soberania popular à

---

[10] No Brasil, os pensadores identificados com o "empirismo mitigado" teriam sido José Bonifácio, Tomás Antonio Gonzaga e Matias Aires. A esse respeito ver também CRUZ, Ana Lúcia Rocha Barbalho da. *Verdades por mim vistas e observadas, oxalá foram fábulas sonhadas*: Cientistas brasileiros do setecentos, uma leitura auto-etnográfica. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2004.

[11] Segundo José Esteves Pereira, "Tratava-se de um projecto que pretendia dar novo rumo ao absolutismo reformista em definitiva crise." PEREIRA, José Esteves. *O essencial sobre Silvestre Pinheiro Ferreira*, Op. Cit., Pág. 6.

[12] Idem, ibidem.

[13] José Maria da Silva Lisboa, o Visconde de Cairu, é tido como o introdutor dos temas da economia política liberal no Brasil. É autor de *Princípios de Direito Mercantil* e, mais tarde, redige *Princípios de Economia Política*, no qual revela-se conhecer as teorias de Montesquieu, Quesnay, Smith, Ricardo, Malthus e Burke, entre outros. Cf. Wilson Martins. *História da Inteligência Brasileira*. Vol. II. Cap I.

soberania dinástica, distanciando-os não apenas da democracia, mas também da liberação de interesses particularistas, encontrando solução na afirmação do Poder Moderador.

Segundo o jurista Braz Florentino Henriques de Souza (1825-1870)[14], o Poder Moderador é um órgão constitucional distinto dos demais, irresponsável e acima das limitações previstas na lei. Ele é o lugar por excelência da soberania, legitimada pela tradição portada pela figura pessoal do Imperador. Em 1847, cria-se a figura do Presidente do Conselho dos Ministros, doravante titular do Poder Executivo. Torna-se então mais claro que o Rei, titular do Poder Moderador, não reúne poderes arbitrários: ele é o garante do *interesse da nação*, esfera de poder neutra, irresponsável e superior aos interesses particularistas que se faziam representar nos demais poderes.

A formulação clássica que justifica o Poder Moderador à luz da realidade brasileira e dos propósitos que empresta à engenharia constitucional é da lavra de Paulino José Soares de Sousa, o Visconde do Uruguai (1807-1866), em sua obra *Ensaio sobre o Direito Administrativo*. Neste autor, os interesses gerais, na impossibilidade de serem resguardados pelos hábitos nacionais do povo, devem ser garantidos por instituições do direito posto, a saber, o "poder neutro" que representa os olhos da nação por sobre o partidarismo do parlamento e do executivo.[15] Ainda que haja previsão de representação dos diversos interesses nos quais se divide a sociedade, em caso de conflito, sobrepõe-se aquela instância destinada a garantir a supremacia das finalidades coletivas.

Noutras palavras, o argumento em favor do Poder Moderador aludia a uma realidade nacional na qual as solidariedades locais não se erguiam ao âmbito nacional. O Direito seria então o instrumento através do qual as comunidades locais se uniriam em favor do Estado. À falta de unidade de interesses mais geral aludia, por exemplo, o jurista, político e diplomata Gilberto Amado (1887-1969), ao diagnosticar a "ausência de povo" como o substrato da Constituição de 1824. Segundo sua análise, a inexistência de *opinião pública* teria impedido a construção de verdadeiros institutos representativos fiéis à aspiração do autogoverno.[16] Daí que tenha sido necessária, sob pena de desintegração social, política e territorial, a centralização político-administrativa através do Poder Moderador.

A afirmação da "ausência de povo" como fator particularmente brasileiro para a justificação do Poder Moderador é, de fato, traço presente nos autores pátrios. Não obstante, a necessidade de preservação de um interesse de caráter público acima do conflito de interesses privados se apresenta como tema geral aos pensadores daquela época. Nesta esteira estão, por exemplo, Sieyès (1748-1836) e Edmund Burke (1729-1797). Nesse mesmo sentido, um dos intelectuais mais visitados pelo Império brasileiro é Alexis de Tocqueville (1805-1859), ele também, como Benjamin Constant, leitor assíduo de Montesquieu. Segundo aquele autor, o material sociológico que instrui a modernidade não remete por si só à ação: o estado social de igualdade tem como corolário o individualismo, o privatismo, a exaltação das fruições materiais e a indiferença cívica, que juntos se traduzem em inação pública.

Para Tocqueville, à medida que todos os homens precisam preservar as condições de busca de seus interesses privados, eles renunciam igualmente à liberdade positiva, dando ensejo ao surgimento da *tirania da maioria* e do *despotismo moderno*.[17] Tal desígnio não é, no entanto, determinístico. Embora a democracia como estado social de igualdade seja inevitável, a ciência política pode conduzir o processo de sua produção de forma a minimizar seus perigos inerentes, preservando alguma liberdade pública. A fórmula – que na experiência norte-americana incluiria a descentralização – passará pela mediação entre o indivíduo auto-interessado e o Estado moderno: as associações intermediárias exerceriam o papel que outrora teria sido função institucional da aristocracia, sustentando sociologicamente não mais a produção das virtudes *antigas*, mas ao menos o frágil e indispensável interesse bem compreendido.[18]

Diferente do arranjo analisado por Tocqueville, a engenharia constitucional brasileira se proporia a afastar o *privatismo* através da centralização e do instituto do Poder Moderador. Informada pelos trabalhos de Tocqueville mas também dos de

---

[14] SOUSA, Braz Florentino Henriques de. *Do poder moderador*: Ensaio do direito constitucional contendo a analise do titulo V, capitulo I, da Constituição Política do Brasil. Brasília: Senado Federal; UnB, 1978. Braz Florentino Henriques de Souza foi professor de Direito Civil na Faculdade de Direito de Recife e dedicou-se a estudos de direito penal.

[15] URUGUAI, Paulino José Soares de Sousa, Visconde do. *Paulino José Soares de Sousa, Visconde do Uruguai*. Organizado por Jose Murilo de Carvalho. São Paulo: Editora 34, 2002. Exatamente esta interpretação do Poder Moderador será questionada mais violentamente a partir de 1868, ano da queda de Zacarias de Goes e Vasconcelos do posto de Presidente do Conselho de Ministros, e cuja obra *Da Natureza* e *Limites do Poder Moderador* vem precisamente defender a tese de que o Poder Moderador é órgão constitucional como outro qualquer, cuja autoridade é delegada pela soberania do povo, afastando-se da legitimação tradicional. Ainda compreende que o poder executivo está igualmente nas mãos do monarca. Cf. VASCONCELLOS, Zacharias de Goes e. *Da Natureza e limites do poder moderador*. Brasília: Senado Federal ; UnB, 1978.

[16] Ver por exemplo AMADO, Gilberto. *Grão de Areia e estudos brasileiros*. São Paulo: José Olympio, 1948.

[17] "Acima desses se ergue um poder imenso e tutelar, que se encarrega sozinho de assegurar o proveito e zelar pela sorte deles. É absoluto, detalhado, regular, previdente e doce. Ele se pareceria com o poder paterno se, como este, tivesse por objeto preparar os homens para a idade viril; mas, ao contrário, procura tão-somente fixá-los de maneira irreversível na infância; ele gosta de que os cidadãos se regozijem, contanto que não pensem em outra coisa que regozijar-se." TOCQUEVILLE, Aléxis. *A Democracia na América*: Sentimentos e opiniões. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 389.

[18] Tocqueville opera simultaneamente no plano do ser e do dever ser, na investigação sociológica e na prescrição normativa. Empunhando uma sutil combinação entre determinismo e intervenção humana, concebe a ciência política como um saber privilegiado, capaz de instituir a boa sociedade, isto é, a que garante a liberdade política afastando o despotismo. Se na antiga ordem a aristocracia – com sua ilustração, sua disponibilidade e em conseqüência sua virtude – realizava a intermediação entre o povo e o rei impedindo que este reunisse poderes absolutos, nas sociedades modernas faz-se necessário localizar ou produzir intencionalmente esta instituição.

Benjamin Constant,[19] entre outros, a elite imperial entendeu que a descentralização aqui produziria separatismo, e não o sentimento de unidade pública. O Poder Moderador – acima das distensões particularistas – garantiria os interesses gerais da comunidade em oposição às tendências centrífugas dos interesses privados.[20] Nesse sentido, a teoria pátria a favor do Poder Moderador responde pela arte da política preocupada com os efeitos desintegradores da igualização, tal qual Tocqueville, adicionada dos efeitos agravantes de uma sociedade pós-colonial sem "povo".

Alguns intérpretes contemporâneos – notadamente os que abraçam explicitamente a ideologia liberal – tomam o Poder Moderador como o *poder moral*, corolário necessário do liberalismo.[21] Realçam, assim, que o mecanismo monárquico no Brasil implementou uma efetiva representação de interesses, sistema este destinado a garantir o controle dos indivíduos, em suas diferenças e conflitos, sobre o Estado. O que resta minimizado nestas análises é o caráter comunitário que as argumentações a favor do Poder Moderador emprestavam à sua função, qual seja, a de se sobrepor aos interesses discrepantes dos membros da sociedade, em nome da superioridade do interesse unitário da nação.

Neste sentido, a solução da Monarquia contra o que estes autores denominam *democratismo*, se inscreve numa tradição de cujo núcleo não se pode retirar o respeito à hierarquia e à autoridade, sob pena de desfiguração das respectivas teorias. Nessa linha de argumentação, ainda que se possa denominar sem distinção autores como Burke, Sieyès, Benjamin Constant e Tocqueville de liberais, é producente chamar a atenção para a superioridade do interesse público, sustentada por todos eles, e para as engenharias constitucionais que propõem no intuito de minimizar a desintegração social que advém do conflito de interesses particulares, ainda que representados.

Silvestre Pinheiro Ferreira, tido naquelas análises como introdutor da tradição liberal no Brasil, se apresenta aqui como pensador de uma linhagem luso-brasileira ocupado prioritariamente com o tema da supremacia do interesse da nação. De sua vasta obra intelectual, o presente artigo destacará especificamente os escritos mais diretamente políticos dos anos 1810, quando de sua estadia no Brasil. Algumas menções a suas obras posteriores serão feitas, em função da necessidade de esclarecer suas proposições anteriores.

Silvestre Pinheiro Ferreira: Direito e Unidade

A preocupação central de Silvestre Pinheiro Ferreira durante sua permanência no Brasil é garantir a unidade dos Reinos do Brasil e de Portugal, através da preservação da unidade do Império luso-brasileiro, negando, portanto, a independência da colônia portuguesa. Diante da inevitabilidade dos novos tempos liberais, ocupa-se em configurar uma Monarquia Constitucional para os dois reinos, arranjo que garantisse simultaneamente a observância de direitos individuais e a representação de interesses, exigências que em sua análise não podiam ser adiadas, sob pena de revolução. Se incorporadas com habilidade, no entanto, haveriam de ser satisfeitas mantendo um espaço de prerrogativas régias definidas constitucionalmente no Poder Moderador.

Dentre os autores com cujas obras a teoria política de Silvestre Pinheiro Ferreira dialoga, têm destaque para o tema aqui em tela John Locke (1632-1704), Edmund Burke e Benjamin Constant. De seus conselhos políticos e sua análise constitucional pode-se verificar o arranjo institucional que propõe: direitos individuais liberais, representação dos interesses funcionalmente dividida por setor de ocupação, soberania formalmente oriunda do povo, mas operada por representantes que agem no interesse da nação e Poder Moderador. Se é possível encontrar neste autor os primórdios de uma teoria liberal, é não menos evidente sua inserção numa tradição que faz o interesse geral se sobrepor aos interesses particulares dispersos e em conflito na sociedade.

Tal como John Locke, Silvestre Pinheiro Ferreira prescreve a preservação dos direitos individuais liberais à religião, à opinião, à vida, liberdade e propriedade. Também como o autor inglês, entende poder o rei agir mesmo *contra legem*, caso seja para o "bem público" ou para o "interesse geral". Nos termos de Locke, trata-se do *poder de prerrogativa*.[22] Neste autor, no

---

[19] CONSTANT, Benjamin. *Cours de Politique Constitutionelle*. 2a ed. Paris: Guillaumin et gie, 1872. O tema de Constant é o mesmo de Tocqueville no que se refere aos perigos da democracia. Para ele, a origem do poder e sua titularidade residem no povo. Mas o conceito exige limites sob pena da soberania do povo levar à tirania da maioria e eliminar as liberdades. Para resguardar as liberdades individuais, o princípio ilimitado da soberania do povo deve ser afastado evitando o despotismo.

[20] Segundo Benjamin Constant, somente numa monarquia constitucional o Poder Real funcionaria de acordo com suas finalidades, podendo ser neutro, inviolável, sagrado, superior, árbitro, enfim, o judiciário dos demais poderes, já que somente pela hereditariedade ele pode se isolar da disputa partidária. "Lê roi, dans um pays libre, est um être à part, supérieur à toutes le diversités d´opinions, n´ayant d´autre intérêt que le maintien de l´ordre e le maintien de la liberté... " Idem, Pág. 480.

[21] Cf. De MALFATTI, Selvino Antonio. *Raízes do Liberalismo Brasileiro*. Editora Palotti, Porto Alegre, 1985. Segundo este autor, o poder moral foi mesmo constatado por John Locke, constitucionalizado por Benjamin Constant e por Silvestre Pinheiro Ferreira e, no Brasil, concretizado no Poder Moderador. Tem por baluarte a defesa dos interesses gerais da comunidade como um todo. Os interesses seccionados estavam presentes nos partidos políticos e iriam ao parlamento, não sem antes no entanto passar pelo crivo do interesse geral.

[22] "Este poder de agir de acordo com a discrição a favor do bem público, sem a prescrição da lei e muita vez mesmo contra ela, é o que se chama prerrogativa. Porquanto, como em alguns governos o poder que faz as leis nem sempre está funcionando, e é, em geral, por demais numeroso e lento pra a rapidez exigida pela execução, e porque também é impossível prever, e, portanto, prover por meio de leis, todos os acidentes e necessidades que interessarem ao público, ou fazer leis tais que não causem dano se executadas com rigor inflexível em todas as ocasiões e sobre toda as pessoas que a elas, por acaso, fiquem sujeitas, existe certa latitude nas mãos do poder executivo para levar a efeito muitas ações de sua escolha que as leis não prescrevem." LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974, Pág. 104. "Este poder, enquanto empregado para benefício da comunidade e convenientemente aos encargos e fins do governo é, sem dúvida, prerrogativa, não sendo nunca discutido; porquanto o povo raramente ou nunca alimenta escrúpulos neste ponto; longe dele examinar a prerrogativa se utilizada em qualquer grau tolerável para o uso a que se destina, isto é, para o bem do povo, e não manifestamente contra ele. Todavia, se surgir uma dúvida entre o povo e o executivo a respeito de uma questão qualquer que se pretenda ser prerrogativa, tal dúvida se resolverá facilmente, conforme a tendência do

Esta nota continua na página seguinte

entanto, a prerrogativa faz parte da "latitude" necessária ao Poder Executivo, tal como figurará *n'Os Federalistas* contra os interesses particulares dos pobres que poderiam formar a maioria do legislativo.[23] Contra a *tirania da maioria de não-proprietários* que fazem as leis, Hamilton reclama um executivo forte capaz de se sobrepor inclusive às leis.

As mesmas preocupações contra o que alguns denominam *democratismo*, isto é, a vontade da maioria institucionalizada via legislativo, serão o alvo dos *Princípios de Política* e do *Curso de Direito Constitucional* de Benjamin Constant, bem como de Silvestre Pinheiro Ferreira. Benjamin Constant rechaçará as organizações republicanas precisamente por não disporem de um lugar fixo que represente a unidade da nação, pondo todos os poderes, mesmo constitucionalizados, uns contra os outros no afã da satisfação dos interesses seccionados. É somente numa Monarquia Constitucional que se pode ter institucionalmente um lugar neutro, acima da diversidade das opiniões discrepantes e das paixões, cujo interesse seja apenas o de manter a ordem e a liberdade. Este lugar só pode pertencer àquele que nasce neste desígnio, já, desde sua constituição, acima da mundanidade das paixões e do interesse particular. O lugar de nascimento, pela sua conformação, faz a virtude do monarca.[24]

Nas *Preleções Filosóficas* publicadas no Rio de Janeiro em 1813, Silvestre Pinheiro Ferreira já anuncia a necessidade de garantir os Direitos e Deveres do Homem e do Cidadão, como forma de adaptar a Monarquia às novas exigências, afastando-a "quer do formalismo dos direitos individuais, quer do amor próprio excessivo ou do egoísmo".[25]

Segundo Wilson Martins, sua obra não ultrapassava o seu tempo, embora estivesse à frente do futuro imediato. Hipólito José da Costa, no Correio Braziliense, elogiava o "gênio e as descobertas do Filósofo" que reunia Bacon, Locke, Leibniz e Condillac.[26] Alguns de seus intérpretes reputam a construção filosófica que desenvolve menos ao método de Bacon, ao nominalismo de Hobbes ou ao empirismo de Locke, mas principalmente ao sensualismo de Condillac e às teses utilitaristas de Bentham:

> "A fundamentação da Justiça e do Bem baseiam-se no interesse da maioria: 'o Direito é sempre aquilo que, em qualquer circunstancia, se pode reconhecer como o mais útil ao homem e ao cidadão de acordo com a sua natureza ou a determinação da sociedade'. Acrescentando ainda que 'deve-se examinar se o acto de que se trata acarreta, em última instancia, o maior bem possível tanto para a sociedade em geral como para cada indivíduo'. O que naturalmente, apesar de todo o idealismo e boa vontade, representa uma lacuna – já que nunca é possível produzir a prova correspondente."[27]

O problema, destarte, segue sendo o de como justificar como legítimo o *acto* tendo em vista o 'maior bem possível tanto para a sociedade em geral como para cada indivíduo'. Antes de definir o instituto da representação no seu *Manual do Cidadão em um governo representativo*,[28] Silvestre Pinheiro Ferreira o discutirá quando da demanda de D. João VI acerca da situação do Império luso-brasileiro, em *Memóriass Políticas sobre os Abusos Gerais e Modo de os Reformar e Prevenir a Revolução Popular*, escrito em 1814.

Compreenderá que os vários interesses a serem representados podem ser divididos em três grandes grupos, os "estados sociais" do comércio, indústria e agricultura:

> "Nós dissemos que se podiam distribuir pelos três estados de comércio, indústria e serviço público todos os moradores de um país. Ora em cada estado deve haver um certo número de homens capazes de compreender e sustentar no congresso os respectivos interesses. Estes homens distintos devem ter dado provas das suas capacidades nas ordens inferiores de onde não subiram sucessivamente senão pelo voto de seus concidadãos. Portanto cada deputado, ainda que deva representar sobretudo os interesses gerais da nação, representa especialmente os do estado a que pertence."[29]

---

exercício desta for favorável ou prejudicial ao povo." Idem, Pág. 104-5. E ainda: "*...a prerrogativa nada mais é senão o poder de fazer o bem público sem se subordinar a regras*." Idem, p. 106.

[23] HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. The Federalist. In: HUTCHINS, Robert Maynard (Ed.). *American State papers; The Federalist; J. S. Mill*. Chicago/London/Toronto: Encyclopaedia Britannica, INC., 1952, pp.21-266, Nº. 35, pp. 112-114. Para uma análise do fortalecimento do executivo em detrimento do legislativo, casa de representação dos interesses de todos, incluindo a maioria de não-proprietários, cf. LOSURDO, Domenico. *Democracia ou Bonapartismo*: Triunfo e Decadência do Sufrágio Universal. Tradução de Luis Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; São Paulo: UNESP, 2004

24 "Le roi, dans un pays libre, est um être à part, supérieur aux diversités des opinions, n' ayant d' autre intérêt que le maintien de l' ordre, et le maintien de la liberté, ne pouvant jamais rentrer dans la condition ommune, inaccessible en conséquence à toutes les passions que cette condition fait naître, et à toutes celles que la perspective de s' y retrouver nourrit nécessairement dans le coeur des agents investis d' une puissance momentanée. Cette auguste prérogative de la royauté doit répandre dans l' esprit du monarque un calme, et dans son âme un sentiment de repos, qui ne peuvent être le partage d' aucun individu dans une position inférieure." CONSTANT, Benjamin. *Principes de politique* Paris: Guillaumin.[Document électronique], Pág. 22. Disponível em http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k88000j.item. Acesso em 14 de novembro de 2008.

[25] Segundo José Esteves Pereira, nas Prelecções, Silvestre Pinheiro Ferreira anunciava a pouca utilidade das lições de Antônio Genovesi e buscava superar o ecletismo redutor da ilustração portuguesa, marcada pela hegemonia da filosofia natural da reforma pombalina. Cf. PEREIRA, José Esteves. "Silvestre Pinheiro Ferreira e a Modernização da Filosofia no Brasil", Comunicação apresentada no II Seminário Farias Brito, UFJF, 2008. Disponível em http://iiseminariofariasbrito.blogspot.com/2008/10/silvestre-pinheiro-ferreira-e.html, acessado em 14 d e novembro de 2008.

[26] Wilson Martins. *História da Inteligência Brasileira*. Op. Cit.

[27] PREGITZER, Maria Elsa. *A primeira Tese sobre Silvestre Pinheiro Ferreira*: "Silvestre Pinheiro Ferreira: Sie Leben und seine Philosophie". Comentário sobre a tese de João José Louzada de Magalhães datada de 1857, Pág. 15.

[28] Nessa obra, Pinheiro Ferreira realiza a distinção entre o procurador que representa seu constituinte e o que "representa os interesses do seu constituinte". Desse modo, concede liberdade à representação, desvinculando-a do cidadão dotado do poder eleitoral. Cf. FERREIRA, Silvestre Pinheiro. "Manual do cidadão em um governo representativo". In: *Idéias políticas*. Rio de Janeiro, PUC-CFC – Documentário, 1976, pág. 131.

[29] FERREIRA, Silvestre Pinheiro. "Manual do cidadão em um governo representativo". In: *Idéias políticas*. Rio de Janeiro, PUC-CFC – Documentário, 1976, pág. 132.

Segundo Vicente Barreto,

"A função da representação política consistiria, portanto, em, através do voto ou da representação virtual, fazer com que os problemas sociais e políticos fossem debatidos por uma elite. Permanece o pressuposto antidemocrático, que Silvestre Pinheiro Ferreira, por diversas vezes, explicita. A atividade governamental era entendida como uma questão de conhecimento e racionalidade, não se permitindo o predomínio da emoção e de reivindicações personalistas, destituídas de interesse público.

O interesse nacional deveria ser determinado em função dos grupos sociais que tivessem mais a proteger na sociedade. Os três estados sociais (comércio, indústria e serviço público) seriam então os fundamentos da representação nacional. Os deputados seriam recrutados em cada um desses estados, mas seriam representantes da vontade nacional, e não da vontade particular." [30]

É neste sentido – o da representação regulada por ocupações – que Silvestre Pinheiro Ferreira não é aqui considerado um autor *exclusivamente* liberal, no sentido da aposta no conflito de interesses como instituição garantidora da liberdade e da consecução do bem comum. Entre o liberalismo compreendido como a afirmação de interesses particulares em disputa e a perspectiva rousseauniana da possibilidade de encontra uma *volonté générale* como expressão da comunidade, o intelectual lusitano propõe uma mediação afinada com a reconstrução jurídica de uma comunidade não mais "espontânea", como seria aquela teorizada por Durkheim para as sociedades pré-modernas, cuja agregação se dá *a priori* com base na consciência coletiva. O arranjo constitucional tem *cores* liberais, mas o norte é, admitindo o particularismo dos interesses, a busca de um ponto de apoio para a afirmação dos interesses gerais da comunidade.

A formatação jurídica desta configuração eclética demanda, portanto, cinco poderes. A nação se constitui de vários interesses e seus mandatários não poderão acumula-los, à exceção do eleitoral e do *conservador*, responsável pela salvaguarda do interesse geral.[31] O poder eleitoral decorre da capacidade intelectual e moral, sendo associado a doze profissões e à propriedade real, e dividido em três classes, comércio, indústria e estadística. Ao Poder Legislativo cabe a função de criação do Direito por delegação nacional através do Poder Eleitoral. Seus titulares são representantes de grupos de interesses: legislando sobre o geral configuram o Congresso nacional; sobre o particular, são as Assembléias Territoriais. O Poder Judiciário tem o poder de julgar causas contenciosas.

O Poder Executivo "... é a faculdade de dispor das forças da comunidade a bem do cumprimento das legítimas decisões dos diversos poderes políticos do Estado." (par. 464) Deve ser entregue a uma só pessoa, dotado de independência, eleição, responsabilidade e publicidade dos atos, com a peculiariedade da execução descentralizada e direção unipessoal. O Poder Conservador destina-se a garantir os direitos dos cidadãos, manter a independência e harmonia dos poderes políticos, evitando interferência recíproca, exercendo suprema inspeção sobre tudo que se refira à segurança do Estado. São detentores do poder conservador: todo cidadão em defesa dos direitos civis, exercendo-o pela petição e resistência legal; os agentes dos outros quatro poderes em defesa da harmonia e independência dos poderes, exercendo-o através de atribuições específicas; e uma autoridade especialmente designada para tal.

Conclusão

O estudo aqui iniciado, como se afirmou na introdução deste texto, se insere num esforço coletivo de revisitar a teoria social e política desenvolvida no Brasil sem sucumbir à dicotomia atraso-moderno, família-Estado. A relevância da tarefa diz respeito à tentativa de encontrar pontos de contato entre a tradição luso-brasileira e os processos contemporâneos de alargamento da esfera pública e pluralização da democracia, nos termos do conceito de "representação complexa" de Pierre Rosanvallon.

A relevância de uma tal investigação remete à duradoura instabilidade no que se refere ao projeto de modernidade desejável e aplicável ao Brasil. Império, Primeira República e o período de 1930 a 1964 experimentaram diferentes arranjos político-jurídicos, redundando recentemente no anúncio do "fim da era Vargas" – uma retomada dos princípios liberais já visitados na Primeira República – como fórmula de sucesso para a modernização do país. Com resultados pouco satisfatórios em termos de inclusão e democratização, tal direção não parece ser atualmente a opção da maioria dos brasileiros, cuja manifestação eleitoral vem ratificando o projeto de Brasil ora em marcha, mais afeito aos problemas da desigualdade – regional e entre classes – e da integração social. O moderno entendido como uma ligação estrita entre indivíduos auto-interessados e um Estado racional-legal não parece ter ressonância no caldo cultural brasileiro.

Propõe-se, numa pesquisa mais abrangente, a existência de vários personagens que apontam naquela direção, qual seja, a da existência de uma tradição cultural ligada à idéia de comunidade e solidariedades intermediárias, adequada à um específico arranjo moderno, que inclui representações plurais, dentre as quais as corporações. Trata-se de intelectuais e personagens políticos

---

[30] BARRETO, Vicente. "Introdução às Idéias Políticas de Silvestre Pinheiro Ferreira". In: *Idéias políticas*. Rio de Janeiro, PUC-CFC – Documentário, 1976, Pág. 17.

[31] "Ao grande júri eleitoral, único tribunal da opinião publica, pertence distribuir os empregos aos candidatos, segundo suas capacidades, e recompensar os cidadãos, segundo seus merecimentos." FERREIRA, Silvestre Pinheiro. *Projecto de Código Político para a Nação Portuguesa*. Casimir, Paris, 1838. par. 44 e 545, par. 235 e 236.

relevantes no Império, na operação da Primeira República e na crítica à compreensão estritamente liberal do moderno implementada então. Aqui, deu-se especial enfoque a Silvestre Pinheiro Ferreira, que, embora esteja todavia analisado de forma incipiente, já fornece indícios de uma abordagem do moderno adequada à tradição.

A revalorização contemporânea do tema das associações intermediárias – i.e. entre o indivíduo e o Estado – e dos vínculos comunitários recupera, em chave positiva, a idéia da comunidade como fundamento necessário de uma institucionalidade aberta a múltiplos canais de participação na esfera pública, incluindo aí corporações esvaziadas do viés autoritário. Para além de uma concepção de democracia limitada à liberdade de voto, a busca de prestações sociais que não são atendidas "politicamente", isto é, via legislativo, se relaciona à insuficiência da institucionalidade estatal em eliminar o défice de democratização, ou seja em integrar às decisões políticas o "povo-massa", para usar a expressão de Oliveira Vianna. A multiplicidade de representações para uma sociedade-comunidade plural se auxilia do conceito de *representação complexa*, desenvolvido por Pierre Rosanvallon em *La Démocratie Inachevée*.[32]

A "República absoluta" se caracteriza pelo "monismo político", isto é, pela formulação clássica de uma soberania encarnada no parlamento, a partir da qual os representantes de interesses deliberam sobre as normas comuns. A história contada por Rosanvallon para o final do século XIX e início do século XX na França demonstra a tentativa de pluralizar a representação, sendo rechaçadas como virtuais usurpadores do legítimo canal de manifestação da soberania, a representação legislativa.[33] O referendo, por exemplo, reedita o *appel au peuple* típico do cenário bonapartista e traz simultaneamente a reivindicação socialista da legislação elaborada diretamente pelo "povo", aproximando o sistema representativo da democracia direta.[34] Há ainda as manifestações de rua, as sondagens de opinião[35], reivindicações por reformas nos procedimentos parlamentares e a idéia de uma democracia social, inicialmente vinculada aos temas do controle operário e à democracia industrial. Resta considerar evidentemente, o problema da legitimidade desses canais de manifestação.

Entre a representação liberal que admite a pluralidade de interesses e as exigências de homogeneização das formulações comunitárias mais extremas, Rosanvallon formula o conceito de representação complexa. Neste caso, corpos intermediários estariam legitimados para compor um quadro representativo plural, que admite várias formas de manifestação da vontade popular.[36] No sentido conferido por Rosanvallon, a diversificação da representação[37] é condição do exercício democrático da soberania. No pluralismo representativo são legítimas as vontades expressas por movimentos sociais, associações de bairro, agrupamentos profissionais, como serão também válidos os outros caminhos, que não o voto, através dos quais ordinariamente se fazem valer tais vontades.

Neste sentido, o arranjo constitucional pensado por Silvestre Pinheiro Ferreira, organizando os interesses por ocupações profissionais, se legitima pela sua produtiva ambiguidade – ou positivo hibridismo, para seguir a compreensão de Gilberto Freyre sobre o Brasil. É liberal e corporativo ao mesmo tempo, porque cada figuração na modernidade responde a suas trajetórias históricas. São os cientistas sociais que exigem que a realidade espelhe suas supostas teorias coerentes. A coerência talvez esteja na correspondência entre a história, a sociologia e a imaginação jurídica. A perspectiva de Silvestre Pinheiro Ferreira se faz sempre na perspectiva do resguardo da soberania dinástica e da comunhão orgânica entre os diversos interesses que compõem a nação. Toma-lo como um liberal à moda da representação pura dos interesses é rejeitar a tradição luso-brasileira que ele bem soube expressar.

BIBLIOGRAFIA

AMADO, Gilberto. *Grão de Areia e estudos brasileiros*. São Paulo: José Olympio, 1948.

ARAÚJO, Gisele. *Os Sentidos da Ordem*: abstração, legitimidade e interesse nos liberais e positivistas da Primeira República. Tese de Doutorado. Iuperj, 2007.

---

[32] ROSANVALLON, Pierre. La Démocratie Inachevée – Histoire de la Souveraineté du Peuple en France. Paris: Éditions Gallimard, 2000.

[33] O Comitê Eleitoral, por exemplo, ao instituir programas associados aos representantes, substancializa o voto do eleitor, muito embora a idéia de mandato imperativo seja contraditória com relação à concepção dos representantes como "sábios do interesse geral". Por outro lado, ao pré-selecionar os candidatos, o comitê eleitoral contribui procedimentalmente para limitar a soberania do "povo". O comitê eleitoral é um elemento de democratização pois que redige a "vontade geral" tal como compreendida pelos candidatos permitindo uma escolha não personalista, mas é também, por outro lado, um instrumento de oligarquização da política. Comitês eleitorais não são partidos políticos no sentido moderno porque não têm permanência, sendo organizados somente em períodos eleitorais. Ambivalência analisada por Ostrogorski, Michels, Daniel Halévy contra a República dos comitês. Cf. ROSANVALLON, Pierre. La Démocratie Inachevée. Op. Cit.

[34] O general Boulanger em discurso em 4 jun 1888: "Numa democracia, as instituições devem se aproximar o máximo possível do governo direto... é por isso que acho indispensável introduzir dentro da constituição o jus ad referendum." Alfred Naquet, principal teórico do boulangismo, propõe uma ratificação popular das leis constitucionais (1875). Idem, p. 288.

[35] Nas primeiras décadas do século XX, as manifestações de rua passam a ser compreendidas como expressão limite da soberania, pertencendo a uma era inquieta e desenvolvida da cidadania. A noção de opinião pública se torna instrumental no campo político. Situa-se entre a expressão das urnas e os clamores incontroláveis da rua. Trata-se de uma forma de manifestação permanente instituída.

[36] A questão do corporativismo e do neocorporativismo situa-se precisamente neste intermediário entre as duas concepções concorrentes de democracia. A analise deste importante tema, entretanto, não cabe nos limites deste texto.

[37] "démultiplication des niveaux de la représentation". ROSANVALLON, Pierre. La Démocratie Inachevée. Op. Cit., p. 406.

BARRETO, Vicente. "Introdução às Idéias Políticas de Silvestre Pinheiro Ferreira". In: *Idéias políticas*. Rio de Janeiro, PUC-CFC – Documentário, 1976.
CONSTANT, Benjamin. *Cours de Politique Constitutionelle*. 2a ed. Paris: Guillaumin et gie, 1872.
CONSTANT, Benjamin. *Principes de politique* Paris: Guillaumin.[Document électronique], Pág. 22. Disponível em http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k88000j.item. Acesso em 14 de novembro de 2008.
CRUZ, Ana Lúcia Rocha Barbalho da. *Verdades por mim vistas e observadas, oxalá foram fábulas sonhadas*: Cientistas brasileiros do setecentos, uma leitura auto-etnográfica. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2004.
De MALFATTI, Selvino Antonio. *Raízes do Liberalismo Brasileiro*. Editora Palotti, Porto Alegre, 1985.
FAORO, Raymundo. *Os donos do Poder*: Formação do Patronato político brasileiro. Porto Alegre: Editora Globo, 1958. Texto importantíssimo para a compreensão das linhas de interpretação do Brasil que situam Raymundo Faoro, entre outros, em perspectiva é VIANNA, Luiz Werneck. "Weber e a Interpretação do Brasil", disponível em http://www.acessa.com/gramsci/?page=visualizar&id=85, acessado em 14 de novembro de 2008.
FERREIRA, Silvestre Pinheiro. "Manual do cidadão em um governo representativo". In: *Idéias políticas*. Rio de Janeiro, PUC-CFC – Documentário, 1976.
FERREIRA, Silvestre Pinheiro. *Projecto de Código Político para a Nação Portuguesa*, Casimir, Paris, 1838.
HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. The Federalist. In: HUTCHINS, Robert Maynard (Ed.). *American State papers; The Federalist; J. S. Mill.* Chicago/London/Toronto: Encyclopaedia Britannica, INC., 1952, pp.21-266, Nº. 35.
HOLLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª Ed. 13ª Reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
LOSURDO, Domenico. *Democracia ou Bonapartismo*: Triunfo e Decadência do Sufrágio Universal. Tradução de Luis Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; São Paulo: UNESP, 2004
MARTINS, Wilson. *História da Inteligência Brasileira*. Vol. II. Cap I.
OLIVEIRA VIANNA, Francisco José de. *Instituições políticas brasileiras*. Brasília: Senado Federal, 1999.
PEREIRA, José Esteves. "Silvestre Pinheiro Ferreira e a Modernização da Filosofia no Brasil", Comunicação apresentada no II Seminário Farias Brito, UFJF, 2008. Disponível em http://iiseminariofariasbrito.blogspot.com/2008/10/silvestre-pinheiro-ferreira-e.html, acessado em 14 d e novembro de 2008.
PEREIRA, José Esteves. *O essencial sobre Silvestre Pinheiro Ferreira*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008.
POMBAL, Marquês de. "Marquês de Pombal". Camões – Revista de Letras e Culturas Lusófonas. Número 15-16. Janeiro-Junho 2003. Disponível em http://www.instituto-camoes.pt/revista/revista15.htm. Acessado em 14 de Novembro de 2007.
PREGITZER, Maria Elsa. *A primeira Tese sobre Silvestre Pinheiro Ferreira*: "Silvestre Pinheiro Ferreira: Sie Leben und seine Philosophie". Comentário sobre a tese de João José Louzada de Magalhães datada de 1857.
ROSANVALLON, Pierre. *La Démocratie Inachevée* – Histoire de la Souveraineté du Peuple en France. Paris: Éditions Gallimard, 2000.
SOUSA, Braz Florentino Henriques de. *Do poder moderador*: Ensaio do direito constitucional contendo a analise do titulo V, capitulo I, da Constituição Política do Brasil. Brasília: Senado Federal; UnB, 1978.
TOCQUEVILLE, Aléxis. *A Democracia na América*: Sentimentos e opiniões. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
URUGUAI, Paulino José Soares de Sousa, Visconde do. *Paulino José Soares de Sousa, Visconde do Uruguai*. Organizado por Jose Murilo de Carvalho. São Paulo: Editora 34, 2002.
VASCONCELLOS, Zacharias de Goes e. *Da Natureza e limites do poder moderador*. Brasília: Senado Federal ; UnB, 1978.
WERNECK VIANNA, Luis. "Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos". In: *A Revolução Passiva*: Iberismo e americanismo no Brasil. Rio de Janeiro: Revan, 1997.

Identidades linguísticas e políticas de língua

Preconceito Linguístico na Escola

Lúcia Regina Barcelos Só
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
luciaso2@hotmail.com

Fabíola Castro da Silveira
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

fabiola3008@hotmail.com

Taís de Freitas Cardoso
Faculdades Porto-Alegrenses- FAPA
taiscardoso@brturbo.com.br

Resumo: Este trabalho trata do conceito de língua padrão e a importância de conhecermos também as modalidades de língua literária e língua falada. Aborda o que é preconceito linguístico e apresenta alguns exemplos desse tipo de preconceito presentes na mídia. Através de questionários, fica registrado como alunos de 8ª série e de 3º ano do Ensino Médio e professores de Língua Portuguesa reconhecem a diferença entre frases escritas na norma padrão do português, em uma modalidade próxima da fala dos brasileiros e em uma modalidade tida como incorreta conforme as normas ditadas pela Gramática Tradicional da língua portuguesa. A investigação feita procurou confirmar a existência do preconceito linguístico e como ele se manifesta em sala de aula, tanto por parte dos alunos como por parte dos professores. Finalizando, o trabalho apresenta algumas respostas dos entrevistados que refletem o tipo de atitude que cada um dos grupos citados assume diante das diferentes modalidades pesquisadas da língua.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho de pesquisa aborda a língua portuguesa padrão e sua importância no aprendizado escolar, da língua literária e da língua falada, apontando algumas diferenças entre essas três modalidades da língua. O capítulo três apresenta a definição de preconceito linguístico. Quando o falante usa uma modalidade não padrão da língua, acaba, muitas vezes, estigmatizado com o rótulo de "ignorante". Na realidade, esse falar "errado" está apenas reproduzindo uma tendência natural da fala dos brasileiros, como, por exemplo, enxugar os "s" ou "r" finais das palavras, ou reproduzindo o falar típico dos adolescentes. Para tanto, apresentamos a abordagem do tema por Magda Soares, relacionando esse tipo de preconceito ao baixo desempenho de alunos nas escolas públicas. Como a língua culta é falada apenas em situações muito formais, a população com menos escolaridade recebe o rótulo de "não saber falar bem", revelando-se mais um problema social do que linguístico. Para a verificação aplicamos um questionário que consiste em dez sentenças nas três modalidades, discutidas ao longo do trabalho. Realizamos o levantamento junto a cinco alunos da 8ª série, do Ensino Fundamental, cinco alunos da 3ª série, do Ensino Médio, e cinco professores de português.

Analisamos os dados obtidos pelo método quantitativo consagrado pela sociolinguística laboviana. As respostas de alguns informantes registram juízos de valor em relação a variantes não-padrão da língua portuguesa que podem ser qualificados como negativos, ou melhor, como depreciativos e preconceituosos.

Na conclusão, a partir das manifestações dos informantes, confirmamos a existência do alegado preconceito, tanto entre os alunos como entre os professores. Esse resultado provisório, aparentemente óbvio, necessita, no entanto, de um estudo mais aprofundado, para, assim, ser superado nas escolas e na sociedade brasileira.

1 DIFERENTES MODALIDADES DA LÍNGUA

Segundo a proposta de Rocha (2002). Para Rocha, a língua se manifesta através de diferentes modalidades, possíveis de dividir em dois tipos: a língua padrão e a língua não-padrão. A língua padrão observa as normas estabelecidas pela gramática tradicional, e a língua não-padrão se caracteriza por não se enquadrar dentro dessas mesmas normas.

1.2 A LÍNGUA PADRÃO

Segundo Houaiss e Villar (2004) padrão significa "[...] base para comparação; modelo a ser imitado; grau de qualidade [...]". Conceitos semelhantes são estabelecidos por Ferreira (1981, p. 1016), que define padrão como "aquilo que serve de base ou norma para avaliação de qualidade, [...] qualquer objeto que serve de modelo à feitura de outro [...]". Assim, podemos entender língua padrão como uma modalidade da língua que funciona como molde oficial do idioma português.

Então, língua padrão, norma-padrão culta, dialeto-padrão ou, apenas, norma culta são sinônimos para referir uma mesma modalidade da língua. Essa modalidade recebe, então, *status* de modelo, de padrão e de norma. Suas normas estão registradas nos manuais de gramáticas normativas, os quais contêm instruções de bom uso dessa variedade da língua que ignora as características próprias da língua oral. Os demais dialetos são julgados espelhados nessa modalidade. Segundo Soares (1986, p. 83).

> [...] é o dialeto falado pelas classes sociais privilegiadas, particularmente em situações de maior formalidade, usado nos meios de comunicação de massa (jornais, revistas, noticiários de televisão, etc.), ensinado na escola, e codificado nas gramáticas escolares [...]. É ainda [...] o dialeto usado quando se escreve [...].

Os dialetos não-padrão são "quaisquer dialetos sociais diferentes do dialeto-padrão" (Soares, 1986, p. 83). Sinônimos para esses dialetos são "dialetos populares" e "dialetos estigmatizados", já que o dialeto-padrão é característico das classes privilegiadas e os dialetos não-padrão são próprios das classes desfavorecidas e, por isso, acabam por não serem reconhecidos.

No Brasil foi adotado o critério histórico-literário para definir qual seria a linguagem padrão. Assim, historicamente as normas foram baseadas no que "foi dito" e não em "no que se diz". Do ponto de vista literário, as regras foram justificadas nos textos de autores com prestígio, como a produção escrita de escritores portugueses (Eça de Querós, Alexandre Herculano, Camilo Castelo Branco, Almeida Garrett entre outros) (TERRA, 1997). Assim, temos em nossas gramáticas tradicionais regras utilizadas por alguns escritores considerados clássicos em épocas passadas.

Segundo Bagno (2001), a norma-padrão é "uma camisa-de-força", uma tentativa de controlar os usos da língua. De um lado, ela exclui regras gramaticais antigas, mas que ainda são empregadas na língua, por outro, ela tolhe os falantes no uso de regras gramaticais inovadoras, as quais surgem a cada dia das necessidades atuais de comunicação. E, conforme o autor, se continuarmos cobrando a observância de padrões linguísticos do passado, será o mesmo que não evoluir em ideais do presente.

A língua padrão existe e pode ser comprovada em livros técnicos e científicos, em contratos, em correspondência oficial, em manuais de instrução, etc., os quais são escritos nessa modalidade. É senso comum a idéia de que uma pessoa, para escrever na língua padrão, deve basear-se nas regras da gramática tradicional. No entanto, temos aqui um grande problema: essas regras gramaticais são baseadas em quê?

É dever do professor de português ensinar o português padrão na Escola para seus alunos e, segundo Rocha (2002), em sua obra "Gramática: nunca mais", até o final da 8ª série, os alunos devem dominar o dialeto padrão, a modalidade da língua que observa rigorosamente as normas da Gramática Tradicional "em que predomina o aspecto informativo, intelectivo, lógico e racional" (2002, p. 51), sendo o tipo de linguagem utilizada em situações formais de fala e em textos escritos de caráter oficial, técnico-científico e jornalístico.

A língua padrão não existe apenas como instrumento opressor, pois existe, também, com a finalidade de proporcionar uma comunicação mais ou menos uniforme entre as sociedades através de um padrão linguístico, sendo um meio de transmitir diversos conceitos científicos e documentos oficiais em um código o mais uniforme possível.

O aprendizado da língua culta constitui um aprendizado semelhante ao de uma língua estrangeira. Visto dessa maneira, o aluno enxergará melhor as diferenças entre a língua padrão e a sua língua real, internalizada. Será mais fácil mostrar o inegável valor cultural presente nessa modalidade.

1.3 A LÍNGUA LITERÁRIA, OUTRA MODALIDADE DA LÍNGUA.

Ao observarmos a linguagem literária contemporânea, podemos justificar a frase de Ortega y Gasset, que diz "que não se atreva a escrever aquele que não se atreve a inovar" (apud ROCHA, 2002, p. 31). Estamos, então, falando de uma modalidade da língua que se caracteriza pela ruptura das leis presentes nas gramáticas tradicionais.

A linguagem literária é inovadora e rebelde em relação às prescrições da gramática tradicional, tanto na sintaxe como da morfologia, exemplificado na citação de Yvana Versiani (apud ROCHA, 2002, p. 59), a respeito do autor Guimarães Rosa:

> Grande parte dos usos que o autor faz do subjetivo são comuns à língua portuguesa, mas outros são inteiramente novidades. Ainda que se originem, levando-o a extremos de elasticidade, no valor básico do subjuntivo na língua ao processo verbal comunicado – não os podemos considerar 'violação ou ampliação da norma'. O sistema de modos verbais de *Grande Sertão: veredas* não é o da língua portuguesa, apesar de em parte os dois se sobreporem.

A linguagem literária traz o aspecto artístico da linguagem e oferece a liberdade de criação, pois aceita as contribuições presentes no dialeto individual (idioleto) de cada falante. É um tipo de linguagem válida por oferecer o desenvolvimento da criatividade, reflexão e capacidade crítica em todo indivíduo que com ela trabalha.

1.3 A LÍNGUA FALADA

Até aqui falamos de duas modalidades da língua: a conservadora, oficial, denotativa e obediente às regras da gramática tradicional — a língua padrão; e a "ousada, libertária, inovadora, criativa, conotativa, poética, livre para desrespeitar a gramática" (Rocha, 2002, p. 69) — a língua literária. Mas não podemos deixar de fora outra modalidade importante da língua: a língua falada.

Uma das principais contribuições linguísticas foi à valorização da língua falada, a qual foi negada durante todo o período do "império da Gramática Tradicional" (BAGNO, 2001, p. 24). Essa modalidade representa a língua natural que é aprendida por cada um de nós no meio familiar e social. É nessa modalidade que encontramos a língua viva, sofrendo constantes modificações. Nela encontramos tanto ocorrências muito antigas de uma dada língua (mas que permanecem solidificadas pelo uso) como ocorrências inéditas pelo seu constante movimento.

A língua falada tem caráter privado no sentido que cada indivíduo tem a liberdade de expressar-se através dela, como sentir vontade e necessidade em seu processo de comunicação. Mas também é a modalidade da linguagem humana que espelha o coletivo, por apresentar um caráter social ao ser exterior aos falantes e pertencer a toda uma comunidade linguística.

A fala, ao ser analisada sob o aspecto individual, demonstra o domínio que cada falante tem sobre a língua que utiliza e, esse, poderá utilizá-la como bem entender desde que dentro das "regras preestabelecidas pelo contrato coletivo ajustado com os demais falantes" (Terra, 1997, p. 17).

É claro que a língua escrita, na qual veremos a língua padrão em uso, quando a situação exigir, tem uma importância histórica enorme, pois é ela que transmite de uma geração à outra o patrimônio científico e cultural dos povos. Porém, ela é secundária à língua falada, já que a escrita tem muito menos anos de existência, em comparação com a comunicação oral do ser humano. Além disso, muitas pessoas não dominam a língua escrita e nem por isso deixam de sobreviver ou de serem entendidas no meio em que vivem.

2 O QUE É PRECONCEITO LINGUÍSTICO

Conforme o Novo Dicionário Aurélio (Ferreira, 1981, p. 1127), preconceito é "conceito ou opinião formados antecipadamente, sem maior ponderação ou conhecimentos dos fatos; idéia preconcebida [...] julgamento ou opinião formada sem se levar em conta o fato que os conteste [...]". O Dicionário Houaiss (HOUAISS e VILLAR; 2004), por sua vez, registra que preconceito é "[...] uma opinião formada sem fundamento justo ou conhecimento suficiente". Com isso, no momento em que se instalam opiniões "sem fundamento justo" sobre o falar das pessoas, temos o tipo de preconceito que atinge a linguagem humana, o preconceito linguístico.

Bagno (2006), em "Preconceito linguístico", retrata a realidade linguística brasileira, salientando que "tratar a língua é tratar de um tema político", já que "só existe língua se houver seres humanos que a falem", e o filósofo Aristóteles nos orienta que o homem é um "animal político" (2006, p. 09). Ele expõe a complexa temática do preconceito linguístico através do qual a maioria dos brasileiros é colocada à margem da sociedade justamente por não ter acesso à forma da língua definida pela minoria como a "correta".

Bagno (2006) sugere ainda outra idéia bastante divulgada, na qual o preconceito linguístico também se baseia: "As pessoas sem instrução falam tudo errado" (2006, p. 40). Cria-se, então, um estigma de que qualquer forma de expressão linguística que fuja ao que determina a norma padrão ensinada em instituições e registrada em livros oficiais é considerada "errada, feia, estropiada, rudimentar, deficiente" (2006, p. 40). O autor cita como exemplo de preconceito as pessoas que transformam 'L' em 'R' nos encontros consonantais, como em *Cráudia, chicrete, praca*, etc. Segundo ele, pessoas que falam assim são consideradas ignorantes e, por pertencerem a uma classe social sem acesso à "educação formal", elas são duplamente marginalizadas: pela classe social à qual pertencem e, consequentemente, por sua maneira de falar. No entanto, Bagno (2006) nos mostra que estudos científicos indicam que esse é apenas um, entre tantos outros fenômenos fonéticos, que deu a sua contribuição para a formação da própria língua portuguesa padrão. O resultado desses estudos nos mostra que as palavras do português-padrão como *branco, cravo, dobro*, entre outras, tinham, na sua origem, um 'L' que se transformou em 'R'. Fica claro que as pessoas que falam *Cláudia* e não *Cráudia* aprenderam essa diferença na escola. Assim, os que não falam *Cláudia*, mais uma vez, são marginalizados, pois falam o português não-padrão e que pertencem a uma classe social de menor prestígio. Porém, esse fato que hoje ocorre no Português não-padrão também aconteceu na formação do português-padrão, e é um fenômeno que recebe o nome técnico de *rotacismo*. Outros fenômenos fonéticos como esse que foram atestados cientificamente existem. Contudo, eles apenas geram a idéia de desprestígio linguístico, quando ocorrem entre falantes de classes sociais sem prestígio. Por isso, Bagno (2006, p. 45) afirma: "[...] o que está em jogo aqui não é a língua, mas a pessoa que fala essa língua e a região geográfica onde essa pessoa vive".

2.1 PRECONCEITO LINGUÍSTICO E ESCOLA

Há no Brasil um grave problema na educação das camadas populares. Assim, conforme Soares (1986), a escola, por ser insatisfatória, tanto qualitativamente como quantitativamente, trabalha "contra" o povo ao invés de "para" o povo. Essa falha contribui em favor das desigualdades sociais. O problema da linguagem é um dos fatores decisivos nessa situação das escolas públicas.

O grande conflito entre a linguagem utilizada pelas classes sociais dominantes e, consequentemente, privilegiada em suas escolas, e a linguagem utilizada pelas classes populares, estigmatizada pelas classes dominantes, é uma das principais causas do fracasso escolar nas escolas públicas.

Soares (1986) expõe três tentativas de justificar o fato de a escola pública no Brasil ser "contra" o povo ao invés de "para" o povo: a primeira é chamada de ideologia do dom, que sugere que o fracasso escolar é devido a aptidões naturais do aluno. O aluno não teria condições de se adaptar ao que lhe é oferecido na escola e fracassa. Porém, essas "diferenças naturais"

(diferentes dons, aptidões ou grau de inteligência) também ocorrem nas escolas de classes privilegiadas. Então, essa primeira justificativa não pode ser a explicação para a concentração do fracasso escolar nas camadas populares.

A segunda explicação é a da ideologia da deficiência cultural. Segundo essa ideologia, as diferenças sociais têm origens econômicas, e são as diferenças sociais responsáveis pelas diferenças de rendimento dos alunos. As condições de desenvolvimento da criança seriam melhores nas classes dominantes, assim, elas teriam melhores condições de aprendizagem. As classes desfavorecidas apresentam uma "carência cultural", sendo pobres em estímulos sensórios, perceptivos e sociais, não tendo muitas oportunidades com experiências culturais. Assim, a criança, que pertence a esse meio, apresentará carências afetivas, cognitivas e linguísticas e, assim, fatalmente fracassará na escola. Nesse caso, o fracasso escolar é associado a uma patologia social.

Já a terceira tentativa de justificar os péssimos resultados das escolas públicas está na ideologia das diferenças culturais. Os moldes culturais dos grupos dominantes são privilegiados e considerados "superiores". Por consequência, as manifestações culturais das classes populares são tidas como subcultura. No momento em que as diferenças culturais são tratadas como inferiores, a diferença vira "deficiência, privação e carência". Assim, os alunos das classes populares são marginalizados culturalmente e acabam fracassando. A cultura de qualquer grupo social comprova a sua existência através da identificação de valores, comportamentos, costumes e tradição. Assim, existem diferentes culturas: privilegiar uma cultura em relação a outra seria uma forma de marginalização.

Independente das diferenças naturais (ideologia do dom) ou das culturais (ideologia da deficiência cultural), o aluno da classe popular fracassará por ser, simplesmente, diferente. E a linguagem representa um importante papel nessas justificativas, pois, a partir de estudos sociolinguísticos sobre a linguagem das camadas populares, constata-se que a mesma é tratada como inferior em relação à linguagem socialmente prestigiada. Porém, essa linguagem não é nem inferior e nem deficiente, é apenas diferente. Como a linguagem é ao mesmo tempo o principal produto da cultura e o seu principal instrumento de divulgação, o seu tratamento como inferior contribui para o fortalecimento das diferenças sociais.

Soares (1986, p. 54-55) afirma:

> [...] tanto para a teoria da deficiência quanto para a teoria das diferenças, as desigualdades linguísticas se devem a desigualdades sociais, que determinam desigualdades de rendimento escolar; a divergência entre as duas teorias está na interpretação que dão às desigualdades: deficiências ou diferenças. Ambas, porém, são instrumentos de exercício da *violência simbólica*, pois dissimulam a discriminação social, pela legitimação e imposição da cultura e da linguagem do grupo dominante, em detrimento da cultura e da linguagem de outros grupos, e assim garantem a preservação da estratificação social. A discriminação das classes populares na escola não se explica, pois, por *deficiências* culturais e linguísticas, nem apenas pelas *diferenças* culturais e linguísticas que, sem dúvida, as distinguem das classes dominantes; explica-se, na verdade, pela *opressão* que essas classes dominantes, com a mediação da escola, exercem sobre as classes dominadas, através da imposição de sua cultura e de sua linguagem, apresentadas como legítimas, e da consequente desvalorização de uma cultura e linguagem que, só por ser diferente daquela considerada legítima, é acusada de "deficiente".

3 METODOLOGIA DE INVESTIGAÇÃO

A metodologia de investigação utilizada neste trabalho foi um questionário, o qual é constituído por 10 (dez) questões. Cada uma apresenta três formas possíveis para uma mesma frase: uma traz a forma padrão da língua, conforme a gramática tradicional, a outra é uma forma condenada pelas gramáticas normativas, e a terceira alternativa traz uma forma que, muitas vezes, não é abordada pelas gramáticas tradicionais, mas que, frequentemente, é usada pelos falantes do português no Brasil. As diferentes formas frasais não seguem necessariamente essa ordem explicativa.

Para cada uma dessas alternativas segue a mesma orientação: primeiro, "assinale a forma mais correta para você entre as alternativas abaixo"; segundo, "qual é a frase mais frequente no seu modo de falar e no modo de falar de seus familiares"; e, por último, "em situação formal como, por exemplo, em uma entrevista de emprego ou em uma prova na escola, qual seria a frase menos indicada. Por quê?". A primeira e a segunda ordem a serem seguidas e a parte inicial da terceira questão têm como objetivo encontrar uma resposta QUANTITATIVA no que diz respeito ao uso e ao conhecimento da modalidade padrão da língua portuguesa, pois as frases apresentam a forma padrão e não-padrão, tomando como base de comparação as regras da língua propostas pela Gramática Tradicional. Para completar a investigação, ainda temos a última parte da ordem três, com a qual investigaremos QUALITATIVAMENTE a presença do PRECONCEITO LINGUÍSTICO nas escolas dos falantes que participaram do questionário.

O método de investigação considerou três diferentes grupos de pessoas: o primeiro grupo foi composto por cinco alunos da 8ª série do Ensino Fundamental, o segundo por cinco alunos do Ensino Médio. Todos os alunos pertencem à Escola Estadual de Ensino Médio Japão. O terceiro grupo foi formado por cinco professores de português, já formados, que ministram suas aulas na mesma Escola, tanto no Ensino Fundamental como no Médio.

4 ANÁLISES DOS RESULTADO

Os resultados da investigação dos questionários serão analisados de forma quantitativa, através de gráficos e suas interpretações, e de forma qualitativa, através da interpretação das respostas dissertativas escritas pelos participantes.

4.1 ANÁLISE QUANTITATIVA

Cada gráfico mostra a quantidade de acertos realizados por cada grupo em cada questão. No primeiro gráfico (gráfico 1), temos a modalidade padrão e a soma de todas as questões marcadas corretamente por cada grupo entrevistado. No segundo gráfico (gráfico 2), temos a quantidade de acertos pelos entrevistados na alternativa frasal que mais se aproxima da fala e, no terceiro gráfico (gráfico 3), os acertos na alternativa que mostra a frase incorreta, conforme a norma culta.

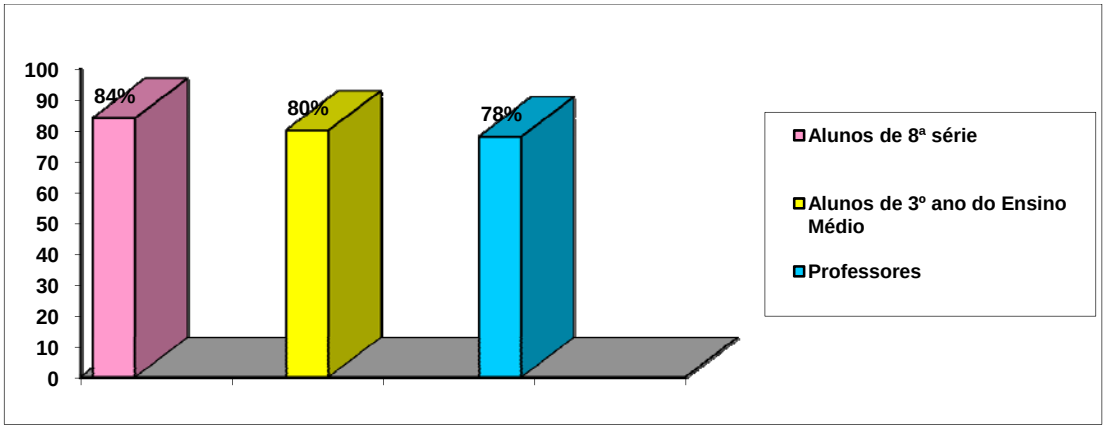


Gráfico 1 – Alternativa modalidade língua padrão

Os alunos de 8ª série, ao marcarem as alternativas "padrão", tiveram um índice de acerto bem alto, 84 %. Sempre que "erraram" a alternativa, optaram pela frase referente à "fala", mostrando a tendência que as pessoas têm de pensarem que sua fala apenas repete estruturas definidas pelas normas. Já os alunos de 3º ano do Ensino Médio, tiveram 80 %. É, portanto, um percentual menor do que o dos alunos da 8ª série. No entanto, assim como os alunos de 8ª série, todas as alternativas marcadas indevidamente foram nas alternativas referentes à fala. Fato aceitável pela razão de os alunos acharem que o "correto", o padrão é o que costumam usar em sua fala, confundindo língua falada com língua escrita padrão. E, quanto aos professores, obtiveram 78 % de acerto ao marcarem as alternativas das frases definidas como padrão, registrando menor percentual do que os alunos. Suas escolhas indevidas foram nas alternativas próximas da fala, tal como os dois grupos de alunos entrevistados, entendendo como correto o que se fala e não considerando o registro escrito culto.

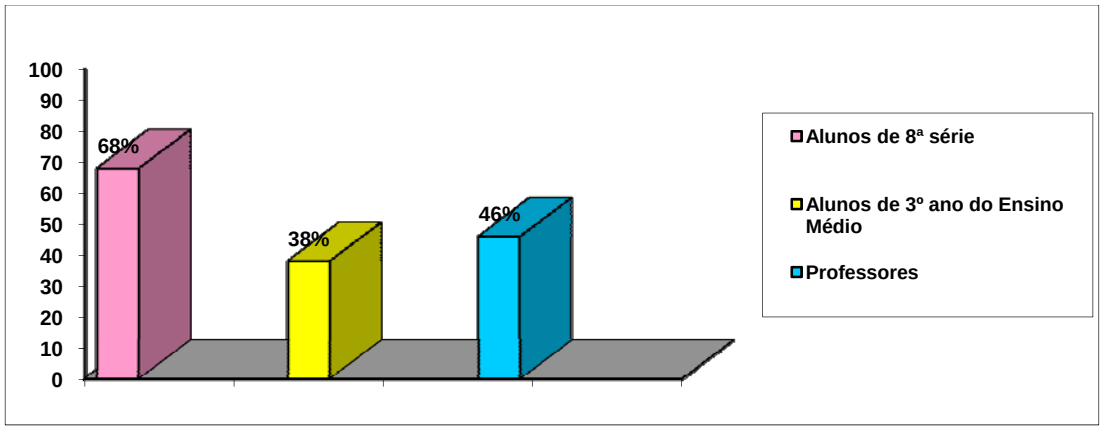


Gráfico 2 – Alternativa modalidade língua falada

Os alunos de 8ª série, quando deveriam escolher a frase que se relacionasse à fala, tiveram 68 %. E seus erros foram marcados preferencialmente na alternativa definida como padrão; apenas três erros foram marcados na frase definida como "incorreta", mostrando mais uma vez a tendência que os falantes mostram: ao expor sua fala, deve parecer o mais correto

possível. Já alunos de 3º ano do Ensino Médio, com relação à mesma questão, tiveram 38 % de acertos, mais uma vez apresentando um percentual menor que a 8ª série. Da mesma forma que os alunos do primeiro grupo, suas alternativas indevidas foram preferencialmente na alternativa definida como padrão, apenas uma foi marcada na frase considerada "incorreta" e, com isso, identificamos novamente a não-distinção entre língua falada e escrita. E os professores, obtiveram o índice de acertos de 46 %, um índice menor que o dos alunos. Todas as trocas indevidas foram registradas como se sua fala fosse igual à língua padrão, assim como os alunos, defendendo a idéia de que devem falar o mais próximo da norma possível.

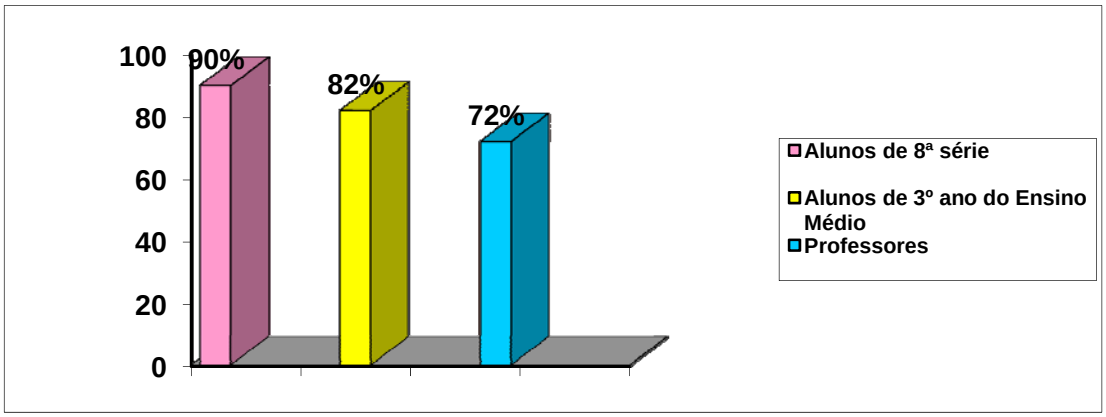


Gráfico 3 – Alternativa da modalidade incorreta

Os alunos de 8ª série, na alternativa que deveriam marcar a frase definida como "incorreta" e imprópria para uma situação formal, tiveram um índice bem alto de acerto 90 %. As poucas questões marcadas indevidamente dividiram-se em alternativas referentes à fala e ao padrão. Assim, justificam-se os erros pelo fato de os alunos perceberem que a alternativa próxima da fala não corresponde à alternativa tida como padrão, marcando a frase próxima da fala como inadequada em uma situação formal. Já quanto aos erros marcados nas frases tidas como padrão, justifica-se pelo fato da estrutura soar "estranha" aos seus ouvidos. Os alunos de 3º ano do Ensino Médio obtiveram 82 %, índice um pouco menor em relação aos alunos da 8ª série. Neste caso, diferentemente dos índices de erros cometidos pela 8ª série, os quais assinalaram as alternativas padrão e fala (praticamente 50% a 50%), os alunos de 3º ano marcaram indevidamente apenas as alternativas consideradas próximas da fala. E essa atitude justifica-se, mais uma vez, pelo fato de perceberem que as formas utilizadas em suas falas não estariam de acordo com uma situação formal. Quanto aos professores, o índice foi de 72 %, e todas as suas trocas foram em alternativas consideradas próximas da fala, com exceção de uma, a qual foi marcada na alternativa de acordo com o padrão como sendo a errada. Esse resultado apresentou uma porcentagem inferior à dos alunos. Os professores mostraram, com isso, considerar as formas presentes na língua falada como inadequadas a um momento mais formal.

CONCLUSÃO

Conforme os dados quantitativos desta pesquisa, o grupo de professores teve um índice de acertos inferior ao índice dos alunos em todas as modalidades sugeridas. Junto a essa informação, os dados coletados mostram o tipo de visão que o grupo de professores tem com relação às diferentes modalidades da língua. Assim como os alunos demonstraram julgamentos de valores negativos em suas respostas referentes às frases incorretas, os professores também o fizeram. Quando o questionário pedia que fosse marcada a alternativa correta entre as frases apresentadas, os professores marcaram, em sua maioria, as frases que se aproximavam da modalidade falada da língua. Com isso, demonstraram não diferenciar a língua falada da língua definida como padrão, conforme as normas do português. O fato de os alunos apresentarem um nível de acerto maior demonstra uma postura ainda de submissão em relação ao que lhes é mostrado em seus livros didáticos, e, ao mesmo tempo, certa clareza da diferença entre a modalidade da língua que é vista nos manuais e a modalidade da língua falada em seu meio social. Na resposta do aluno de uma 8ª série, "porque é errado falar assim, mas a maioria das pessoas fala enclusive eu"; podemos ver que alguns alunos percebem as diferentes modalidades da língua, mesmo que intuitivamente. O conceito de inadequação também foi dado por alguns alunos: "Não seria a forma mais adequada. É incorreto" e "Por que não está de acordo com o vocabulário das pessoas em situações formais". Os professores quase não trabalharam com esse conceito.

O preconceito sugerido pela maioria das respostas dos professores em relação aos falantes que não escolhessem a alternativa correta, reflete uma postura pouco científica frente à língua. Quando um professor afirma "Simplesmente horrível... Não podemos confundir linguagem coloquial (usual) com deformidades de linguagem", está se posicionando de forma agressiva frente à modalidade falada da língua, pois sabemos que "a língua é um fenômeno oral e como tal deve ser interpretada" (ROCHA,

2002, p. 289). Luft afirma: "em sociedades econômica, social e culturalmente heterogêneas, é inevitável a heterogeneidade no campo da linguagem [...]" (2005, p. 67). Isso quer dizer que, mesmo que o objetivo da escola seja o de criar uma uniformidade na língua padrão, esse aprendizado não pode ser construído sem conhecer a realidade linguística de cada grupo escolar. O autor ainda afirma que, normalmente, "o professor desconhece, ou aprendeu a rejeitar como *coisa de ignorante*, as regras específicas das gramáticas socialmente inferiores". Segundo esse autor, o próprio professor é uma vítima do preconceito, ao ser instruído assim pela tradição. A postura preconceituosa constatada nas respostas do grupo de professores entrevistados reflete tanto a afirmação feita por Luft (2005) como um posicionamento não linguístico frente à língua e, nessa postura, podem estar as respostas para a dificuldade de ensinar o português em sala de aula. O baixo índice de acertos dos professores pode estar relacionado com a atitude preconceituosa dos mesmos, já que uma atitude preconceituosa com relação à língua reflete, também, uma atitude não científica frente à linguagem.

O preconceito linguístico, confirmado no ambiente escolar, reflete um problema social. No momento em que os alunos julgam negativamente os falantes que não se apropriaram da alternativa padrão entre as frases sugeridas, está refletindo a mesma postura do seu professor. É o professor quem deve destacar as diferentes modalidades da língua e mostrar que, cientificamente, são todas de grande valia. É o professor quem deve elevar o nível linguístico de seus alunos ao apresentar a norma culta como sendo mais uma modalidade da língua, a qual deve ser dominada para uso adequado em algumas situações e não como se fosse a única modalidade válida. É o professor que deve ensinar a questão da adequação linguística, sem desvalorizar o falante das diferentes modalidades. Com uma atitude assim, a postura frente à língua materna dos alunos não seria igualmente preconceituosa e a auto-estima linguística desses alunos aumentaria. Consequentemente, o estigma social de pertencer a um grupo linguisticamente diferente também não mais existiria. No entanto, não foi o que essa pesquisa mostrou, e essa é uma questão que continuará a ser foco de investigação, tendo o objetivo de encontrar meios de alterar esse perfil do professor de português dentro das escolas, minimizando, então, a questão social que envolve o preconceito linguístico.

REFERÊNCIAS

BAGNO, M. (2006). *Preconceito linguístico*: o que é, como se faz. 42.ed. São Paulo: Loyola.

_____. (2001). *Português ou brasileiro*: um convite à pesquisa. São Paulo: Parábola Editorial.

FERREIRA, A. B. H. (1981). *Novo dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

HOUAISS, A. & VILLAR, M. S. (2004). *Mini dicionário Houaiss*: dicionário da Língua Portuguesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Objetiva.

ILARI, R. & BASSO, R.(2006). *O português da gente: a língua que estudamos a língua que falamos*. São Paulo: Contexto.

LUFT, C. P. (2005). *Língua e liberdade*. 8. ed. São Paulo: Ática.

OLIVEIRA, G. M. (2000). A língua popular tem razões que os gramáticos desconhecem. In: SILVA, F. & MOURA, H. M. M. *O direito à fala: a questão do preconceito linguístico*. Florianópolis: Insular.

ROCHA, L. C. de A. (2002). *Gramática: nunca mais – o ensino da língua padrão sem o estudo da gramática*. Belo Horizonte: UFMG.

SILVA, F. (2000). Dois casos de preconceito linguístico na mídia. In: SILVA, F. L. & MOURA, H. M. M. (org.). *O direito à fala: a questão do preconceito linguístico*. Florianópolis: Insular.

SOARES, M. (1986). *Linguagem e escola: uma perspectiva social*. 3. ed. São Paulo: Ática.

TERRA, E. (1997). *Linguagem, língua e fala*. São Paulo: Scipione.

Educação escolar e a reprodução da violência linguística

Osvaldo Piedade Pereira da Silva
Universidade do Porto - Faculdade de Psicologia e de Ciências de Educação
dout06013@fpce.up.pt

Resumo: O presente trabalho discute a contribuição da educação escolar na produção e reprodução da violência linguística exercida contra falantes de variedades linguísticas marcadas socialmente. Entenda-se Violência Linguística como toda forma de interdição humana que se pratica através do uso da linguagem – de forma consciente ou não –, cuja acção alcança negativamente os falantes de variedades linguísticas desprestigiadas. Assumindo como material empírico cenas do quotidiano, o estudo discute participação directa e indirecta da educação escolar, que se faz descontextualizada, no processo de autorização e validação de práticas de discriminação, de interdição, e de ridicularização humana. Apresentando conclusões parciais, resultado de uma dissertação de mestrado, o estudo avança rumo a constituição de uma tese de doutoramento cujo tema se inscreve no debate que apresenta a língua como lugar da exclusão social de imigrantes lusófonos em espaço escolar português. Teoricamente, toma-se por suporte, mas não, a tese de Lilia Bartolomé (2007), segundo a qual a educação linguística descontextualizado, desprovido de reflexão histórico-crítico, tem contribuído para a prática da pedagogia da subordinação exercida contra os sujeitos linguisticamente

diferente e de menor estatuto socioeconómico, nesse sentido, a discussão aqui proposta inscreve-se no debate político, no sentido empregado por Paulo Freire, da educação linguística no contexto das diferenças culturais.

Considerar que as palavras e os processos linguísticos são ideologicamente isentos, significa negligenciar o material ideológico contido na essência das palavras e nas manifestações discursivas em que elas são utilizadas. Submergidas na realidade histórica-concreta, de onde emana a essência ideológica que orienta as diferentes acções em sociedade, as palavras da mesma forma que os processos linguísticos como um todo, não se realizam senão no cenário das praticas e tensões históricas.

Nesse sentido, os modelos de educação linguística utilizados nas práticas formais de ensino, não estão ao revés dos antagonismos e dos conflitos históricos que posiciona em lados opostos dominados e dominadores. Ao contrário, se apresentam repletas de implicações e substâncias que revelam o quão relacionados estão. Como nos ensina Bakthin (2004): *as palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios* (p. 41).

Atento a essa questão, defendemos a título de compromisso político a urgência no enfrentamento ao que tem sido denominado de "preconceito linguístico" (Bagno, 2003, 1999; Bagno, Gané, & Stubbs, 2002; Britto, 1997, 2003; Carboni & Maestri, 2003; Corbeil, 2001; Digiorgi, 2002; Soares , 1986, 2004, 2006; Geraldi, 1984, 2003; Mota, 2002; Pagotto, 2001.); "discriminação linguística" (Gnerre, 1994); "pedagogia da subordinação e educação linguística descontextualizada" (Bartolomé, 2007) ou "violência linguística" (Silva, 2005).

Discutindo concepções e teses oriundas de teorias críticas da educação, da Filosofia da Linguagem e da Linguística, analisamos duas cenas quotidianas com a intenção de que estas sirvam de material ilustrativo do fenómeno da violência linguística e da contribuição da educação escolar na produção e reprodução directa e indirecta do mencionado fenómeno.

A título de informação, destacamos que um estudo mais amplo acerca do presente tema foi desenvolvido em forma de dissertação de mestrado sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Percival Leme Brito, no âmbito do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de Sorocaba. Com o título *Violência Linguística: na vida e na escola*, analisamos na referida dissertação quatro cenas do quotidiano, a saber: 1) uma peça publicitária encomendada pela empresa de alimentos Sadia; 2) um manual infanto-juvenil denominado "A invasão dos erros de português" publicado pela editora Scipione; 3) depoimentos anotados por mim, através entrevistas conseguida junto a alunos de EJA em uma Escola no bairro Jardim Éden na cidade de Sorocaba, São Paulo; 4) uma anotação retirada da dissertação de mestrado "Discriminação Linguística: um caso escolar" da pesquisadora Catharina Florenzano. Entretanto, por questões de limitações impostas pelo presente modelo de comunicação científica, apresentaremos apenas as cenas 1 e 2.

Ensinando violência linguística!?

Cena 1

Assinado por William Tucci, o texto cuja imagem de capa pode ser visualizada ao lado é um daqueles manuais cuja classificação pela indústria editorial o inclui no grupo dos chamados livros de Literatura infanto-juvenil. Indicado para leitores a partir de 9 anos de idade, o texto publicado em 2005 pela editora Scipione com o título *A invasão dos erros de português*, narra a invasão de uma escola por um malfeitor de nome "Capitão José Pobrema" e sua gangue de marginais. O objectivo do vilão e de seus colegas, Mais Maior, a Mais Menor, Poblema e Ploblema, narra o autor, *era invadir as gramática e mudar toda a língua portuguesa (...) enfiar nas cabeça dos aluno o mais maior número possíveus de palavras erradas e muitos erro das concordância* (p-14). Para realizar seu plano, os delinquentes hipnotizaram, através do sistema de som, todos os alunos e os professores, com excepção de *Lucas, Leonardo, André, Giovana, Amanda e Rafaela* que, por estarem nos banheiros, portanto, protegidos do som, não foram atingidos pelas palavras hipnotizantes. Após perceberem o que acontecia, os seis heróis fingem estar hipnotizados pelas palavras erradas proferidas pelo senhor Pobrema e organizam um plano que os levou a refugiarem-se no local mais seguro da escola, a

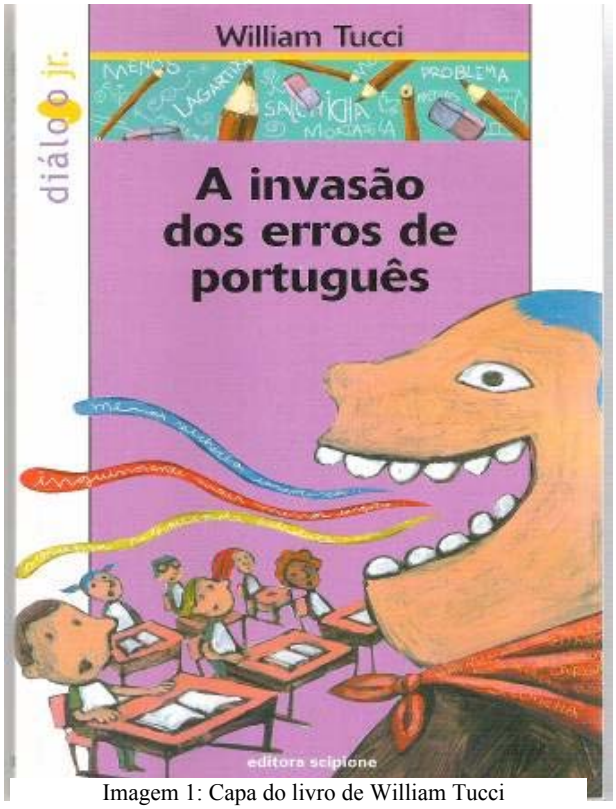


Imagem 1: Capa do livro de William Tucci

biblioteca. Optam pela biblioteca por ser aquele o *último lugar que o falante de palavras erradas e sua turma de ignorantes* (p. 24) ousariam procurá-los. Uma vez em segurança, os heróis de Tucci aliam-se ao único ser capaz de vencer o senhor Pobrema, isto é, o *super, hiper, mega Edy Cionário* (p. 28) e seus colegas; os dicionários, as gramáticas e os livros de português. Dotado de poderes excepcionais, o super, hiper, mega Edy, ao apresentar-se, declara sua missão: *Estou atrás desse grande vilão da gramática e exterminador da língua portuguesa já há muitos e muitos anos. Mas, agora, com a ajuda de vocês, vou capturá-lo e acabar de vez com sua extensa carreira de crimes gramaticais* (p. 29). O desfeche da história é previsível. Os bandidos são expulsos e a normalidade volta a reinar, mesmo sabendo que o senhor Pobrema continuaria ameaçando a escola, como fica claro no final da narrativa.

Após o exposto, perguntamos:

a) Ao adoptar e divulgar esse tipo de texto, a escola não estaria produzindo e reproduzindo a prática da violência linguística contra falantes de variedades socialmente marcadas?

b) Que concepção de língua e de educação linguística justifica o uso de manuais dessa natureza?

Para início, pode-se dizer que no quadro das instituições formadoras de opinião que imitem parecer sobre o uso da língua (a escola, as média, as editoras, as associações de escritores, as academias literárias), a educação escolar goza de certo privilégio sobre as demais, em função da missão a ela conferida historicamente. De forma bastante eficiente, a escola actua na manutenção de ideias e posturas acerca do uso, da classificação e da avaliação de modelos e variedades linguísticas cujo valor social é cotado segundo critérios e pressupostos por ela mesma estabelecidos.

Dispondo de toda uma tradição, a escola é vista como um local especial que os sujeitos frequentam para tornarem-se portadores de cultura. Uma vez submetidos ao modelo de cultura negociado no espaço escolar, os indivíduos sofrem modificações profundas em seu modo de ser de tal ordem que chegam ao ponto de negar a variedade linguística de seu grupo sociocultural.

Tal processo não é fortuito, ele é resultado da assimilação que fazem os sujeitos da chamada cultura escolar.

Nesse sentido, assumindo práticas educativas conservadoras, utilitaristas e purista a educação pautada na norma linguística defendida pelos seguimentos socais de prestígio, mas não só, e fornece subsídios para actos de interdição humana que se faz através do uso da língua. Ao viabilizar políticas linguísticas ditadas por modelos curriculares e praticas sociais firmadas sobre concepções linguísticas dominantes, o aparato educativo formal pratica actos de interdição humana contra falantes de variedades desprestigiadas. É possível pensar que esse desdém para com a "língua do povo" ignora o alerta dado por Bourdieu (1998), *quando diz: a língua oficial está enredada com o Estado, tanto em sua génese como em seus usos sociais. É no processo de constituição do Estado que se criam as condições da constituição de um mercado linguístico unificado e dominado pela língua oficial: obrigatória em ocasiões e espaços oficiais (escola, entidades públicas, instituições políticas etc.), esta língua de Estado torna-se a norma teórica pela qual todas as práticas linguísticas são objectivamente medidas. Ninguém pode ignorar a lei linguística que dispõe de seu corpo de juristas (os gramáticos) e de seus agentes de imposição e de controlo (os professores), investidos do poder de submeter universalmente ao exame e à sanção jurídica do título o desempenho linguístico dos sujeitos falantes* (p. 32).

No fazer educativo quotidiano os *juristas* e os *agentes de controlo* apontados por Bourdieu (1998), são representados por uma série de juristas e agentes de ocasião que praticam violência linguística tomando como fundamento verdades transmitidas nos discursos escolares. Entre essas verdades está aquele que aponta a escola como o lugar do correcto, um espaço vetado aos ignorantes que fazem uso de recursos linguísticos desprestigiados, conforme se observa nas passagens retiradas do texto William Tucci:

> Puxa, Edy Cionário, que aventura! Obrigado por salvar nossa escola desse monte de palavras erradas (p. 38).
> A escola não é lugar de ignorantes: É isso aí! – completou Giovana. – E teremos tempo de pensar em como expulsar esse bando de ignorantes da nossa escola (p. 16).

Os erros apontados nas realizações linguísticas pelos juristas de ocasião, são resultados de preconceitos que recebem, segundo Britto (1997), destaques distintos uma vez que se considera prioritariamente a posição social dos indivíduos que os praticam. Isso ocorre, segundo o autor, quando hierarquicamente alguns erros são classificados como mais errados que outros. *Isto é, avaliam-se diferentemente os deslizes ou desvios em relação ao chamado padrão culto. Em nível do léxico, serão aquelas variações identificadas como populares as mais estigmatizadas. Se alguém, mesmo em situação formal ou de leitura, disser própio ao invés de próprio, dificilmente sofrerá algum tipo de sanção por parte da audiência; já se disser pobrema ao invés de problema será motivo de piada ou censura. Em nível de sintaxe, a situação não é diferente: dentro de um mesmo tópico, por exemplo a concordância sujeito-verbo, há variações admissíveis (como chama-me a atenção os desdobramentos) e variações inadmissíveis (como nós vai), dependendo da avaliação da posição social que ocupa o falante e da organização geral do discurso. Em certos casos, nem mesmo a dicionarização da forma é suficiente para acabar como estigma, como, ocorre com o verbo ponhar, registrado pelo dicionário Aurélio, mas ainda assim tomado como uma expressão de incultura* (Britto, 1997.p. 77).

O caro leitor que me permita uma breve digressão neste ponto, pois preciso sublinhar que é através das palavras ditas ou grafadas que as relações e interacções em sociedade adquirem formas e alcançam os rincões da vida quotidiana, onde se

apresentam ora como modalidade de integração e de expressão cultural, ora como mecanismo de sobreposição e de imposição de grupos e de projectos de sociedade.

Neste sentido, mesmo quando admitida como potencial a ser utilizado nas práticas educativas em favor da emancipação humana, comummente a língua tem sua dimensão ideológico colocado no exterior dos processos linguísticos, e é distanciada das implicações históricas que agem e interferem na composição interna do próprio sistema linguístico. Ou seja, a língua é compreendida como instrumento e não como uma objectivação sócio-histórica dotada de capacidades e de potencial gerador, que por sua vez também é gerado pelos processos sociais e individuais.

Bartolomé (2007), atenta a essa questão destaca que numa perspectiva sociocultural crítica da literacia, se faz importante considerar criticamente "*a aprendizagem da língua como um fenómeno, simultaneamente, sociocultural e cognitivo. A aprendizagem é influenciada pela interacção social numa cultura e pela participação individual no processo de aprendizagem*". (p. 61).

O alerta da citada autora se junta ao de outros militantes críticos que não se limitam a percepção superficial e ingénua acerca do conteúdo linguístico nem de sua capacidade de disseminar valores, comportamentos e posturas.

Esta é uma posição, por exemplo, assumida por Britto (2003), para quem *a língua é mesmo um dos lugares em que a ideologia é mais mascarada, é despercebida e, portanto, é violentamente realizada* (p. 62). Sem vacilar esse mesmo autor conclui: "*as palavras não são neutras, a língua não é neutra. A ideia de que as palavras nomeiam e, simplesmente porque nomeiam, o sentido está dado – de que elas não são prenhes de sentidos outros além daqueles que eu supunha tão ingenuamente –, essa ideia faz com que eu seja traído pela língua, seja manipulado pela lingua*" (p. 59-60).

O que Britto está argumentado é que as palavras, e por assim dizer, a língua, não devem ser pensadas como *não-lugar* social, se é que o leitor nos permite recorrer a tal conceito formulado Augé (1994). A título de esclarecimento Augé (1994), em sua tese considera que alguns espaços sociais produzidos a partir dos intensos processos de urbanização e industrialização, característicos das sociedades actuais, tais como: os aeroportos, as auto-estradas, as grandes cadeias de hotéis, os parques de lazer, entre outros, seriam desprovidos de história e, portanto, constituiriam *não-lugares* históricos.

Obviamente que pensar a língua nessa perspectiva representa um equívoco de grandeza singular, como também é demasiado simplista a ideia de que a língua assim como a linguagem, constituem entidades autónomas com propriedades independentes capazes de superar contextos e situações adversas em cenários cuja lógica segue orientada pelos domínios e controles de ordem estrutural ou impostas pelo sistema social.

Como nos ensina Bourdieu (1998): "*devemos evitar esquecer que as relações de comunicação por exelência que são as trocas linguísticas também são relações de poder simbólico, onde se actualizam relações de força entre os locutores ou os seus grupos respectivos*" (p. 13-14).

Para além do facto de que a língua e a linguagem não se realizam dissociadas das relações de poder e de dominação colocadas em curso nas sociedades de classe, é preciso considerar que estas encontram-se inseparavelmente conectadas à substância cultural dos grupos sociais e dos sujeitos. De tal forma que ao se investir negativamente contra as formas linguísticas, também se está investindo contra a identidade cultural dos mesmos sujeitos.

Como bem demonstrou Labov na década de 70 do século passado, quando argumentou que algumas construções linguísticas denunciam o grupo social dos falantes. No quadro dos estudos socioculturais da linguagem, destaca Mota (2002), a partir das contribuições de Labov, *novos estudos surgiram corroborando as premissas da linguística que enfatizam a concepção da língua não só como instrumento social de comunicação, mas também como componente cultural de grupo social, reflectindo, consequentemente, a diversidade e variabilidade no tempo e no espaço* (p. 15).

De forma violenta e arriscada a escola tem se utilizado de argumentos e teorias que ora classificam as diferenças culturais e linguísticas como deficiências cognitivas, ora como "privações verbais". Acerca desta, comenta Labov (1978), apud Mota (2002), *o mito da privação verbal é extremamente perigoso, porque desvia a atenção das verdadeiras falhas de nosso sistema educacional para defeitos que não existem na criança* (p. 17).

Segundo Bartolomé (2007), os alunos de minorias étnicas e filhos de trabalhadores têm historicamente sido considerados como deficitários de linguagem pela escola. Para essa mesma autora: *ao espoliar os alunos da sua cultura, língua, história e valores, as escolas geralmente reduzem esses estudantes ao papel de sub-humanos que têm de ser resgatados das suas situações "selvagens". O resultado final desta erradicação cultural e linguística representa, no meu ponto de vista, uma forma de desumanização. Portanto, qualquer discussão que tenha a ver com a melhoria da situação dos alunos desfavorecidos fica incompleta se não abordar as práticas discriminatórias por parte das escolas, que levam à desumanização.* (Bartolomé, 2007. p. 36).

Desta forma ao retornarmos ao manual de William Tucci, cuja análise abandonamos para essa breve digressão, é possível observar que seu impresso é susceptível de muitas críticas exactamente por se encontrar repleto de posicionamentos ideológicos e práticas agressivas destinadas aos falantes de variedades linguísticas socialmente desprestigiadas.

Cabe entretanto destacar, que o incentivo assim como a prática da violência realizada através da linguagem na forma de interdição humana, de menosprezo cultural se faz graças aos agentes legitimadores e divulgadores desse tipo de comportamento,

sendo o caso da escola, embora esta seja uma realidade que não está confinado aos seus domínios. Ao contrário, se faz presente mesmo entres os iguais-diferentes. Numa referência breve ao grande educador Paulo Freire (2005), este é um processo de assimilação, em que o dominado assimila o dominador. Ele alcançado através do doutrinamento e práticas autoritárias, onde os sujeitos assumem atitude de guardiões da pureza linguística e de zeladores da polidez normativa. Tal postura parece ficar evidente nas cenas que analisaremos em seguida.

"Se alguém fala errado eu corrijo"

Cena 2

A cena que segue, trata-se de uma entrevista anotada no dia 02 de Dezembro de 2004, em uma Escola no bairro do Jardim Éden na cidade de Sorocaba, São Paulo - Brasil. O objectivo da mesma consistia em registar relatos de violência linguística sofrida por trabalhadores em processo de reescolarização nos programas de EJA – Educação de Jovens e Adultos. Em função da realidade sócio-econômica em que vive, trabalhadores que frequentam esta modalidade de educação em geral são falantes de variedades linguísticas consideradas marcadas. A opção por informantes com este perfil justifica-se por nosso envolvimento social com esse tipo de educação, e em função de nossa experiência como egresso da educação supletiva. Por circunstâncias determinadas pela investigação, foram realizados dois encontros prévios com os informantes, nos quais não fizemos registos formais dos conteúdos das conversas, optando por fazê-lo apenas no terceiro encontro, cujo conteúdo, parcialmente, apresentamos agora. Do mencionado encontro, participaram quatro informantes e o investigador (eu). Todos os informantes eram do sexo feminino e possuíam no momento da entrevista, as seguintes idades: Francisca, 23 anos; Renata, 25 anos; Cláudia, 23 anos; Wanda, 26 anos. Ressalva-se que, por motivos éticos, os informantes são apresentados com nomes fictícios. Com autorização dos informantes, o inquérito foi realizado colectivamente, tendo sido registando em mini-gravador portátil.

Por questões de espaço, no momento, transcrevemos apenas a passagem que segue:

> **Osvaldo** - Todas vocês são sorocabanas? Aliás, só você... Você é daqui mesmo da cidade?
> **Fernanda** – Sim. Sou sorocabana da gema (riso)
> **Osvaldo** - Ah! Ta! E ai como é? Quando você vai a São Paulo como é? As pessoas perguntam: "você não é daqui?" Já perguntaram isso pra você?
> **Fernanda** – Olha! Assim! As pessoas com quem eu vou pra São Paulo são pessoas que eu conheço faz tempo então não tenho aquele contato com pessoas que poderiam me fazer essa pergunta, né? Mas eu vou muito para o Estado do Paraná, meus pais moram lá. Então ai sim... acontece. Mesmo porque lá é bem interior (ênfase) então lá a cidade tem aproximadamente 5 mil habitantes. Então lá... lá acontece, a cidade inteira te conhece. Então tem gente que passa e já fala: ela não é daqui, né? (riso)
> **Cláudia** – Cidade pequena já sabe... Quando chega alguém, já sabe: "ela não é daqui".
> **Fernanda** – Exatamente! Além do que, meu pai é nascido na cidade, né? Conhece todo mundo. Todo mundo já fala: Ah! é a filha do seu Pedro, né? Chegou! – Então quando alguém conversa comigo, nossa!! Nota o sotaque diferente...
> **Osvaldo** – Você acha que isso atrapalha alguma coisa?
> **Fernanda** – Na minha experiência não. Na minha experiência não. Na minha… (ênfase), mas eu acredito que tem bastante...é...outros exemplos né? Não com a minha vida, mas na vida de outras pessoas. Pelo contrário, quando agente ta lá as pessoas falam: "você é do Estado de São Paulo?" Então, assim... já poriam em você a regra...então isso, pelo contrário, é bom. Pelo menos pro meu ego faz bem (riso) É! Você se sente mais elevada. Agora... Eu acho que se fosse o contrário... ai ta...seria desagradável, poderia ser motivo de piada...
> **Osvaldo** – Você acha que isso acontece?
> **Fernanda** – Eu acho que sim. Acho que acontece.
> **Cláudia** – Comigo acontece!
> **Osvaldo** – Acontece?
> **Cláudia** – Muito! Principalmente no meu serviço. No meu trabalho geralmente as pessoas são das melhores, vem de outro lugar, adora caçoar das pessoa (s), agente ta no serviço, vai lá: "de onde você é?" Agente tem que agüentar calado, porque é obrigado a trabalhar. Trabalhar... entendeu?
> **Osvaldo** – Sim!
> **Cláudia** – Então! Tem tudo isso, entendeu? Dói... sabe? Mas... mas tem que relevar. <u>As brincadeira</u>[1] até ofende, sabe? Eu já cheguei até discuti, sabe? Fica falando da minha cidade! Ah! Agosto não! O que é mais chato é que o que eu faço uma pessoa estudada não consegue fazer, entendeu? Só porque a pessoa é estudada! Quando morrer não vai levar nada. Se ele caçoa de mim, é porque ele não conhece o seu passado, entendeu? Ele deve ter parente que veio do interior. Eu sempre trabalhei em sítio e não tenho vergonha. Agora trabalho em padaria, sabe? E não tenho vergonha do jeito que eu sou. Sei trabalhar em sítio não tenho vergonha. Agora trabalho em padaria não tem <u>pobrema</u>. Pelo menos sou honesta não devo nada

[1] As expressões sublinhadas foram mantidas tal qual foram pronunciadas pelas informantes, a intenção com tal iniciativa é possibilitar uma melhor visualização aquilo que se convencionou denominar linguagem marcada.

pra ninguém, sou dona do meu nariz, não dependo de ninguém. Agora aquelas pessoa, que... quer ser mais... É o que eu sempre digo, agente tem que ser o que agente é...

Wanda – Eu acredito assim: Preconceito é um assunto muito difícil, porque não dá pra generalizar. Aqui em São Paulo, aqui em Sorocaba, você pode ver, você pode encontrar pessoas que podem te tratar com preconceito ou não. Isso com certeza!

Wanda – Então... É um assunto muito complexo. Eu acredito que não dá para generalizar. Eu pelo menos penso dessa forma.

Cláudia – Eu acho que antes de falar da pessoa, tem que vê o que ela faz, entendeu? Que adianta, achar: Ah! A cor da pessoa. Oh! De que jeito que ela fala! O que tem que vê, é se aquela pessoa é trabalhadeira, se é honesta. Agora, o que adianta? Eles têm que respeitar nós. Acho que é assim... é... (pausa) entendeu? É... eu tenho orgulho de ser assim. Eu tô aqui (fazendo referencia a escola) por causa do meu pai e da minha mãe. Eu tô aqui por causa deles, entendeu? Mesmo *as pessoa* falando: Ah! Tu *é* burra, tu é isso, tu é aquilo, eu nunca desisti, entendeu? Eu nunca desisti. Estou estudando aqui. Vou estudar aqui. E tô tocando pra frente... Eu tenho vontade de ter minha casa pra eu e meu filho. Eu tenho vontade de ter o meu próprio negócio, e não vou desistir. Eu quero dar um futuro melhor pro meu filho e pra mim também. Pra eu ficar bem comigo mesmo, e com meu filho.

Osvaldo – Vocês conhecem casos de pessoas que deixaram de consegui um emprego por que tinha um sotaque diferente ou porque falava errado?

Cláudia – Eu! Eu não conseguir pegar um trabalho por causa do meu sotaque, por causa do jeito que eu falava.

Osvaldo – Você? É mesmo? Me conta como foi...

Cláudia – Foi! Aconteceu. E olha! Empregada. Era para trabalhar de empregada. "Você fala desse jeito? Tem que por o l não r, viu". Ah! Meu jeito é assim... Eu vim foi pra limpar. Na hora me colocou pra rua: "Pode sair! Quem vai atender meu telefone?". Eu disse muito obrigado e saí.

Wanda – Ah! Eu acho que eu falava muito mal. Eu falava muito mal mesmo (ênfase), mas eu comecei a trabalhar numa loja na rodovia, então passei a conversar com pessoas de muitos lugares, entendeu? De fora do país, entendeu? E é aquela coisa... Acho que com o contato com as pessoas eu acho que melhorei bastante... é como eu digo ganhava pouco mas me divertir bastante...rs. Eu aprendi muita (ênfase) coisa...

Fernanda – Ah! Nisso eu erro. Se alguém fala errado eu corrijo. Porque eu penso assim, a partir do momento que você tem uma crítica construtiva, … nossa! A pessoa vai te agradecer pelo resto da vida.

Renata – Claro! Olha! Eu só queria dizer que eu nasci no Paraná, minha família inteira mora lá, mas quando eu vou lá eu estranho muito. É um sotaque muito feio! (riso). É verdade! (riso) Eles falam meio cantando... (riso)

Francisca – Ah! Pera ai pessoal! Sotaque é uma coisa, mas falar errado é outra coisa!

Os depoimentos nos permitem continuar indagando:

a) Aonde e como Fernanda construiu a concepção de erro no uso da língua?

b) Onde reside a justificativa para o ato de Fernanda que se sente na obrigação de corrigir alguém que segundo ela fala errado?

c) Ridicularizar, caçoar, humilhar, depreciar, rebaixar alguém por falar diferente constitui ato de violência?

d) Qual a contribuição da educação escolar nesse processo?

Uma primeira questão que se apresenta quando se lê o fragmento transcrito, é a de que existe por parte das entrevistadas o reconhecimento de que falar diferente é um elemento que estabelece distinção entre os sujeitos em um dado contexto. E essa distinção traduz-se em comportamentos diferenciados dependendo da posição em que se encontra o falante da variedade linguística estrangeira.

Se o sujeito for falante de uma variedade classificada hierarquicamente como de maior valor social, a este será atribuído prestígio e assim poderá desfrutar do status da pretensa superioridade na relação. Esta é, por exemplo, a situação verificada nas declarações da informante, que se sente valorizada, elevada em uma dada comunidade, no momento em que declara: *Pelo contrário, quando a gente ta lá as pessoas falam você é do Estado de São Paulo, né? Então, assim... já, poriam em você a regra...estão isso, pelo contrário é bom. Pelo menos pro meu ego faz bem (riso) É! Você se sente mais elevada* (Fernanda).

Em outra passagem, observa-se sentimentos e perspectivas diferentes, pois se para Fernanda sua experiência como falantes de uma variedade linguística lhe possibilita em um dado contexto usufruir de status e prestígio social sobre determinados sujeitos, para Cláudia a posição apresenta-se investida, como se pode constatar: *As brincadeira até ofende, sabe? Eu já cheguei até discuti, sabe? Fica falando da minha cidade! Ah! Agosto não! O que é mais chato é que o que eu faço uma pessoa estudada não consegue fazer, entendeu? Só porque a pessoa é estudada!* (…) *Quando morrer não vai levar nada. Se ele caçoa de mim, é porque ele não conhece o seu passado, entendeu? Ele deve ter parente que veio do interior. Eu sempre trabalhei em sítio e não tenho vergonha* (Cláudia).

A violência de que é vítima Cláudia alcança um nível avassalador, a ponto de ser usada para impedi-la de conseguir trabalho: *Eu não conseguir pegar um trabalho por causa do meu sotaque, por causa do jeito que eu falava. Foi! Aconteceu. E olha! Empregada. Era para trabalhar de empregada. "Você fala desse jeito? Tem que por o l não r, viu". Ah! Meu jeito é assim... Eu vim foi pra limpar. Na hora me colocou pra rua: "Pode sair! Quem vai atender meu telefone?". Eu disse muito obrigado e saí* (Cláudia).

Extrapolando o julgo valorativo, a acção violenta atinge os sujeitos impedindo-os de conseguir meios para prover sua existência. A não-aceitação do falar diferente do outro abrange um nível de intolerância e demonstra a introspecção de uma lógica unitária de língua, que sedimentada nas relações quotidianas, leva ao ataque dos linguisticamente diferentes.

O que está em causa nesse tipo de atitude não é a simples intenção de despertar no agredido a percepção de que possui diferenças (pois não se restringe ao uso idiomático), e sim, a intenção de que se perceba como inferior; como alguém incapaz de desempenhar dada actividade.

Realizada nos processos de interacção dos sujeitos, isto é, nos actos comunicativos em si, a violência linguística se perfaz nas contingências históricas e objectivas dos contextos imediatos, estabelecendo hierarquização de sujeitos, subvertendo o princípio da igualdade existente na interacção verbal, transforma o acto interactivo da linguagem em um momento de ênfase das diferenças e de inferiorização do linguisticamente diferente.

Historicamente, inferiorizar os explorados tem sido uma táctica usada pelos grupos e seguimentos de poder. No período do medievo, ilustra Pais (1997), estereotipar como forma de dominar era atitude frequente, tanto que os escritos que faziam referencia aos trabalhadores do campo, além de raros, os apresentavam com características físicas e psicológicas negativas. Sirva de exemplo o fragmento a segui: *Um vilão, que se parecia a um mouro por sua monstruosa e desmedida fealdade, criatura mais feia do que se poderia dizer com palavras, estava sentado em cima de um tronco, com uma grande maça nas mãos. Ao aproximar-me dele, vi que tinha a cabeça muito grande, maior que a de um cavalo ou outro animal de maus modos, o cabelo eriçado, atesta pelada, de mais de dois palmos de largura, enormes orelhas peludas como de elefantes, sobrancelhas espessas e cara plana, olhos de coruja e nariz de gato, boca rachada como a de um lobo, dentes caninos afiados e vermelhos, como os de um javali, barba vermelha e bigode torcido, o queixo afundado no peito e uma costa larga, encurvada e corcunda* (Chrétien de Troyes, apud. Pais, 1997, p-27).

Em outra passagem de seu texto Pais (1992) conclui, que a atribuições negativas frequentes feitas a trabalhadores do campo, por parte de seus exploradores, afirmavam que os trabalhadores não podiam amar, pois não eram dotados de capacidade afectiva suficiente para experimentar esse sentimento.

Sem grandes diferenças dos períodos históricos precedentes, as avaliações e julgamentos preconceituosos a respeito dos trabalhadores e pobres continuam. Embora tenham ganhado certo grau de sofisticação, actualmente mostram-se envolvidos em acções que até postulam em favor dos expropriados e excluídos - sendo o caso dos processos civilizatórios e educativos.

No caso específico da educação-linguística, o domínio da variedade linguística do seguimento detentor de prestígio social serve como credencial e parâmetro de avaliação da capacidade dos indivíduos. Cláudia, nossa informante, passa por isso no momento em que é interditada por não cumpre fielmente o instituído linguisticamente "*Você fala desse jeito? Tem que por o l não r, viu*". Buscando se dar bem no jogo das exigências linguísticas, Cláudia procura ajuda na educação formal, porém parece não escapar das censuras violentas: *Eu tô aqui por causa do meu pai e da minha mãe (escola). Eu tô aqui por causa deles, entendeu? Mesmo as pessoa falando: Ah! Tu é burra, isso, aquilo, eu nunca desisti, entendeu? Eu nunca desisti. Estou estudando aqui. Vou estudar aqui. E tô tocando pra frente...*

Para além da angústia que demonstrada por Cláudia em seu depoimento (em função do tratamento a ela dispensado nos diferentes espaços sociais e na escola), seu relato nos permite pensar que lhe ensinaram que sua condição social tem relação directa com a falta de domínio de um dado conjunto de expressões negociadas em certos espaços. Convencida de que sua independência financeira e seu respeito pessoal estão condicionados ao domínio linguístico, Cláudia suporta o ambiente hostil, humilhante, constrangedor, desagradável e violento da escola, pensando na superação de sua condição social.

Num olhar, pode-se dizer que a descontextualização das tensões sociais, linguísticas e educativa a que foram e estão submetidas Cláudia e Fernanda, as transformou, respectivamente, em vítima e agressor de uma lógica produtora e reprodutora de violência linguística. É essa mesma lógica que autoriza William Tucci a incentivar, através de seus personagens, a violência linguística e práticas pedagógicas que subordinam, segundo Bartolomé (2007), falantes de variedades linguísticas não reconhecidas.

O que está em evidência em tais actos é um amplo processo de hegemonia linguística, cuja construção e desenvolvimento se realiza através de procedimentos que actuam no sentido de negar a peculiaridade linguística dos sujeitos e de seu grupo, destacando uma objectividade social fictícia, que deve ser alcançada por todos. Para tanto, os indivíduos (inconscientemente, na maioria das vezes) são submetidos a uma lógica homogeneizadora. Essa homogeneização imposta pela cultura hegemónica uma vez sedimentada nas relações, actua contra os sujeitos, subtraindo seu carácter humano-genérico, sacrificando dimensões sociais dos mesmos, em prol de uma lógica socioeconómica perversa (a lógica capitalista), este princípio ao impor-se, produz uma negação do sujeito histórico.

Nesse processo, a classe dominante faz uso de abstracções (descontextualizações ou inversões), onde o idealismo conceitual supera o real-concreto, sendo o caso do conceito de *língua correcta* – conceito que não apresenta nenhuma consistência, servindo apenas para justificar posturas conservadoras sobre a língua.

O que se observa nessas atitudes é a intenção de criar um efeito deliberado de conformidade e, portanto, de controlo social, a fim de atender as demandas e interesses do poder.

Entretanto, se a reflexão acerca de tais conceitos for feita tendo-se em conta o olhar crítico e a história das ideias, nos será revelado que estes não passam de tipos-perfeitos cuja concretude reside apenas em devaneios fundados a partir do ideal liberal burguês.

Pois como se sabe, na implementação de seu o projecto cultural hegemónico, as classes dominantes dispõem de instâncias e instituições que agindo simultaneamente garantem a manutenção e desenvolvimento de suas acções, sendo por exemplo o caso da escola, que como idealização abstracta moderna, afirmou-se na forma de *instrução pública*.

Ao reconhecer que a escola, da mesma forma que suas práticas, surge ornada pelos ideais da modernidade, logo se concluirá que esta foi pensada para atender e formar indivíduos mais ou menos iguais socialmente. Pensada para oferecer um saber enciclopédico para os grupos dirigentes e como meio de consolidar o imaginário moderno, a escola assume uma das mais ambiciosas missões de toda a modernidade burguesa: preparar o novo homem moderno.

A essa escola foi dada a incumbência de prepara o espírito e o corpo do homem para as exigências do novo tempo. Cabendo a ela: formar o operário habilidoso para actuar nas novas funções produtivas exigidas pelo mercado; o dever de ensinar a subserviência ao tempo cronológico ditado pela produção capitalista; doutrinar o espírito cidadão que nutre a chama idealística de nacionalidade; e incentivar através meritocracia competitiva o individualismo.

Antes que o caro leitor resolva abandonar a presente leitura, julgando ter se equivocado na escolha do título, peço perdão por mais essa digressão, pois o que na realidade pretendemos com a mesma é tão-somente pontuara que a educação linguística praticada pelo modelo de escola liberal, não acontece na contra-mão do modelo de escola em que ela é aplicada, isto é, não acontece a revelia da disputa de classes. No caso da língua, essa é uma tensão que tende aumentar, pois o nível elevado de introspecção do ideário de uma *língua perfeita* não permite a análise profunda da questão.

Considerações finais

O tema de que trata a presente exposição não permite a elaboração de uma conclusão que o encerre. Ao contrário, ao chegar a esse ponto, temos a certeza de que ele está em seu início, pois a urgência do tema o coloca em um quadro prioritário onde, decididamente, não basta reconhecer o tratamento diferenciado destinado aos falantes de variedades linguísticas, como actos de preconceito ou descriminação, é preciso encará-lo e combate-lo como actos de interdição, de violência que tem na educação escolar um ponto forte de produção e reprodução.

De maneira introdutória, buscou-se com o presente trabalho fomentar o debate acerca do tema. Para tanto, o trajecto escolhido partiu da análise de expressões de quotidiano.

Construído a partir de práticas e experiências sociais, o projecto de investigação que originou o presente escrito foi produzido com a intenção de lançar luzes sobre acções de interdição humana que se realizam por meio da linguagem. Depois de percorrido certa distância que o separa de seu período embrionário até sua fase actual, o presente estudo se volta actualmente para a reflexão da língua como um lugar de inclusão/exclusão social de estudantes lusófonos falantes de variedades da Língua Portuguesa. Entretanto, como resultado das investigações até então realizadas é possível considerarmos alguns pontos atestados com o trabalho de investigação teórica e de análise do material empírico reunido durante o percurso. Ei-los aqui:

a) A violência linguística constitui uma prática de violação humana difícil de ser combatida socialmente, pois seu reconhecimento como tal, pelos sujeitos que participam directo ou indirectamente dela, não é uma realidade. O seu não reconhecimento, destacamos, está relacionado com uma concepção de língua cuja constituição, funcionamento e utilização social encontram-se distanciados das relações materiais concretas vividas e produzidas nos contextos sócio-históricos. Essa forma de percepção da língua tende a deslocá-la para um lugar estranho à materialidade, incluindo-a no plano das abstracções.
b) Entre as formas de interdição humana produzidas pela cultural hegemónica capitalista, a violência linguística situa-se entre as mais perversas, tanto por seu carácter avassalador quanto pelo nível de aceitação que alcançou no conjunto da sociedade.
c) Os projectos educativos motivados por ideais de emancipação humana devem ser pensados e produzidos tendo em conta que a imposição da variedade linguística de prestígio representa uma forma peculiar de violência e que portanto servem para perpetuara processos de dominação.
d) O debate, o combate e o enfrentamento da violência linguística é uma posição que deve ser assumida politicamente por todos os que estão comprometidos com um projecto social de emancipação humana. O que significa dizer especificamente que não deve ficar circunscrito aos estudos linguísticos, sobre pena de reduzi-lo um fenómeno isolado do todo social. Ao contrário, este é resultado de processos sócio-históricos, portanto, carecendo ser tratado como tal.

Algumas questões permanecem ao final desse estudo sem resposta (s) entre elas poderíamos pensar no por que da resistência dos professores diante do reconhecimento da violência linguística como um processo de reprodução e efectivação de formas de dominação social; que relação há entre o processo de internalização da violência linguística nas sociedades capitalistas e a exploração dos trabalhadores?

Essas são algumas questões que não foram tratadas nesse trabalho, mas que servem de motivação para futuros.

Bibliografia

AUGÉ, M. (1994). *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*. Portugal: Bertrand Editora .
BAGNO, M. (2003). *A norma oculta: língua e poder na sociedade brasileira* . São Paulo: Parábola Editora.
BAGNO, M. (1999). *Preconceito linguístico*. São Paulo: Loyola.
BAGNO, M., GAGNÉ, G., & STUBBS, M. (2002). *Língua Materna: letramento, variação & ensino*. São Paulo: Parábola Editora .
BAKTHIN, M. (2004). *Marxismo e filosofia da linguagem*. 11ª edição. São Paulo: Hucitec.
BARTOLOMÉ, L. (2007). *Padagogia da Subordinação* . Portugal: Edições Pedago .
BOURDIEU, P. (1998). *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp.
BRITTO, L. P. (1997). *A sombra do caos: ensino de língua X tradição gramatical.* Campinas: ALB/ Mercado de Letras.
BRITTO, L. P. (2003). *Contra o consenso: cultura escrita, educação e participação*. Campinas: SP: Mercado de Letras .
CARBONI, F., & MAESTRI, M. (2003). *A língua escravizada: língua, história, poder e luta de classes*. São Paulo: Expressão Popular.
CORBEIL, J.-C. (2001). Elementos de uma teoria da regulação linguística. In M. BARNO, *Norma Linguistica* (pp. 175-201). São Paulo: Edições loyola.
DIGIORGI, C. (nov de 2002). Por uma escola à altura dos desafios dadicais. *Quaestio* , pp. 21-31.
FREIRE, P. (2005). *Pedagogia do oprimido, 41ª edição*. São Paulo: Paz e Terra.
GERALDI, J. W. (1984). *O texto na sala de aula: leitura e produção*. Cascavel : Assoeste.
GERALDI, J. W. (2003). *Portos de Passagem. 4ª edição*. São Paulo: Martins Fontes.
GNERRE, M. (1994). *Linguagem, escrita e poder*. São Paulo: Martins Fontes .
MOTA, K. M. (Janeiro/Junho de 2002). A linguagem da vida, a linguagem da escola: inclusão ou exclusão. *Revista FAEEBA - Educação e Contemporaneidade, Salvador, v. 11, n 17* , pp. 13-26.
PAGOTTO, E. G. (2001). Gramaticalizaçãoe normatização: entre o discurso polêmico e o científico. In E. P. ORLANDI, *História das idéias linguísticas* (pp. 39-57). Campinas, São Paulo: Unemat Editora.
PAIS, M. A. (1997). *O despertar da Europa: a Baixa Idade Média. 6ª edição*. São Paulo: Atual .
SILVA, O. P. (2005). *Violência Linguística: na vida e na escola (Dissertação de Mestrado a presentada no Programa de Pós-Graduação em educação da Universidade de Sorocaba)* . Sorocaba, São Paulo.
SOARES, M. (2006). A escrita no currículo e o "efeito Mateus". In A. LOPES, E. MACEDO, & M. ALVES, *Cultura e Política de Currículo.* Araraquara: Ed. Junqueira & Marin.
SOARES, M. (2004). *Letramento: um tema em três gêneros. 2ª edição, 8ª reimpressão*. Belo Horizonte : Autêntica .
SOARES, M. (1986). *Linguagem e escola: uma perspectiva social* . São Paulo: Ática .

A língua portuguesa em Timor-Leste: o conflito do idioma nacional

Maria Aliete Bormann
Universidade Federal do Rio Grande do Norte e Secretaria de Educação do Rio Grande do Norte
alietecb@yahoo.com

Marilia Gonçalves Borges Silveira
Centro de Ensino Técnico Federal do Rio Grande do Norte
mariliagbs@terra.com.br

Resumo: Esse estudo pretende discutir a língua portuguesa em Timor-Leste, para tanto, considerar-se-á o contexto histórico-social e as condições em que ocorre à expansão desse idioma, que por questões políticas tornou-se a língua oficial em detrimento das línguas maternas locais daquele universo multilíngue. Faz-se necessária uma incursão no universo da formação e do imaginário social de professores responsáveis em aprender e ensinar em língua portuguesa. A análise será realizada a partir de documentos formais da educação, depoimentos orais e escritos, como entrevista e questionário, a fim de compreendermos como se dá o ensino da língua portuguesa. Nos depoimentos e entrevistas, os profissionais expõem sobre o que é ser e tornar-se professor em Timor-Leste; assim, partimos da noção de um sujeito múltiplo, contraditório e construído dentro de diferentes discursos.
Alguns questionamentos são fundamentais como: será que a formação de professor é fator determinante para que falantes da língua portuguesa defendam a adoção desse idioma com língua oficial e de ensino daquela nação? Qual o papel da língua portuguesa em tal contexto? Como o idioma português contribuiu e vem contribuindo não só na formação da elite formadora no país como também na da elite dirigente? Como é formar e ser professor nesse palco?

Buscaremos aporte teórico na Análise de Discurso, de linha francesa, associada à visão sócio-interacionista de Bakhtin; de Foucault a concepção de discurso, as relações de poder e de saber que permitirá a reflexão sobre o poder e o discurso que emana daqueles que dominam a língua.

Nosso estudo iniciou-se em 2004, quando fizemos parte da primeira missão brasileira de educação em Timor-Leste, junto ao Ministério da Educação daquele país. Durante o tempo lá vivido, observamos que a língua portuguesa apresentava-se como fator de dificuldade para muitos funcionários, do então Ministério da Educação, Cultura, Juventude e Desportos de Timor-Leste (MECJD), principalmente para os professores que atuavam em sala de aula e para população de um modo geral.

A língua portuguesa tornou-se a língua oficial por questões políticas, mas não estava presente na comunicação cotidiana, pois os timorenses entre si, quando não se comunicavam em sua língua de origem, falavam em idioma indonésio ou em tétum, língua franca em Timor-Leste.

Esse contexto linguístico despertou nosso interesse e vem servindo de fio condutor para a pesquisa que vimos realizando desde então; como não podia ser diferente, foi imprescindível se considerar o contexto histórico-social, a fim de que se possa perceber, com maior clareza, a questão da expansão da língua portuguesa no país.

Nossa fonte da pesquisa tem sido textos de documentos formais da educação timorense; a análise de depoimentos orais e escritos de professores que atuavam e atuam naquele sistema de ensino; documentos que circulam na Internet; e a análise de questionários, os quais foram respondidos por professores. Essas informações nos oferecem uma visão da língua portuguesa enquanto língua oficial e, principalmente, enquanto língua de ensino. Assim, a língua portuguesa, quer sendo aceita pela maioria da população ou não, acaba sendo instrumento que pode afetar a construção da identidade dos timorenses. Como bem coloca Orlandi (1999, p.20), "o sujeito de linguagem é descentrado, pois é afetado pelo real da língua e também pelo real da história, não tendo o controle sobre o modo como elas o afetam isso redunda em dizer que o sujeito discursivo funciona pelo inconsciente e pela ideologia".

Para a análise deste estudo, apoiamo-nos na contribuição da Análise de Discurso (AD) francesa que possibilita entender e explicar como se constrói o sentido do discurso e como esse se articula com a história e a sociedade que o produziram. O discurso é um objeto, ao mesmo tempo, linguístico e histórico, entendê-lo requer análise desses dois elementos. A linguagem, na perspectiva da AD, é lugar de conflitos e confrontos, uma vez que ela, linguagem, só pode ser apanhada no processo de interação social. Essa visão de linguagem como interação social, em que o outro desempenha papel fundamental na constituição do significado, integrando o ato de enunciação individual em um contexto mais amplo, revelando assim, as relações intrínsecas entre o linguístico e o social, foi a concepção escolhida e, por isso, optamos também por associar a linguagem/língua à visão de Bakhtin.

Não se pode deixar de partir da noção de um sujeito múltiplo, contraditório que se constrói em diferentes discursos mediados pela língua materna, pela língua portuguesa e pelo tétum. A partir desse escopo, alguns questionamentos são fundamentais: como uma língua que não é materna pode ser a língua oficial e de ensino da nação? Como o idioma português contribuiu e vem contribuindo na construção da identidade desse povo? Como é formar e ser professor em tal contexto?

Ressaltamos que a história de e sobre a língua portuguesa pode ser contada de formas diferentes, dependendo de como é contada e por quem a conta, pois o discurso adotado se apresenta, conforme os interesses de grupos específicos, uma vez que há questões que se mantêm implícitas no discurso de expansão da língua, além de evidenciar aspectos que, embora cruciais para essa expansão, são silenciados, o que favorece uma visão parcial das consequências da política linguística adotada.

Breve histórico

Em outros artigos, chamamos a atenção para a história de Timor-Leste que é complexa e marcada, primeiramente, pela colonização portuguesa no século XVI; a presença portuguesa na ilha perdura por mais de quatrocentos anos[1], mas a língua portuguesa, durante esses quatro séculos, não sofreu expansão que deveria, sendo, até hoje, privilégio de uma elite letrada. Após a saída dos portugueses em 1975, e apesar dos conflitos internos, é declarada a independência do país que durou pouco tempo, uma vez que, em novembro de 1975, a Nação foi invadida pelas forças da Indonésia, que tinha interesses territoriais, políticos e econômicos também no lado leste da ilha; a ocupação indonésia durou um quarto de século. Em 1999, após a intervenção de organismos internacionais, realizou-se o plebiscito que decidiria a saída das forças indonésias; depois disso, Timor-Leste passa a ficar, por três anos, sob a gestão da Administração Transitória das Nações Unidas (UNTAET).

A partir desse breve histórico, damos ênfase à colonização linguística[2] imposta pelo colonizador. O termo colonização linguística significa que:

[1] O prefácio do livro de Domingos de Sousa, Olobai 75 (2002), escrito por Dom Carlos Ximenes Belo (Prêmio Nobel da Paz em 1996) alega que Portugal abandonara o território que administrava havia quatrocentos anos.

[2] Denominação da autora Bethania Mariani em seu livro Colonização Lingüística, 2004.

> Colonização linguística resulta de um processo histórico de encontro entre pelo menos dois imaginários linguísticos constitutivos de povos culturalmente distintos – línguas com memórias, histórias e políticas de sentidos desiguais, em condições de produção tais que uma dessas línguas – chamadas de língua colonizadora – visa impor-se sobre a (s) outra (s), colonizada (s). Os efeitos decorrentes desse processo de colonização linguística, porém, não são sempre os mesmos nem não são previsíveis; basta que se observem comparativamente as trajetórias das diferentes línguas indígenas, do inglês, do francês e do espanhol nas Américas. (MARIANI, 2004, p.28)

A nova língua, então, estabelece relações de poder e domínio, em relação às línguas locais, pois embora sempre falada por uma minoria, é uma língua que intermedeia as relações políticas e comerciais, até hoje. Após a restauração da independência, a língua portuguesa disputa espaço, nas relações de poder, com o inglês, com a língua bahasa-indonésio e com o tétum.

Dessa forma, no país, desde a presença dos primeiros colonizadores portugueses, inicia um processo histórico de constituição da língua portuguesa e um encontro entre pelo menos dezesseis línguas[3], cada uma delas com suas próprias histórias, cultura e políticas diferentes daquela trazida pelo europeu. Na colonização linguística, aprender as línguas locais é tão essencial quanto sua própria língua. Segundo Mariani (2007) ao se impor uma língua se impõe também uma língua com outra memória, no caso, a do português cristão.

Com a invasão da Indonésia, Timor-Leste é submetido outra vez à colonização linguística, dessa vez com a língua bahasa-indonésio, que também passa a fazer parte da cultura local. A língua portuguesa é silenciada e passa a ser falada quase na clandestinidade; de acordo Orlandi (1987, p.263), "O silêncio imposto pelo opressor é exclusão, é uma forma de dominação, enquanto que o silêncio proposto pelo oprimido pode ser uma forma de resistência". É precisamente no discurso sobre a língua que buscamos o encontro de uma memória das línguas em relação à história que as constituem. É por meio do discurso que a língua se manifesta. Desse modo, o silêncio aparentemente conformado do timorense, diante da opressão linguística que vem sofrendo, pode significar a sua forma peculiar de resistir.

Após 1999, a língua portuguesa passa a ser identificada como idioma da resistência; esse uso político, ideológico da língua lhe confere um patamar de elemento construtor de identidade. Essa mesma língua torna-se também fator de desigualdade em uma sociedade cuja maioria das pessoas não a domina. Em Timor-Leste, a língua portuguesa tem sido um lugar de conflito, está no lugar de tensões, de concordância, mas também de silêncio, pois é poder, está na relação de poder: numa arena de conflitos (Bakhtin, 1996).

A nosso ver, o uso da língua portuguesa apresenta-se permeado por questões de autoridade, resistência, identidade e distância social, além de se constituir em dois campos de tensão: língua oficial e de ensino. O que vai possibilitar para os poucos que a dominam, relações de poder e saber dominante, a partir dos discursos que sustentam os conceitos como os de cultura, de sujeito e de identidade.

A língua de uma nação deve ser entendida por ligar as formas culturais das interações sociais, além de ser fator de construção de identidade, cidadania e prática social, constituindo-se como determinante na sociabilidade uma vez que agrega e dissipa potenciais interlocutores.

É fundamental entender um pouco alguns fatos como a construção de uma nação que dá seus primeiros passos como um estado independente, cujo território e povo estiveram sob os traumas da dominação indonésia e também, anteriormente, da colonização e dominação portuguesa; tais influências compõem parte da complexa herança cultural e linguística.

Para alguns segmentos, há uma urgência de o povo começar a recuperar a língua portuguesa como idioma, uma vez que está intrinsecamente ligada à soberania nacional. No entanto, essa tarefa não tem sido fácil, tendo em vista o número reduzido de timorenses que apresenta o domínio do português.

O conflito do idioma nacional

Devido a interesses políticos embalados pela importância que a língua portuguesa assume durante a resistência, junto à língua tétum, os dois idiomas passam a ser considerados pela Constituição da República Democrática de Timor-Leste, em seu Art.13 (2002, p.14) como oficiais, sendo que a língua tétum também é língua nacional. Assim, ser língua oficial significa que estará (ou deveria estar) presente na prática governamental, administrativa, educativa e social. Segundo o historiador Luis Filipe[4], "o português manteve em Timor o caracter de língua clerical, administrativa e da cultura".

Em nossa opinião, essa decisão gera um campo de conflito, de tensão, pois a língua oficial é institucional, é a língua da escrita, determinada pelo Estado-Nação, é a língua usada na administração pública, é aquela que permite ao país fazer parte da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), mas não é a língua materna do timorense; por outro lado, o tétum, além de ser língua oficial, é língua nacional, é a língua da oralidade, da informalidade, é uma das línguas maternas, onde se constrói o imaginário social da maioria dos sujeitos. Assim, a história da língua nacional timorense inicia-se com a língua tétum.

---

[3] O lingüista australiano Geoffrey Hull no livro Timor-Leste identidade, língua e política educacional (2001, p.31) classifica o número de línguas em quinze, no Manual de Língua Tétum para Timor Leste (2000, p.1) afirma que há pelo menos dezesseis línguas. Outros autores consultados apontam dezesseis línguas.

[4] O artigo do historiador Luis Filipe está na integra *http://www.timorcrocodilovoador.com.br/linguaportuguesa.htm*

Entendemos que a constituição da língua oficial passa pela constituição da história da língua do país, uma vez que o sujeito sofre ação da linguagem, da ideologia e da história, constituindo-se de forma complexa.

Em 2000, a língua portuguesa foi introduzida como idioma de ensino nas escolas públicas timorenses, no primeiro ano do ensino primário, para depois, sucessivamente, intermediar até o último ano do ensino secundário. No entanto, em 2003, o ensino mediado pelo português ocorria de forma deficiente e apenas nas primeiras classes do ensino primário; segundo depoimentos escritos (2007). O que revela que a expansão da língua portuguesa em Timor-Leste ainda é muito tímida.

Percebemos também as dificuldades de professores e da população de se expressarem em português, no entanto falava outras línguas nativas, o que confirma o artigo de Bolina (2005).

José Mattoso[5] em seu livro sobre Konis Santana, comandante das Forças Armadas de Libertação e Independência de Timor-Leste, analisa as cartas escritas pelo líder durante a resistência. Em uma dessas cartas, Konis afirma: "Leio qualquer livro que me chegue às mãos [...] pois sou ávido na leitura, no esforço por melhorar o português, já muito carcomido pela guerra» (DRT 6235.245)". Continuando a leitura do texto sobre as cartas de Konis, o autor José Mattoso comenta: "Quanto ao português, verifica, com realismo, que é falado apenas pelo clero, por algumas pessoas formadas durante o período colonial português e pelos membros da Frente Armada da Resistência". A língua, nesse contexto, mais uma vez apresenta-se como fator de desigualdade em uma sociedade onde apenas uma minoria a domina; dessa forma, grande parcela dessa sociedade está excluída por não dominá-la.

É evidente que a língua portuguesa é a língua da elite administrativa, da igreja, da autoridade. Assim, aqueles que a dominam têm o poder e esse "poder" está representado pela língua, aqueles que "a sabem" ou "a usam", mesmo que não pertençam às classes dominantes, "ilusoriamente" passam a ser dessa elite, sentem-se, então, parte do aparelho ideológico que lhes confere tal poder.

A língua portuguesa falada em Timor-Leste é uma língua portuguesa diferente daquela que se realiza em Portugal, ou seja, como se fosse a mesma língua, mas não o é. Senão vejamos;

> "Discursivamente é possível vislumbrar esse jogo de prestidigitação pelo qual no mesmo lugar há uma presença dupla, de pelo menos dois discursos distintos, efeitos de uma clivagem de duas histórias na relação com a língua portuguesa." (ORLANDI, 2003, p.22) [6]

Esse aspecto se confirma na afirmação de Daniel Tércio sobre a língua portuguesa (2006) "a língua flui de outra maneira, porventura com uma outra lógica mesmo entre os mais velhos, entre aqueles que aprenderam antes de 1974 no banco da escola do regime colonial português [...]", o que vai confirmar a afirmação de Orlandi quando revela que são formações discursivas diferentes, mas consideradas como apenas uma; segundo ainda Orlandi (2006, p.23), "[...] não porque as palavras sejam diferentes, mas porque essas palavras derivam de distintos sistemas simbólicos, distintas histórias linguísticas".

É inegável a importância do português como elemento da resistência durante a ocupação indonésia. Esse fato se evidencia no texto de José Mattoso em que Konis Santana escreve: "defendo que se adopte como língua oficial da futura Nação independente, e que, por meio dela, Timor se venha a integrar na comunidade do mundo lusófono".

Ensinar e aprender a língua portuguesa apresenta-se na fala dos sujeitos como uma característica de identidade política e cultural, mas também dentro desse universo há diferentes sujeitos com diferentes identidades linguístico-político-social forjadas nas diásporas em África, Austrália, Portugal e também na Indonésia.

De acordo com o jornal New York Times (2007), acreditamos que a ausência da prática da língua portuguesa, no cotidiano da Universidade, corrobora a idéia de que pouco foi investido no ensino e no aprendizado desse idioma, uma vez que a Universidade deveria ser o principal espaço para a realização da língua e para o fomento da sua expansão.

Temos citado esse fragmento de artigo nos nossos trabalhos por ser relevante e mostrar que a política de expansão ainda não se consolidou. A língua portuguesa é a língua oficial, aquela que está institucionalizada pelo Estado, mas nos parece que a política de expansão ainda não é uma prioridade, apesar de o Brasil e, principalmente, Portugal investirem no seu fortalecimento.

Os sujeitos e a língua portuguesa

Alguns depoimentos de professores revelaram-nos que o aprendizado de qualquer língua nativa, ou não, dá-se mediado por outra língua materna, seja dentro, ou seja, fora do espaço escolar.

Dados de um questionário aplicado em agosto de 2007, na Universidade de Timor-Leste, sobre o que professores-alunos[7] pensavam a respeito da língua portuguesa, temos o seguinte:

---

[5] A dignidade – Konis Santana e a Resistência Timorense. O artigo está disponível, na integra, no site http://amrtimor.org/home.php/lingua=p

[6] Orlandi vai se referir ao português do Brasil e Portugal, neste texto assumimos a postura em relação a Portugal e Timor-Leste pelo fato de ocorrer fenômeno semelhante.

[7] 30 responderam ao questionário, 07 deles estão cursando mestrado em universidades brasileiras. Segundo ONG Associação Missão Esperança, esses alunos estão apresentando dificuldades com o idioma. Verificar o site www.noticiaslusofonas.com/view.

Professor A: "aprendi a língua portuguesa com 06 anos de idade, em uma escola de padres, que, durante o regime indonésio, foi considerada escola proibida. Meus pais falavam tétum desde que nasceram, mas a língua nativa da região em que vivi era outra; aprenderam também um pouco a língua portuguesa na escola das freiras em Manatuto, onde cursaram até a 4ª série. Minha língua de criança é mambae".

Professor B: "minha relação com a língua portuguesa é muito importante porque a língua portuguesa é a língua oficial. Meus pais falavam tétum terik, belcais e kemak. A primeira língua que aprendi foi belcais e depois o tétum térik".

Professor C: "nos questionamos até que ponto o português pode ser considerado uma língua nacional porque até hoje a língua portuguesa ainda não é falada efetivamente por mais da metade dos lestes-timorenses, e das outras línguas que há tempo foram introduzidas, são as línguas estrangeiras... indaga-se qual é a porcentagem das crianças timorenses que possuem o tétum como língua primeira para que este seja considerado como língua materna"

Essas respostas podem revelar o posicionamento de sujeitos diante das condições sócio-históricas, no qual é sempre obrigado a justificar que aprendeu a língua portuguesa, mas antes aprendeu o tétum e nenhuma das duas (português e tétum) é a língua nativa dos professores ou familiares. De acordo com o artigo de Daniel Tércio (2006)

> "Com efeito, ainda que adoptada como uma das línguas oficiais do novo Estado...a língua portuguesa continua a ser a língua estrangeira. Sendo a língua do outro, o português é a fala de um outro especial, não de australianos ou do javanês, mas sim de alguém que veio do lado de lá do mundo e a quem muitos timorenses responsabilizam por um certo abandono precipitado em 75.[8]

Para João Paulo (2007) "O ensino do português em Timor andaria melhor se fosse organizado ouvindo as opiniões de quem está no terreno e conhece a situação real do país, mas muitas vezes os apelos e sugestões dos professores que lá labutam caem nos ouvidos moucos".

Pode-se observar que há sempre um diálogo entre o passado e o presente, o que corrobora o fato de que o "eu" do discurso não está só, sempre dividirá seu espaço discursivo com outro, ou seja, o dizer dos sujeitos é construído em diferentes tempos, em diferentes discursos.

Considerando visitas realizadas a várias escolas timorenses, quando se perguntou sobre a língua portuguesa, uma professora fez o seguinte comentário "Meus pais aprenderam e ensinaram o português de Portugal. A senhora pode dizer qual português seguir agora? O português de Portugal ou português do Brasil?" (Díli, agosto de 2003).

Essa indagação nos faz refletir sobre a necessidade de que o povo timorense construa a sua própria língua portuguesa, ou seja, o português de Timor-Leste, pois a língua portuguesa quase sempre aparece em um contexto de tensão, de conflito entre ser língua oficial e a língua do outro para a maioria dos timorenses. Entendemos que a língua e o imaginário que a constitui se imbricam como língua e sujeito.

Nos discursos oficiais, a língua portuguesa é atravessada por discursos de ser língua da resistência, de identidade nacional, mas ainda não é tratada como tal. O que nos leva a refletir a produção de discurso na perspectiva de Foucault (1998), isto é, para o autor essa produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída, com a função de conjurar seus perigos e poderes. Além, de o discurso não ser neutro e nem transparente.

Para Bakhtin (1992), o discurso é o espaço onde a ideologia se manifesta e se materializa, produzindo sentidos para e entre seus sujeitos. Ainda de acordo com o autor, a língua é como uma criação coletiva, integrante de um diálogo cumulativo entre o eu e o outro, entre muitos "eus e outros", onde a linguagem é compreendida a partir de sua natureza sócio-histórica e que a noção do eu nunca é individual, mas social, e onde "as palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios" Bakhtin/Voloshinov (1992:41).

Aqui, enfocamos a linguagem na concepção que a considera como processo de interação social, em que o aprendizado da língua leve em conta as relações humanas que ele perpassa. Nessa concepção, não se pode pensar na linguagem sem considerar a relação do sujeito com a língua e seu uso social.

Desse modo, além de um trabalho voltado para as reflexões sobre o ensino da língua, será imprescindível compreender a importância e a contribuição que o domínio dessa língua pode oferecer às outras esferas sociais, uma vez que a língua é instrumento para aquisição de outros conhecimentos.

A partir do ensino crítico e criativo da língua portuguesa, o que se pode esperar é que os timorenses tenham uma visão de mundo, da sociedade, do homem e da linguagem, consciente do papel político de sua tarefa de educar cidadãos, e, acima de tudo, possam resgatar a unidade do idioma, da identidade e da cidadania de um povo. Para se considerar a língua portuguesa como língua oficial e, para que se a tenha como tal, é preciso bem mais que um artigo constitucional, faz-se necessária a vontade da maioria do povo leste-timorense.

---

[8] O texto de Daniel Tércio está no site http://jpesperanca.blogspot.com/2006/01/resistencia-e-identidade.html.

É importante lembrar que o espaço da educação em Timor está permeado pelos conflitos políticos o que significa dizer que há uma resistência declarada ao português na sala de aula. É possível dizer, então, que as palavras refletem o cotidiano do sujeito, é o espaço onde ele se constrói.

Se a linguagem é um fenômeno sócio-histórico, é na apreensão do mundo que o homem tem condições de entendê-lo, de se posicionar criticamente perante outros, tornando-se agente formador de si e de outros. É a linguagem que determina o que o sujeito faz e pensa sobre o mundo. O sujeito da linguagem fala não de um lugar qualquer, mas de uma posição já definida socialmente, historicamente e ideologicamente.

A Análise do Discurso (AD) nos respalda como suporte teórico porque leva em conta o homem na sua história e as condições da linguagem porque, ao se analisar os discursos, a linguagem é o elemento que estabelece a união do homem a sua experiência natural e social. É por meio dela que existe sentido nas relações humanas, no espaço e no tempo. Essa união é o que torna possível a permanência, a continuidade, o deslocamento e a transformação do homem e da realidade em que ele vive.

Desse modo, a língua portuguesa, para cumprir o seu papel de elemento que une o indivíduo a sua prática social, deverá ser aquisição e um direito de todos, uma vez que foi escolhida como língua oficial e de ensino.

A AD analisa as relações estabelecidas pela linguagem com os sujeitos que falam e as situações em que se reproduz o dizer. Uma vez que a linguagem realiza-se na interação verbal entre locutores socialmente situados, não podendo ser considerada independente da sua produção concreta. Assim, todas as práticas que envolvem a produção da linguagem colocam em relação, nas mais variadas situações discursivas, três elementos: interlocutores, enunciados e o mundo. Nesse sentido, a linguagem enquanto discurso materializa o contato linguístico e o não linguístico por meio de sujeitos interagindo em situações concretas que se dá no contexto ideológico.

Considerações

Em Timor-Leste, a língua portuguesa representa para alguns a luta e a resistência, possuindo, portanto, significado simbólico de transformação e instrumento de reconstrução da nação. Por outro lado, para uma parcela considerável da população à adoção do idioma português representa dificuldade, uma vez que a mesma é usada na sua maioria como língua estrangeira.

Cabe refletirmos sobre questões como: Qual a importância de aprender e ensinar a língua portuguesa e suas implicações no processo de transformação social? Qual a relação entre os processos identitários e o processo de aprendizagem da língua portuguesa? Questões como essas acabam sem resposta, tendo em vista as dificuldades que o país vem enfrentando para expansão do português.

É importante desenvolver no sujeito uma consciência do seu papel político, daí a língua ter sido enfocada em concepção teórica como possibilidade de mudança e como determinante da construção de identidade social dos sujeitos que participam do processo, além de determinar valores outros às classes menos favorecidas que, geralmente, estão excluídas de todos os processos que levam ao exercício pleno da cidadania.

O contexto leste-timorense, onde diversos idiomas circulam, a linguagem possibilita poder e mudança, mas esse não é um atributo apenas da linguagem, ou seja, o poder não se origina dela, mas é possível a linguagem valer-se desse poder por meio daqueles que a usam e a dominam.

Os recortes apresentados nos parecem, no momento, serem suficientes para expor as dificuldades da língua portuguesa em Timor-Leste como língua oficial, uma vez que é campo de tensão e de conflito. Tentamos buscar nos discursos sobre a língua portuguesa o encontro de uma memória também das línguas nativas em relação à história que as constituem.

O discurso não é neutro, nem tampouco inocente. E ainda é, nesse discurso constituído por diferentes vozes, que o sujeito, por sua vez, constitui-se. As questões apresentadas estão talvez um pouco longe de serem resolvidas. E, por isso mesmo, as conclusões são de caráter provisório, diante da complexidade linguística timorense. Segundo o historiador Luis Felipe, "o futuro do português em Timor depende, pois, essencialmente do futuro político de Timor".

Referências

Bakhtin, M. (1992). *Marxismo e filosofia da linguagem*. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 6. ed. São Paulo: Hucitec.

Bakhtin, M. (1997). *Estética da Criação*. Trad. Maria Ermatina Galvão G. Pereira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes.

Bolina, M. (2005). Timor e a língua portuguesa no seu projecto educativo. *Revista Lusófona*, nº 06 Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Lisboa. Portugal. (consultado na Internet em 12 de novembro de 2007).

Bormann, A. & Silveira M. (2007) Primeira missão de especialistas brasileiros em Timor-Leste: desafios e impasses. In: Silva, K. C. & Simião, D. S. (Org.) Timor-Leste por trás do Palco: cooperação internacional e a dialética da formação do Estado. Belo Horizonte: Editora UFMG, (pp. 234 -254).

Constituição da Republica Democrática de Timor-Leste. (2002). Assembléia Constituinte. Díli. Timor-Leste.

Foucault, M. (1998) *A ordem do discurso*. 4ª edição. São Paulo: Edições Loyola.

Hull, G. S. (2000). *Manual de Língua Tétum para Timor Leste*. Austrália: The National Library of Australia.
_____. *Timor-Leste: identidade, língua e política educacional*. (2000). Comunicação no Congresso do Instituto Camões. Dili. Timor-Leste.
Mariani, B. (2004). Colonização Linguística. Campinas, SP: Pontes.
_____. Entre a evidência e o absurdo sobre o preconceito linguístico. (consultado na Internet em 10 de novembro de 2008).
Orlandi, E. (1987). *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 2. ed. Campinas, São Paulo: Pontes.
_____. (1998). *Discurso e leitura*. São Paulo: Cortez: Campinas, São Paulo: Ed da Unicamp.
_____. (1999). *Analise de Discurso: princípios & procedimentos*. Campinas. São Paulo. Pontes.
_____. (2003). *Discurso Fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. 3ª ed. Campinas, SP: Pontes.
Seth, M. (2007). Article New Country's Tough Non-Elective: Portuguese 101 New York Time. (consultado na Internet em 09 de setembro de 2008).
Silva, K. (2004). *Paradoxos da Autodeterminação: a construção do Estado - Nação e práticas da ONU em Timor-Leste*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília.
Tércio, D. (2006). Artigo publicado jornal português "Expresso". Caderno Actual. (consultado na Internet em 06 de março de 2008).
Thomaz, L. F. De Ceuta a Timor. A língua portuguesa em Timor. (consultado na Internet em 10 de agosto de 2008).
Timor-Leste Memória. Documentos Resistência Timorenses. Nino Konis Santana. (consultado na Internet em 12 de outubro de 2008).

Metamorfoses da memória e usos do interdiscurso em narrativas orais: construindo identidades

Anderson Carvalho Pereira
Universidade de São Paulo
underper@usp.br

Leda Verdiani Tfouni
Universidade de São Paulo
lvtfouni@usp.br

Resumo: A partir do referencial teórico da Análise do Discurso francesa (AD), nosso objetivo é mostrar de que maneira a memória discursiva sustenta regiões do sentido em que a organização de saberes articula no discurso narrativo um resgate da subjetividade. Para a AD, o sentido é uma espécie de "produto" em constante construção pela ideologia, a qual recalca alguns pontos da memória sócio-histórica dos dizeres (interdiscurso), através de um processo de naturalização semântica que interfere no fluxo de significação, e, deste modo, afeta a identidade, visto que compele o sujeito a dizer o já estabelecido. Será apresentada a análise de um *corpus* formado por duas narrativas orais contadas por uma mulher brasileira negra e não-alfabetizada. A primeira delas ("A mulher que tinha vontade de ter uma filha e ganhou uma porquinha") apresenta uma maneira particular de narrar o "final feliz" das histórias de amor: a morte trágica ali se faz presente. Na segunda ("Pedro Malasarte"), temos a conhecida história de Pedro Malasarte (que, segundo Cascudo, é um tipo da novelística ibérica e italiana dos séculos XVI e XVII); há um jogo contraditório de sentidos que faz com que o sujeito caracterize o personagem ora numa zona de sentidos dominante, referindo-se à preguiça do mesmo, ora apresentando movimentos de resistência, em que sua esperteza subverte a ordem estabelecida. Com o refinamento dessa análise, mostraremos como a mobilização de certas regiões do interdiscurso possibilita ao sujeito ocupar posições, que abrem espaço para uma maneira singular de lidar com sentidos naturalizados pela ideologia (FAPESP;CNPq).

Introdução

Este trabalho traz alguns resultados parciais de uma pesquisa de caráter mais amplo, em nível de Doutoramento, que vem sendo realizada no âmbito da Universidade de São Paulo, na cidade de Ribeirão Preto, Estado de São Paulo, Brasil.

Nosso objetivo é mostrar parte dos processos de ressignificação (grosso modo, podendo ser entendidos inicialmente como as retomadas de histórias em outras histórias) analisados em narrativas orais de caráter ficcional, produzidas por uma mulher não-alfabetizada ("dona" Madalena).

A partir do referencial teórico da Análise do Discurso francesa (AD), mostraremos como regiões da memória discursiva sustentam sentidos que, no discurso narrativo, possibilitam resgates da subjetividade.

Mais detalhadamente, isto será demonstrado a partir da análise de recortes, em que são vistas formas de o sujeito do discurso lidar com a contradição entre assujeitamento e resistência às Formações Discursivas (FD) dominantes. Isto ocorre por meio de manobras interpretativas diante da memória discursiva, que lhe possibilitam manifestar traços de identidade, entendidos como lacunas de subjetividade possíveis de aflorarem por meio do trabalho interpretativo com a memória.

Para mostrar isto, trazemos a análise de dois recortes de narrativas já coletadas e analisadas na referida pesquisa ("A mulher que tinha vontade de ter uma filha e ganhou uma porquinha" e "Pedro Malasarte") em que este trabalho se insere, sendo necessário antes descrever com mais profundidade quem é dona Madalena, bem como apresentar algumas noções teóricas mobilizadas, a saber: sujeito, sentido, Formação Discursiva (FD), memória e arquivo.

Aspectos Teóricos

Quem é dona Madalena?

Trata-se de uma mulher negra, não-alfabetizada e moradora da periferia de Ribeirão Preto, estado de São Paulo, Brasil. Podemos considerá-la ainda como uma espécie de personagem real, cuja descrição pode ser feita referindo-se a este personagem de caráter "diplomático na literatura oral" que, de acordo com Cascudo (1984, p.143), foi a "mãe preta" brasileira.

Ela é uma contadora das histórias que diz ter aprendido com os pais e avós e das histórias que diz ter inventado em momentos em que precisava distrair os filhos por ocasião de algum acontecimento extraordinário de sua vida diária.

"Dona" Madalena relata que já contou suas histórias em lugares como velórios, em excursões de autocarro, ou, como ocorreu mais recentemente (2007), numa creche infantil. Essas situações mostram como a atividade de contar histórias marca sua vida interacional e lhe confere uma assertividade diante dos grupos em que convive. De forma mais geral, pois não há espaço num artigo como este para detalhes a esse respeito, podemos dizer que sua prática de contadora de histórias, caracteriza-se como um contradiscurso diante do discurso da escolarização e do discurso científico, por exemplo e que já foi objeto de análise em Tfouni (2006).

Para se ter uma noção dessa "contradiscursividade", dona Madalena conta que a mãe insistiu para fazê-la ir à escola, mas que não adiantava pois ela queria cantar e contar histórias. Temos nisto inclusive uma interpelação ideológica que faz "dona" Madalena acreditar que não ia à escola por conta de um atributo individual, enquanto, por outro lado, vemos o reducionismo com que um certo projeto de escolarização trata a complexidade do saber oral.

Sujeito, sentido e a noção de Formações Discursivas (FDs)

Em AD, sujeito e sentido não se separam. A partir de Pêcheux (1993) podemos entender que o sentido é uma espécie de "produto" em constante construção pela ideologia, a qual recalca alguns pontos da memória discursiva (interdiscurso), num processo de naturalização semântica que interfere no processo de significação donde emerge o sujeito; a tentativa deste de controlar alguns sentidos a que se aliena faz com que seja afetado por outros. É desta forma que o sujeito lida com o jogo político da linguagem. Dentro disto, é sabido que esse "produto" afetado pela ideologia torna o processo de significação uma segregação do dizer com a dimensão sócio-histórica, que lhe é constitutiva.

A análise que segue encaminha uma sistematização das manobras interpretativas operadas pelo sujeito-narrador ao tentar lidar com alguns sentidos já presentes em histórias da tradição oral; ao mesmo tempo em que ele põe em circulação algumas reviravoltas destes sentidos "já lá", "mesclando" elementos da forma oral do arquivo com efeitos de atualização. A partir de nosso ponto de partida cabe perguntar: como dar sentido, se o sentido é "já lá"?

As maneiras de o sujeito-narrador tecer o sentido por meio de uma aparência de linearidade ocorre às custas do encadeamento entre Formações Sociais (FS), Formações Ideológicas (FI) e Formações Discursivas (FD).

Pêcheux (1990) explica que a Formação Social (FS) é determinada pelo modo de produção sócio-econômico. A FS já demarca a hierarquia entre as práticas sociais. Como aponta Pêcheux (1993), no plano das Formações Sociais - consideradas pela AD, principalmente por meio da releitura althusseriana do materialismo histórico - a formação socioeconômica se subdivide em modos de produção e estrutura ideológica. Aqueles são as forças produtivas e as relações de produção, que alienam o trabalho humano de seu caráter de historicidade. Eles retroagem à estrutura ideológica. Mas esta não é uma entidade transcendente. A ideologia funciona por meio das formações ideológicas (FI), que, por sua vez, caracteriza-se como um lugar do interdiscurso susceptível de intervir na conjuntura ideológica característica de uma FS. Por conta desta pluralidade de FIs, que não se pode falar em "ideologia dominante" e "ideologia" como se fossem categorias de uma espécie de "meta-conhecimento" sobre a realidade concreta. Em seguida dessas, temos as formações discursivas (FDs), que estão atravessadas pelas FIs. Assim, essas comportam pelo menos uma, ou seja, uma ou mais FDs, que determinam o que pode e deve ser dito a partir de determinada posição discursiva disposta numa conjuntura sócio-histórica.

Indursky (2007) traça um panorama da noção de FD, que passa por Foucault, Pêcheux, Courtine e suas próprias contribuições e que merece destaque neste momento. Conforme essa autora, em Foucault, a FD é vista pela regularidade e por regras de formação e correspondência entre repartições discursivas determinantes de sua homogeneidade e de seu fechamento; em Pêcheux, a FD aponta para a questão do fechamento de uma identidade possível por conta da própria alteridade que incide nas FDs ao regularem o que pode ou deve ser dito, ou seja, o sujeito se divide entre a identificação com saberes da FD que o assujeita e também questiona estes saberes; por fim, a autora apresenta a noção de FD de Pêcheux para quem a forma-sujeito abriga a

contradição da FD. Nessa, a interpelação ideológica constitui o sentido, para afirmar a falha do ritual das FDs, as quais permitem que, mesmo alienado ao campo de dizeres estabelecidos por uma FD, o sujeito possa enunciar, por meio do esquecimento dessa alienação à FD que rejeita. Mas como neste ritual das FDs há falhas, ou seja, não há alienação plena do sujeito, há uma porosidade, que abre uma lacuna a partir de onde pode se manifestar rastros de identidade.

Em suma, Indursky (2007) toca o seguinte ponto crucial para este trabalho: a relação entre as posições do sujeito e as FDs dominantes se configuram por essa porosidade entre ambas, e que permite ao sujeito, mesmo diante do discurso dominante, marcar sua singularidade.

Isto lembra ainda a contribuição de Orlandi (2001) sobre textualidade. Para esta autora os processos de significação (a atribuição de sentidos sócio-históricos, por meio da qual aparece o sujeito) são possíveis porque os significantes seguem uma textualidade, ou seja, sustentam-se numa "exterioridade" constitutiva (memória discursiva, interdiscurso) que sustenta uma "realidade significativa". Ou seja, para haver interpretação é necessário que haja textualidade.

Esta realidade significativa na qual insirimos o "discurso narrativo" está provida de uma exterioridade constitutiva que recorre às diversas vozes interdiscursivas da oralidade, vozes estas que tomam a forma de arquivos, no sentido de uma textualidade que não é documental, mas discursiva. Isto demonstra que os sentidos se organizam em formas de arquivo, sendo essa outra noção que também precisamos apresentar.

Memória e arquivo

Vê-se que que o discurso se apresenta por regularidades discursivas que se organizam de forma imaginária, tal como se fossem temáticas. Essas temáticas confirmam que para que haja um mínimo de estabilização semântica dos sentidos sócio-históricos, como requer a ideologia, é necessário ainda que a memória tome a forma de arquivos.

Inicialmente, o arquivo pode ser entendido como o campo sistematizado da memória discursiva, a partir de onde o sujeito significa e tenta dar conta da dispersão das vozes do interdiscurso (rede de memória em que se articulam FS-FIs e FDs).

Como se vê, não se trata de arquivos no sentido documental, mas de implicações obrigatórias entre diversas formações discursivas que, articuladas, tornam mais viáveis alguns gestos de interpretação e interdite tantos outros.

Guilhaumou, Maldidier e Robin (1994) apontam que o arquivo permitiu aos analistas do discurso romper com os limites da noção linguística de *corpus*, inicialmente restrita às condições de produção (contradição entre enunciação imediata e o recalcamento sócio-histórico da enunciação mais ampla). Assim, eles alcançaram questões mais amplas do *corpus*, concernentes por exemplo às formas de "organização" desse recalcamento.

Conforme apontam esses autores, o arquivo não é algo construído *a priori*; é opaco e mutante. Eles ainda ressaltam que a marca institucional é pouco importante para analisar seu funcionamento. A ordem dos "temas" confrontados numa análise (por exemplo: discurso religioso, discurso político, etc.) não se origina de uma instituição, uma vez que é mobilizada na circulação social dos saberes ali dispostos, cooptados pela ideologia. Ao considerar isto, o arquivo começou a ser compreendido, portanto, no âmbito mais amplo, porém não infinito de regularidades discursivas. Essa noção foi a responsável por tornar ainda mais complexa a dimensão mais ampla da enunciação, a que o sujeito está alienado, quando enuncia.

Os autores ainda explicam que, desde Foucault, o arquivo não é mais considerado um conjunto de textos, que denotaria diretamente estruturas sociais e acontecimentos de um grupo, nem ainda se refere somente ao suporte institucional que lhe permitiu a conservação de traços de uma mesma sociedade, mas um dispositivo que aponta a própria maneira instituída (relações naturalizadas de autorização para interpretar) de lidar com um determinado campo documental. Ele é o lugar que oferece uma pluralidade de dispositivos para interpretações diversas, tanto por parte do sujeito da linguagem cotidiana, quanto por parte daquele que se posiciona como analista.

Considerar o arquivo é importante, porque é também considerar as bases da ideologia. Ainda que os arquivos não se reduzam às materialidades "em si", tais como livros, mídias, suportes eletrônicos, é nessas que buscamos grande parte dos mecanismos de evidência ideológicos acerca do que e como uma região de sentido está discponível para alguém interpretar, ou seja, tentar lidar com a distribuição desses sentidos.

Consideramos, portanto, neste trabalho como ocorre parte da sistematização de um arquivo nas narrativas orais a serem analisadas. A consistência desse arquivo fica assegurada em parte porque algumas das histórias contadas por "dona" Madalena já se faziam presentes na tradição oral, tal como aparecem nas coletas de Perrault (1999), Cascudo (2003), Romero (1954) e Lobato (1952). Disto decorre uma discussão sobre a contradição entre oralidade e escrita que faz parte desta pesquisa no âmbito mais amplo do doutoramento, mas que não é o foco principal deste artigo.

Por ora, basta considerar que é na medida em que a tradição oral é vista na coleta e sistematização escrita que vemos a consolidação mais unitária de um arquivo sobre uma temática – no caso, histórias orais – a partir de onde a ideologia operará evidências de sentido.

Método

A análise das duas narrativas a ser mostrada, segue os fundamentos do paradigma indiciário, o qual, conforme Ginzburg (1989) remonta longinquamente à prórpia atividade humana de caça. Trata-se de um sistema de análise, cuja força se deu a partir do fim do século XIX e apontou a importância em se levar em consideração os "dados" aparentemente negligenciáveis na interpretação de um problema da realidade. Ginzburg (1989) explica que a sistematização de tal método ocorreu principalmente pela atribuição de autoria a algumas obras de arte encontradas num acervo de pinturas abandonado ao esquecimento. Esse trabalho detetivesco feito pelo artista Morelli de encontrar a autoria desses quadros exigia a postura de interpretar traços aparentemente irrelevantes, como manchas, rabiscos nas molduras, tipos de materiais utilizados, que denunciava a trajetória dessas obras e de seus autores. Além disso, tal método foi utilizado por formas reacionárias da ciência humana daquela época, como a frenologia e a Criminologia lombrosiana.

Nesse último caso, tratava-se, de forma contrária a que faremos aqui, de tomar a dispersão dos indícios como mais um recurso para a homogeneização e a padronização de condutas e tipos humanos. Com este uso, vemos como tal método é contraditório por excelência e implica qualquer base semiótica organizada pela linguagem à complexidade de uma interpretação.

Trata-se de considerar pistas não diretamente alcançáveis no primeiro contato do pesquisador com o material coletado tal que indiquem *a posteriori*, outros rumos para as questões inicialmente levantadas. Como comenta Tfouni (1992a), os "dados" nesse paradigma metodológico são indícios que sinalizam que a relação do pesquisador com seu objeto é tão indireta quanto a relação entre sujeito e linguagem.

A análise do *corpus* a ser apresentada é formada pelas narrativas "A mulher que tinha vontade de ter uma filha e ganhou uma porquinha" e "Pedro Malasarte". Naquela, vemos uma maneira peculiar de o sujeito narrar o "final feliz" das histórias de amor, a saber, por meio da morte trágica. Em "Pedro Malasarte" – esse personagem da tradição ibérica e italiana dos séculos XVI e XVII, como descreve Cascudo (1984) – temos a alienação a uma FD dominante, que se naturaliza pela caracterização da preguiça do personagem junto de gestos de resistência. Esses sentidos de resitência apontam para movimentos de identidade (entendida dentro da porosidade da contradição entre as FDs) metamorfoseados pelo sujeito-narrador por meio da memória discursiva e do interdiscurso. Vejamos a seguir como se dá o processo de ressignificação nas narrativas "A mulher que tinha vontade de ter uma filha e ganhou uma porquinha" e "Pedro Malasarte".

Resultados

A seguir, veremos de que maneira nessas duas narrativas, ocorrem mecanismos de retomada de histórias da tradição oral, por meio de movimentos contraditórios de paráfrase e de subversão e ruptura com os sentidos já dispostos na memória discursiva. É pela determinação da ideologia que é permitido ao sujeito, ao ancorar-se em alguns pontos do interdiscurso (que fundamenta essa complexa rede entre FS-FI-FD), firmar uma identidade de contador de histórias. Essa determinação, como mostraremos a seguir, a partir da análise, rege a distribuição dos sentidos, deixando espaços para que, por meio da repetição e da subversão aos sentidos já dispostos na memória e organizados como arquivo, o sujeito possa marcar-se de forma singular.

O processo de ressignificação em "A mulher que tinha vontade de ter uma filha e ganhou uma porquinha"

Vejamos algumas familiaridades entre algumas partes da narrativa "A mulher que tinha vontade de ter uma filha e ganhou uma porquinha" e a história "Pele de Asno", coletada por Perrault (1999).

Nesta, vemos o enfrentamento da morte por uma rainha que, antes de morrer, diz que somente autoriza um novo casamento do rei, caso a nova rainha seja mais bonita e sábia do que ela fora. Nesta única possibilidade está incluída a filha do casal. Avessa à tentativa do pai em desposá-la, a filha refugia-se em outro reino e recebe a ajuda de uma fada madrinha, por meio de desafios a serem cumpridos. Dentre eles, estão incluídos os pedidos de vestimentas a serem dadas de presente pelo pai e pelo príncipe. Tendo sido atendidos os pedidos, a fada sugere que, para que a princesa não ficasse refém desses pedidos, pedisse de presente um disfarce numa pele de asno. Por acaso, olhando por uma fresta o príncipe descobre o disfarce. Ele começa a emagrecer, adoece de amor, por conta de seu amor desesperado pela princesa, enquanto seus pais ficam surpresos com uma escolha tão estranha para casamento. Por fim, o príncipe casa-se com pele de asno porque ela atende ao requisito de que para se casar com o príncipe deveria ter o dedo bem magro.

Na narrativa "A mulher que tinha vontade de ter uma filha e ganhou uma porquinha", "dona" Madalena nos relata a trajetória de uma "porquinha" que tinha hábito de lavar roupa no rio e que começa a ser observada por um rapaz. Ao perceber que se trata de uma bonita moça disfarçada de porquinha, o moço se encanta e resolve se casar com ela. Numa noite em que a moça dormia, o rapaz esconde o disfarce de porquinha, mostrando saber do que se tratava. Enquanto isso, um amigo do rapaz, instigado com o fato de o amigo ter se casado com uma "porquinha" descobre a conduta disfarçada da mulher do amigo. Tamanha revelação desperta nele o interesse em também se casar com uma mulher bonita também disfarçada. Assim, ele procura o

proprietário de um chiqueiro para escolher uma "porquinha". Mesmo com o aviso do fazendeiro, ele insiste em se casar com uma porquinha que, desta vez, sendo de fato um animal e não uma moça disfarçada o mata.

Nos casos a serem analisados, um ponto importante a ser mencionado é o mecanismo de atualização, por meio da memória discursiva. Serrrani (1997) retoma Courtine, para quem a análise pautada em sequências discursivas de referência (SDRs) deve retomar o domínio de memória, de atualidade e de antecipação.

Em Perrault (1999, p.36, 37) temos a seguinte SDR1: "Diz a madrinha subitamente pegando-lhe a mão: – Não é preciso – diz-lhe à orelha – tomar o melhor caminho; é de fato uma maravilha que você pegue esses dons e tenha uma pele de asno do que tentar se vestir em ouro?".

Ou ainda, SDR2 vista em Perrault (1999, p.42): "Um dia o jovem príncipe caminhando errante e aventureiro (...) por acaso olha no buraco da fechadura (...) É ela, diz ele, pele de asno, nem ninfa nem bela, e que pele de asno chamam-na por causa da pele que coloca sobre o pescoço".

Na narrativa de "dona" Madalena, vemos a seguinte ressignificação, por meio da qual vemos circular os sentidos de ambas as SDRs.

Trata-se do recorte 1: – "(voz da personagem mãe) Pode casá! Mais fica sabeno que ela é porquinha!

Este comentário inserido ("Mas fica sabeno que ela é porquinha!") pelo sujeito-narrador em tom de alerta faz uso de uma relação de retomada, ao mesmo tempo em que de exclusão dessa parte do enunciado em relação àquilo que circula na história coletada por Perrault (1999). No caso, o alerta também serve de eixo para a retroação que se instala no fluxo intradiscursivo. A descoberta de que se trata de uma porquinha verdadeira no segundo casamento retroage com o aviso de que se tratava de uma porquinha, ainda que disfarçada, no primeiro.

Outro efeito de ressignificação da trama protagonizada pela porquinha pode ser vista pela seguinte SDR3 também retirada de Perrault (1999, p. 40): "Cuidava-se no próprio toucador", que é discursivizado da seguinte maneira na narrativa em análise:

Recorte 2 - (voz da narradora) Aí a porca ficô com zóio nele memo, que só vendo. Dançaro... então sai. Aí quando foi na hora de durmi, no toalhete, tudo, as noiva tem aqueles toalhete bonito. A porca oiô, oiô, oiô assim, acho que viu ela memo, ela no espeio assim, porque a gente oiando, a gente vê. Então ele pegô e foi assim memo.

No caso analisado, há um conhecimento da realidade a ser compartilhado com o interlocutor em "as noiva tem aqueles toalete bonito", cujo caráter é, digamos assim, informativo; está submetido ao efeito de unidade e universalidade da ideologia e pode ser "traduzido" pelo dispositivo de análise "Todo X tem Y". Este dispositivo de análise tem a forma de um genérico discursivo, o que fortalece a imposição do sentido universal a ser compartilhado no momento da interpretação do interlocutor.

É dessa forma que o sujeito-narrador usa-o para compartilhar com o interlocutor, um sentido naturalizado. É esse sentido naturalizado ideologicamente que serve de estratégia, neste momento da ressignificação, para a contenção da deriva dos sentidos ali postos em jogo.

Temos, portanto, no controle da deriva, uma aliança discursiva entre o conhecimento de mundo do sujeito-narrador e o efeito da ideologia, que sustenta a verdade supostamente neutra e objetiva deste mesmo conhecimento do mundo. É o que pretendo mostrar na análise do recorte abaixo:

Recorte 3 – (voz da narradora) E ele ficô muito sastifeito com a leitoinha. E eles foram morá numa casinha. (...) E... e quando à noite que ela ia durmi, ela tirava o vestuário de porquinha e virava aquela linda!... Aquela linda mulher. Mais mulher bunita memo! E depois fazia tudo o serviço da casa, e depois tornava a vesti de porquinha. E ficava sempre considerano uma leitoinha dentro de casa.

No recorte, "casinha" e "serviço de casa" funcionam como marcas de um acontecimento discursivo, porque fazem migrar entre as FDs dominantes traços de ruptura com os sentidos parafrásticos que as antecede. Isso inclui o rompimento com o sentido dominante nas narrativas de ficção, do "final feliz", que na narrativa de "dona" Madalena tem como protótipo morar num palácio.

Na sequência desta zona dominante do sentido, temos a moradia numa "casinha" em que se faz o "serviço de casa", cuja ruptura pode ser vista se tomada como referente a "princesa", de Perrault (1999). Dessa forma, é deslocando-se deste referente, da FD dominante, que o "serviço de casa", retroage com "casinha" e fornece ao sujeito-narrador, pela retroação de elementos de mesma FI articuladas na mesma FD, o recurso que sustenta a articulação linear do fluxo narrativo.

Assim, como é sabido, não há ruptura total em relação à história de Perrault (1999) porque os sentidos são relativos a uma formação imaginária que inclui, nesta operação de atualização da memória, o sentido dominante, cuja disputa imaginária sustenta o fluxo narrativo e instala abertura para a presente análise.

Encerrando a análise deste recorte, posso afirmar que o controle da interpretação ocorre por meio da filiação à rede de memória das vozes da oralidade (mais uma vez, a literalidade da retomada de outra narrativa, neste caso, "Pele de Asno") e pelas filiações ao sentido dominante.

Adiante, pretendo analisar o efeito ideológico de "final feliz"; para isto, vejamos o recorte abaixo:

Recorte 4 – (voz da narradora) Falô... falô... não perguntô nada pro outro se na hora de durmi, se a porquinha tirava o vestuário ou não. E a porca deitô lá de qualqué manera lá debaixo da cama. E nem na cama não não quis se... não quis subi. Deitô lá debaxo da cama lá. Aí ele pegô e deitô lá na cama. (...) (voz da narradora) A hora que soltô ela assim, ela pulô pro manguero, foi lá pro meio do manguero com os outro porco. Ó, e ele ficô morto. Aí a... por isso catô os pedaço e pôis dentro... enrolô num lençol lá, nem caxão num insistia naquele tempo. Enrolô, enrolô ele num lençol e foi todo mundo cantando pelo... lá po meio da mata. Furô um buraco no chão, enterrô ele, cabô o casamento.

Como domínio de memória, vemos no início do recorte ("não perguntô nada pro outro se na hora de durmi, se a porquinha tirava o vestuário ou não") a parte grifada que retoma parte do arquivo sistematizado na forma desta história na tradição oral.

Em seguida, vemos na parte "enrolô num lençol lá, nem caxão num insistia naquele tempo" articular-se parte de um saber interdiscursivo acerca do tratamento dado à morte. Há nesse trecho parte de um arquivo retomado no fio narrativo. Mesmo que o sujeito-narrador não se dê conta, formas particulares de um saber alinhavado pela memória sócio-histórica retroagem com uma anterioridade e transmitem adiante ao sujeito parte da dispersão sócio-histórica constitutiva, articulada imaginariamente na forma de temáticas que compõem parte da forma oral do arquivo.

Para acompanhar este fio da memória, utilizo as contribuições de Cândido (1997) que nos faz lembrar que no meio rural era comum o hábito de transportar mortos no lençol, numa época em que pouco havia caixões feitos, mesmo artesanalmente, muito menos como mercadoria disponível. O apoio neste ponto do interdiscurso serve ao sujeito-narrador para controlar a deriva, por meio de uma modalização, cujo efeito imaginário é de justificativa; segue: "nem caxão num insistia naquele tempo".

Esta modalização prepara o fechamento da narrativa. Posso dizer que neste fechamento há um tom moralizante que se distancia da versão apresentada por Perrault (1999). Em Perrault (1999) o casamento com o príncipe é o "final feliz", marcado pela saída encontrada pela princesa ao se desvencilhar do pai e se casar com o príncipe. No processo de retomada de "dona" Madalena, os momentos de casamento com a porquinha e a descoberta do disfarce dão margem para a inserção de um novo personagem, que simboliza o casamento com a porca verdadeira. Adiante, em "enterrô ele, cabô o casamento", vemos um tom de subversão ao "final feliz" (a morte trágica ali se faz presente), mas que para subverter continua a sustentar a alienação ao sentido dominante; ou seja, tal sustentação caminha ao revés da explicitação deste sentido, por conta de um movimento de denegação.

Na história de Perrault (1999), a descoberta do disfarce da pele de asno pelo príncipe confere fechamento à história. Podemos dizer que o "corpo" dessa história, seu efeito de fechamento, entretanto, não é total, na medida em que o fechamento é um efeito imaginário que não recobre a incompletude da linguagem. Gostaria de destacar a retomada vista no momento da trama que se refere ao disfarce.

Assim, o tom moralizante da narrativa coletada por Perrault tem sua retomada na narrativa de "dona" Madalena por intermédio de estratégias como a denegação que inclui tanto a paráfrase quanto sinais de ruptura. Em outras palavras, temos a negação do "final feliz" porque no lugar do casamento temos a morte, mas anteriormente já tínhamos sinais do sentido dominante do "final feliz" pois havia casamento, que, contraditoriamente, adiante é negado já que a história tem seu efeito de fechamento num fim trágico: a morte. Dessa maneira, negando o "final feliz" por conta da morte ocorrida, temos sua afirmação, quando esta última parte do fio narrativo retroage.

Portanto, tal afirmação ocorre por um mecanismo de esquecimento e retomada, que alimenta a dimensão do sentido que antes do anúncio da morte já sustentava a alienação ao sentido dominante do "final feliz". Nisso pode se incluir a ilusão do sujeito-narrador da "escolha" do "final feliz"; ilusória porque o sentido dominante já marca por um efeito de anterioridade as possibilidades de fechamento que lhe estão disponíveis no intradiscurso. A descoberta de que não se trata de uma porca verdadeira sinaliza um fechamento diferente daquele visto em Perrault (op.cit.).

Em relação ao interdiscurso, devemos considerar que tipo de história ficou marcado numa dada época influenciada pelo "romance moderno", em que as tramas devem ser resolvidas de maneira explícita, num paradigma de resolução e de escolha.

Ainda sobre este recorte, quero chamar a atenção para " Falô... falô... não perguntô nada pro outro se na hora de durmi, se a porquinha tirava o vestuário ou não". Esse trecho pode ser analisado sob o aspecto do efeito-suspense, tal como já foi apontado por Tfouni (2006), uma vez que antecipa ao interlocutor o efeito na trama sustentado pela iniciativa do outro personagem em também tentar se casar com uma porquinha.

Por outro lado, também retoma a troca de roupa anterior da porquinha que se disfarçava, bem como antecipa, mais uma vez, só que agora por meio do suspense, de que se trata de uma "porca verdadeira" o que se confirma adiante em "A hora que soltô ela assim, ela pulô pro manguero, foi lá pro meio do manguero com os outro porco. Ó, e ele ficô morto". Este "ele ficô morto" sinaliza que, adiante, a sina do personagem que se casou com a porca verdadeira é a morte.

Enfim, ao final da história de "dona" Madalena, mesmo não havendo total ruptura com o sentido dominante (mas nunca há ruptura total mesmo!), ao menos a marcação "enterrô ele, cabô o casamento" rompe com o final trazido por Perrault (1999) e sustenta um tom moralizante, em parte também subversivo, que, mesmo em parte alienado à mesma zona de sentido, articula outro sítio de significação, cuja marca é da singularidade na sustentação de sua identidade como contadora de histórias.

Até a chegada ao final trágico, da morte, ocorrida no segundo casamento, temos uma maneira própria (singular) de o sujeito-narrador lidar com a interpretação, de modo que a alteridade com a história retomada de Perrault (1999) permite firmar sua identidade, pela paráfrase e pela subversão.

O processo de ressignificação em "Pedro Malasarte"

Cascudo (1984, p.253, 255) explica que Malasarte é um "tipo central da novela picaresca (...) especialmente na novelística espanhola e italiana dos séculos XVI e XVII", e que "desenvolto, airado, cínico, fura-mundo, inesgotável de expedientes, e fértil em habilidades inescrupulosas", participa de aventuras que "são convergências de episódios tradicionais europeus, espalhados na novelística popular e agrupados sob seu nome em Espanha (não conheço os contos portugueses de Malazarte em ciclo, *sic*.), vindos para o continente americano".

Romero (1954), por sua vez, aponta que há várias versões das várias aventuras de Pedro Malasarte, incluindo-se as de Pedro Udermales, versão encontrada em países de língua espanhola. Dentre essas versões, temos as aventuras de Pedro Malazarte, tal como encontrada em Cascudo (2003).

Dentre as pequenas histórias de Pedro Malasarte agrupadas por esse folclorista a presente análise se atém à primeira delas por conta dos pontos de aparente semelhança e familiaridade com a versão apresentada por "dona" Madalena.

Cascudo (2003) nos traz a história de dois irmãos de origem pobre, João e Pedro. O primeiro deles sai para trabalhar na roça e é explorado durante um ano, pelo fazendeiro patrão, por meio de contratos impossíveis de serem cumpridos. Com o retorno do irmão, Pedro busca trabalho no mesmo lugar para vingá-lo. O fazendeiro o faz prometer que não rejeitará serviço e que lhe tiraria o couro caso se zangasse ou revoltasse com algum pedido. No primeiro dia, Pedro vai trabalhar em um milharal sob promessa de voltar para almoçar somente quando a cachorra que o acompanhava também voltasse; assim, ele espanta a cachorra com uma surra e consegue ir almoçar.

Seguem-se vários desafios impostos pelo patrão com o objetivo de deixar Pedro zangado. São eles: limpar uma roça de mandioca, o que ele faz limpando inteiramente o terreno; arrancar madeiras sem nó, o que Pedro faz retirando todas as bananeiras da roça, pois bananeira não tem nó; colocar o carro de boi numa salinha pequena, sendo que Pedro atende ao pedido picando a madeira do carro e esquartejando os bois. Por fim, quando o patrão lhe pede para vender os porcos, ele os vende com os rabos cortados, e implanta os rabos dos animais na terra. Mesmo tendo vendido, Pedro alega ao patrão que a venda não foi possível, e que os rabos implantados na terra são uma espécie de marcador para ele controlar a futura venda dos porcos. Ele explica, então, ao patrão que a cada porco vendido, um rabo de porco seria retirado do solo, quando, na verdade, os porcos já haviam sido vendidos sem rabo. O patrão, portanto, é mais uma vez enganado, pois à proporção que vendia os porcos, Pedro escondia do patrão os rabos enterrados e guardava o dinheiro para si.

O fazendeiro, percebendo que aquele empregado lhe trazia muitos prejuízos resolve matá-lo numa emboscada. Para isso, combina com Pedro que durante a madrugada trocariam guarda para a vigia do curral. Mais ágil, Pedro combina com a mulher que ela apareceria no lugar previamente combinado com o patrão para verificar a presença deste. Neste momento ela é alvejada e morta, enquanto ele aparece do lado oposto e testemunha o assassinato. Pedro perde a mulher, mas não a oportunidade de aparecer para acusar em flagrante o patrão. Por fim, para não dar queixa à justiça, e para Pedro ir embora dali, o patrão lhe dá muito dinheiro.

Na história contada por "dona" Madalena, Pedro Malasarte vai ao palácio do rei e pede serviço. O patrão, nesse caso o rei do palácio, avisa-o que ele deveria ir almoçar conduzido pela cachorra. Pedro bate na cachorra e esta retorna ao palácio. Ele, então, acompanha-a e almoça. Em seguida, o rei se surpreende com o fato de ele ter carpido todo o terreno. Na sequência, acredita em Pedro Malasarte quando este diz que não vendeu os porcos porque estavam enterrados. O rei aceita que Pedro se case com a princesa por dois motivos. Primeiro, por acreditar que Pedro é de confiança porque ele não teria vendido alguns porcos atolados no brejo, quando na verdade, vendera-os. Segundo, porque Pedro responde ao seguinte desafio: adivinhar quais eram as características de uma porca que se encontrava escondida numa caixinha. Adiante, a trama segue com outros três desafios (um imposto pela princesa e os outros dois pelo pai) a serem cumpridos para que Pedro possa entrar para a família do rei. Ele obtém sucesso nos dois primeiros; no último, ele não é aprovado e a princesa agradece por se livrar dele.

Para iniciar esta análise, gostaria apenas de retomar parte da teorização de Tfouni (2005, 2006), que retoma Pêcheux, para afirmar que antes mesmo dos movimentos de controle da dispersão e da deriva, o autor tece o fio de significação do relato preso à ilusão necessária de que é origem do dizer e de que o que diz traduz seu pensamento. É o efeito de originalidade na autoria.

A prisão a essas ilusões, impostas à função imaginária do "eu" do sujeito-narrador é necessária para que assim o interlocutor compartilhe com ele sua ilusão de completude. É o caso, nesse processo de ressignificação, da forma pela qual o sujeito-narrador, sem se dar conta dessa operação, faz uso de fiapos de outras histórias em suas histórias que, por sua vez, legitimam a circulação de elementos de saber interdiscursivo. Como sinal disso, vemos o significante "Pedro Malasarte", que trilha diversas zonas de sentido que circulam na memória discursiva.

No caso, a "semelhança" de algumas partes da história analisada fundamenta-se na coleta realizada por Cascudo (2003), a partir da qual é possível sistematizar algumas SDRs. Por meio desta estratégia, pretendo analisar de que maneira mecanismos ideológicos e inconscientes permitem ao sujeito-narrador se apropriar destas SDRs para tecer o próprio relato. Como pano de fundo, portanto, temos o pressuposto de que a memória discursiva atua no controle da deriva dos sentidos.

No recorte adiante, quero mostrar como o controle da deriva dos enunciados, ao se articular pela retomada das histórias coletadas por Romero (1954) e Cascudo (op.cit.), está alienado a uma zona do sentido dominante acerca da relação entre produtividade, tempo e trabalho. É a partir dessa região do sentido que continuam os movimentos de ressignificação do significante "Pedro Malasarte", por meio de um mecanismo ideológico alienado a uma FD dominante, que estabelece uma correspondência direta entre o significante "priguiçoso" e os enunciados: "ele só feiz isso", "purque cê num feiz direitu" e "ele gostava nada, num gostava di fazê nada".

Recorte 5 – (voz da narradora) U Pedro Malasarti, ele, foi nu paláciu, ele era mu, muitu priguiçoso (...) (voz da narradora) Aí ele foi lá. Di veiz dele capiná o arroiz, u mio i u fejão, dereitinho. Ele foi lá, capinô ro, cortô o milho, cortô u arroiz tudu, i, i cortô u feijão, largô matu. Largô u matu lá. Aí, a, a cahorrinha nada, num ia imbora. I ele, i ele loco pa cumê. Ele pegô uma vara, falô:

(voz do personagem "Pedro Malasarte") - Cê qué vê essa cachorra imbora?

(voz da narradora) Ele pegô u'a vara, i pegô a cahorrinha di, di surra.

(...)

(voz do personagem "rei") - Eu, agora vô lá vê u serviçu qui cê feiz, pra mim ti pagá, cê disse qui já cabô. Se, u serviçu, já cabô serv, cê chegô, cabô tudu us arroiz, tudu us fejão, tudu us miu qui tava plantadu, i largô us matu. Ele num capinô nada. Ele só feiz isso.

Aí u rei pegô, u rei pegô falô assim:

(voz do personagem "rei") - Cadê u mantimentu qui tava aqui?

(voz da narradora) Aí ele falô assim:

(voz do personagem "Pedro Malasarte') - Uai, u sinhor num mandô eu capiná, eu carpi.

(voz do personagem "rei") - Pedru, era pa capiná u matu. Não era pa capiná u mantimentu. Desse jeitu num vai não. Eu num posso ti dá mais serviçu.

(voz da narradora) Aí e, a, ele dissi:

(voz do personagem "rei") - Eu num posso ti dá mais serviçu, purque cê num feiz direitu. Mais eu tenho uns porco, pa oiá, lá imbaxo nu breju, eu vô dexá você vi tomá conta dus porco.

(voz do personagem "Pedro Malasarte") - É, eu gosto di tomá conta.

(voz da narradora) Ele gostava nada, num gostava di fazê nada.

Logo, no início, vemos que a esperteza e a artimanha dão lugar à caracterização de Pedro Malasarte, como "priguiçoso". No processo de ressignificação, o sujeito-narrador retroage "num gostava di fazê nada", "cê num feiz direito" e "num capinô nada", com a marcação anunciada no início da narrativa e topicalizada por "ele era mu, muitu priguiçoso".

Há indícios nesse recorte que me permitem retomar a versão apresentada por Cascudo (2003b), na qual esse trecho poderia ser atribuído à segunda tarefa imposta pelo patrão, ou seja, de capinar uma roça de mandioca. Nesta versão, o objetivo era deixar o patrão zangado, o que não é possível afirmar na história contada por "dona" Madalena. Diferentemente, portanto, nesta versão, o patrão se zanga e diz "Desse jeitu num vai não. Eu num posso ti dá mais serviçu". Vemos na relação de alteridade entre ambas as histórias um efeito ideológico. Este se sustenta inclusive na topicalização "ele era muitu preguiçoso" que aparece no início da narrativa e a partir de onde os significantes "num gostava di fazê nada", "cê num feiz direito" e "num capinô nada" retroagem na mesma zona de sentido instalada pela FD dominante em relação à FS do Modo de Produção Capitalista.

O interdiscurso nunca é diretamente recuperável. Dois modos de recuperação são o discurso transverso e o efeito de pré-construído (Pêcheux, 1993). É nesse ponto que vemos um processo de ressignificação, com a atualização da memória ocorrendo por meio de efeitos de pré-construído. Conforme o mesmo autor, o pré-construído refere-se a uma construção ideológica.

Pelo efeito de pré-construído, o mecanismo ideológico é "potencializado" porque faz coincidir as formas que os modos da sintaxe forçam a interpretar a língua. É o que quero mostrar adiante, com o sentido linearizado em "priguiçoso" e o suporte ideológico que, com o uso desse significante, naturaliza uma suposta condição de sucesso ou fracasso.

Nas versões de Posada (1984) dessa narrativa, a irreverência, a artimanha e a forma de lidar com as dificuldades e com o imprevisto são destaques do *modus vivendis* de Malasarte.

No caso de "dona" Madalena, os recortes interpretativos estão ancorados na região do sentido da FD dominante, a partir da qual vemos as significações intradiscursivas sobre "Pedro Malasarte". Ainda assim, quais seriam as marcas diferenciais da versão de "dona" Madalena dentro dos efeitos de evidência alimentados pela linearidade da memória circundante ao significante "Pedro Malasarte"?

Nesse jogo contraditório dos sentidos, há esta significação filiada ao sentido dominante, mas que não impede a significação de "esperteza" e "artimanha" numa outra zona de sentido, de modo a subverter a ordem estabelecida.

É certo que a apresentação que Cascudo (1984) faz do personagem, tal como trazida no começo desta seção, sugere uma estereotipia, ou seja, uma imagem forjada universal e homogênea acerca de um referente ("Pedro Malasarte", no caso), que é construída socialmente (Amossy & Herschberg-Pierrot, 2005).

Não se trata de atribuir para a presente análise um confronto de estereotipias do personagem, mas de considerar como esta estereotipia porta o efeito de pré-construído, que atua na linearidade narrativa sustentada pelo sujeito-narrador. Amossy & Herschberg-Pierrot (2005) discutem a relação entre efeito de pré-construído e estereótipo social. É por meio do que foi formalizado no conceito de pré-construído que a AD trata dessa questão do "estereótipo", tão cara às ciências humanas e sociais. O efeito de pré-construído sugere uma marca linguística acerca de um efeito ideológico, que pode ser acessado por meio das formações imaginárias instaladas em redor dessa força de evidência.

Em meio a essas discussões, é válido resgatar um pouco mais a memória discursiva envolvida nos mecanismo ideológicos e nos efeitos de pré-construído deste recorte. Desta forma, trago a contribuição de Cândido (1997) que nos mostra que a história de Malasarte é velha conhecida da comunidade caipira por ele pesquisada. Nela, vê-se, o alimento é tomado como elemento nodal do enredo, o que também aparece na versão de Posada (1984).

Considerando essa contribuição, pretendo abrir o campo da memória discursiva e romper com o fechamento da interpretação ocasionado pelo efeito ideológico, que naturaliza a conduta de "Pedro Malasarte" como "priguiçoso".

Isso pode ser feito trazendo o que Cândido (1997) ensina sobre a figura do caipira. Para este autor, o elemento lazer, os momentos de conversa, em que se trocam experiências vividas e os preparativos para as tarefas cotidianas eram partes da organização social do caipira.

Cândido (1997) ainda afirma que o trabalho para a sobrevivência articulado a momentos de descanso ao longo de todo o dia não seguia o imperativo do relógio. A lógica das tarefas cotidianas seguia o compasso das ordens do patrão, invariavelmente um fazendeiro ou o ciclo da natureza, onde se caçava, pescava, plantava ou abria espaço para um momento de "tempo ocioso", de fundamental importância para a organização das atividades cotidianas.

Dessa maneira, o "priguiçoso" Pedro Malasarte dá lugar a um elemento significante que traz este outro lugar da memória discursiva. Esta hibridização da memória sócio-histórica também é trazida por Cascudo (1984), quando aponta nessa história a presença do traço aventureiro trazido pela imigração portuguesa.

Esse apontamento de outros lugares na memória sinaliza que para o sujeito ocupar pelo menos uma posição no simbólico, faz-se necessário o deslocamento dos elementos da memória que consolidam uma naturalização dos sentidos como vimos com "num feiz direito", "num gostava di fazê nada".

Por conta da formação imaginária envolvida nesta naturalização (expectativa de que o interlocutor compartilha estes sentidos naturalizados), é possível pelo resgate da memória discursiva apontar rupturas e reviravoltas, que no imaginário sinalizam que o efeito desta posição de autoria é sustentado por um suposto conhecimento objetivo neutro (no caso, sobre um personagem), que se consolida e circula de maneira aparentemente homogênea na oralidade.

A singularidade do sujeito, ao se posicionar pela autoria, é contraditoriamente possível por conta da maneira singular de controlar o jogo político dos sentidos determinados historicamente.

Ressaltamos ainda que a singularidade não está no sentido dominante. Seria inviável atribuir ao sentido dominante, ao seu poder de quase apagamento da subjetividade e da singularidade. Esta reside justamente na maneira de o sujeito emergir pela organização da linguagem, a qual ocorre também pela via dos sentidos dominantes. Assim, o controle da deriva proporciona um processo de resgate textual de parte dos sentidos, bem como de textualização, pelo qual a narrativa analisada, aparentemente "fechada", "pronta" e já conhecida, circula de maneira dispersa na oralidade.

Isto permite dizer ainda que não há uma "versão mais legítima" da história à qual o sujeito-narrador deve se filiar para tecer o fio intradiscursivo. A maneira do arquivo de fornecer subsídios para o sujeito-narrador ocorre pela contradição entre a tomada de posição do sujeito diante das metamorfoses da memória.

Conclusões

Dentro da discursividade resgatada por meio da análise das narrativas, mostramos as transformações das posições-sujeito e as possíveis formas de identidade implicadas nessas transformações. Esses processos de ressignificação, em que há a retomada de dizeres disponíveis na memória sócio-histórica do dizer ocorre de duas formas, que caminham juntas: pela alienação a FDs dominantes, o que alimenta a ilusão necessária de origem e controle do discurso e pela sistematização de um arquivo da oralidade.

A primeira destas formas se baseia no distanciamento que o sujeito necessita em relação ao "já dito", o que ocorre contraditoriamente por mecanismos de alienação aos sentidos dominantes.

A segunda destas formas mostra que, ao se posicionar pela ilusão da origem, porém, o sujeito lança mão da sistematização de um arquivo da oralidade (cuja dimensão imaginária é se organizar por temáticas aparentes, como "final feliz" e

"preguiça"). Essas são formas de vermos as práticas de linguagem como a contação de histórias possibilitarem, mesmo na ausência da alfabetização, um posicionamento assertivo em meio as práticas sociais.

A análise indica que nesse processo de retomada das narrativas orais já estabelecidas na tradição, pode-se detectar marcas discursivas que indiciam a inserção de manobras discursivas do sujeito-narrador, em que, mesmo alienado às FDs dominantes, pode deslocar-se e enunciar de um lugar a partir de que possibilita a valorização da tradição oral na organização do arquivo e a assunção de lugares da memória subjetiva. (FAPESP; CNPq).

Referências

Amossy, R. &, Herschberg-Pierrot, a. (2005). *Stéréotypes et clichês: langue, discours, société*. Paris: Armand Colin.

Cândido, A. (1997). *Os parceiros do rio bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transferência dos seus meios de vida*. São Paulo/SP: editora 34.

Cascudo, L.C. (1984). *Literatura oral no Brasil*. Belo Horizonte/MG: Itatiaia. São Paulo/SP: Ed. da USP.

Cascudo, L.C. (2003). Prefácio. In L.C. Cascudo. *Contos Tradicionais do Brasil*. Rio de Janeiro/RJ: Ediouro.

Ginzburg, C. (1989). *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e História*. São Paulo/SP: Cia. Das Letras.

Guilhaumou, J. ; Maldidier, D. & Robin, R. (1994). *Discours et archive*. Liège : Pierre Mardaga éditeur.

Indursky, F. (2007). Da interpelação à falha no ritual: a trajetória teórica da noção de Formação Discursiva. In R.L. Baronas (Org.). *Análise do Discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva*. São Carlos/SP: Pedro & João editores. (pp. 75-87).

Lobato, M. (1952). O Sargento Verde. In M.Lobato. *Histórias de Tia Anastácia. Obras completas de Monteiro Lobato*. São Paulo/SP: Ed. Brasiliense. (pp.15-23).

Orlandi, E.P. (2001) Discurso e texto. In E.P. Orlandi. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis/RJ: Vozes. (pp.52-62).

Pêcheux, M. (1990). La sémantique et la coupure saussurienne. In D. Maldidier (Org.) *L'inquiétude du discours*. Paris: Cendres. (pp.133-153).

Pêcheux, M. (1993). *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas/SP: UNICAMP.

Pêcheux, M. (1997). Ler o arquivo hoje. In E.P. Orlandi (Org.). *Gestos de Leitura: da história no discurso*. Campinas/SP. Ed. da UNICAMP. (pp. 55-67).

Perrault, C. (1999). Peau d'Âne. In.: C. Perrault. *Contes*. Paris: Gallimard. (pp.29-51).

Posada, M.C. (1984). Sopa de Pedras. In. : M.C. Posada (Org.). *Contos populares para crianças da América Latina*. São Paulo/SP: Ática. (pp.7-15).

Romero, S. (1954). Uma das de Pedro Malas-artes. In.: S. Romero. *Contos populares do Brasil*. Rio de Janeiro/RJ: José Olympio editora. (pp.49-54).

Serrani, S.M. (1997). Um método para estudar a discursividade na abordagem de questões socioculturais. In.: S.M. Serrani *A linguagem na pesquisa sociocultural: um estudo da repetição na discursividade*. Campinas/SP: ed. da UNICAMP. (pp.53-71).

Tfouni, L. V. (1992a). O dado como indício e a contextualização do(a) pesquisador(a) nos estudos sobre compreensão da linguagem. *D.E.L.T.A*, 8(2), 205-223.

Tfouni, L.V. (1992b). *Letramento e Analfabetismo*. Tese de Livre Docência não publicada, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto/SP.

Tfouni, L.V. (2005). Letramento e autoria: uma proposta para contornar a dicotomia oral e escrita. *Revista da ANPOLL*, 18, 127-141.

Tfouni, L.V. (2006). *Letramento e Alfabetização*. São Paulo/SP: Cortez.

Entre a tradução e a mestiçagem, retóricas de identidade no espaço de língua portuguesa: o caso de Pepetela e Agualusa

Frank Marcon
Universidade Federal de Sergipe
marconfrank@hotmail.com

Resumo: Nesta comunicação apresento o resultado de algumas pesquisas e análises que tenho realizado sobre as narrativas literárias de escritores como Pepetela e José Eduardo Agualusa, ambos nascidos em Angola, para pensar nas ambivalências das referências a mistura em suas obras como um lugar de identidade substantiva – a "cultura mestiça", como exemplo, por um lado – ou como lugar de diferença, de fronteira e do impoderável, por outro lado – como a sugestão das teorias pós-coloniais da tradução cultural. É preciso perceber que as chamadas "raça" ou "cultura mestiça", "sociedades crioulas" ou "híbridas" geralmente estão relacionadas aos discursos nacionalistas, colonialistas e, por vezes, "pós-

colonialistas", como o fortalecimento das comunidades transnacionais. Se observarmos que só existem "mestiços", "crioulos" ou "híbridos", ou por outro lado os "puros", em tais contextos, podemos questionar se estes não são conceitos usados invariavelmente para caracterizar uma dada comunidade imagina. O que venho tentando argumentar é que estes conceitos surgiram em contextos históricos específicos nas colônias ou ex-colônias a partir de uma visão eurocêntrica de mundo. No caso do espaço lusófono, uma tradição do pensamento social consolidou tal referencial como ponto de partida de singularidades e originalidades da determinação colonial portuguesa, de um "modo de ser" específico que pretendia contrapor-se a outros. Portanto, é importante partirmos de estudos de caso na busca por evidências de superação ou de continuidade destes discursos na contemporaneidade.

Nesta comunicação apresento o resultado de alguns exercícios analíticos que venho realizando com base em pesquisas sobre as narrativas literárias de escritores como Pepetela e José Eduardo Agualusa, ambos nascidos em Angola. Minha análise concentra-se nas publicações após a independência do país, em 1975. São publicações que ambientam suas narrativas em temas e cronologias que visibilizam momentos políticos específicos da existência pré-colonial, colonial e pós-colonial de Angola. Os dois escritores têm livros amplamente conhecidos no espaço de língua portuguesa, principalmente entre Portugal, Angola e Brasil, e fazem parte do escopo de minha análise sobre narrativas e perspectivas de identidades contemporâneas.

Os romances destes escritores possibilitam análises instigantes sobre discursos contemporâneos de identidade e diferença em contextos pós-coloniais, como, neste caso o de Angola, que acabam ultrapassando o contexto das próprias fronteiras da nação, justamente por representarem, por vezes, a própria crise dos discursos convencionais de nação.

Angola é um cenário de recorrência para estes escritores, mas as narrativas não se fazem centradas no país. Neste caso, as fronteiras territoriais ou imaginárias são sempre ultrapassadas pela evidência ou pela interface com alteridades.

Atualmente, Pepetela e Agualusa estão em plena atividade literária e publicam com alguma regularidade, inclusive no Brasil. Ambos são membros da União dos Escritores Angolanos, que foi fundada juntamente com a independência do país, em novembro de 1975, bem como, são intelectuais que atuam também em outras áreas. Pepetela é professor de Sociologia na Universidade Agostinho Neto, em Luanda, e Agualusa é jornalista, escrevendo com regularidade para periódicos em Lisboa. Pepetela nasceu na província de Benguela, em 1941, e publica livros há 40 anos, Agualusa nasceu no Huambo, em 1960, e publica livros desde 1989. O que vale ressaltar é que apesar de iniciarem suas carreiras em momentos distintos e fazerem parte de gerações políticas e literárias também distintas, ambos são referências literárias contemporâneas importantes dentro e fora de Angola.

Os dois já publicaram muitos títulos, dos quais, no Brasil, Pepetela publicou *As aventuras de N'gunga* (1980), *Mayombe* (1982), *Yaka* (1984), *A geração da utopia* (2000), *Parábola do Cágado Velho* (2005), *A gloriosa Família* (1999) e *Jaime Bunda, agente secreto* (2003), enquanto Agualusa publicou *Estação das Chuvas* (1996), *Nação Crioula* (1997), *Um estranho em Goa* (2000), *O ano em que Zumbi tomou o Rio* (2002), *O vendedor de passados* (2004) e *As mulheres de meu pai* (2007). Vale ressaltar que a obra destes escritores foi também toda publicada em Portugal, quase sempre em primeira mão, o que caracteriza a relação de afinidade do público leitor português com as obras destes escritores, bem como certa hegemonia do mercado editorial de Portugal sobre o que é produzido por escritores angolanos, pois este exemplo pode ser corroborado ainda pelas várias outras publicações de escritores, como: José Luandino Vieira, Boaventura Cardoso, Ruy Duarte de Carvalho, Manuel Rui, Ondjaki, Ana Paula Tavares e outros tantos, de diferentes gerações, e que mantêm certa regularidade entre as editoras portuguesas.

O que dizem Pepetela e Agualusa, bem como o que dizem os narradores e personagens de seus romances, nos possibilita interpretações sobre narrativas e estratégias de identificação e diferença *em* ou *com* espaços políticos que hora podem ser o da nação, da raça ou do gênero; hora o das comunidades de sentimentos transnacionais, como o espaço da lusofonia[1] ou da africanidade[2]; ou ainda, o campo das narrativas de identidades descentradas. Neste último ponto, em *O Local da Cultura*, Homi Bhabha (1998), é esclarecedor ao perceber que vivenciamos um contexto global pós-colonial de diáspora e paranóia, de migração e discriminação, no qual emergem exemplos de narrativas ativadas. São narrativas ambíguas, ambivalentes, rasuradas, que não reconhecem um lugar de centralidade nem, portanto, estão situadas em fronteiras definidas.

Os romances de Pepetela e Agualusa estão exemplarmente situados na contemporaneidade deste paradoxo das identidades narradas, entendidas e acionadas como primordiais, ao mesmo tempo em que implicadas por posturas e concepções de apelo ao imponderável. Isto significa que estamos diante de um contexto pós-colonial, que só se manifesta nos romances destes dois angolanos a partir das memórias e das experiências dos encontros coloniais, bem como através da influência das novas configurações geopolíticas contemporâneas, que através da institucionalização de acordos internacionais bilaterais e multilaterais, como: a criação da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa[3], desde 1996, e a consolidação das políticas de cooperação entre

[1] O termo lusofonia remete a idéia de um amplo contexto transnacional em que se fala a Língua Portuguesa. Mais do que isto, tem ideologicamente apropriado deste argumento para definir o que se imagina ser uma comunidade de sentimento em Língua Portuguesa, situando a centralidade de Portugal no âmbito da condução e consolidação destes fatores de unidade.

[2] O termo Africanidade remete as formas possíveis de identificação com alguma das ideologias políticas pan-africanistas que emergiram no século XX e que consideram a África e os africanos uma comunidade de afins. Ver Appiah (1997).

[3] A CPLP congrega Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal e Timor Leste.

Portugal e Angola, também envolvendo, por vezes, acordos pontuais com o Brasil, fazem surgir, em novos contextos, a presença portuguesa, européia, brasileira, norte-americana e de pessoas, mercadorias e interesses de muitos outros lugares.

Isto significa que é preciso definir sobre que pós-colonialismo estou falando. Primeiro é necessário salientar que as sociedades não são todas pós-coloniais da mesma forma (HALL, 2003), portanto, que existem contextos políticos específicos engendrados por repertórios colonizadores específicos e por singularidades coloniais localizadas; segundo, que o termo pós-colonial se refere aqui a um período que é posterior ao colonialismo português, mas também posterior ao fracasso dos projetos nacionalistas e anti-colonialistas aplicados logo após a independência (ALMEIDA, 2000), terceiro que o termo se refere a um contexto complexo de relações e discursos transnacionais que circulam entre a ex-colônia, Angola, e o ex-centro, Portugal, mas atraindo também outras relações e discursos transnacionais difusos[4].

A "cultura mestiça" em Pepetela

Pepetela, que escreve a mais tempo que Agualusa, viveu a guerra colonial (iniciada em 1960) já em fase adulta, foi guerrilheiro e intelectual do MPLA e participou do governo independente até meados dos anos oitenta, como Vice-Ministro da Educação. Tudo que Pepetela escreveu até o início dos anos 90 foi publicado pela União dos Escritores Angolanos, em edições de milhares, até que esta instituição e suas publicações deixaram de ser subsidiadas pelo governo, com a nova política econômica do início dos anos noventa, que abandonou o dirigismo da economia de estado socialista e inseriu Angola na economia de mercado. Esta política impediu Pepetela e muitos outros de continuarem a publicar em Angola, mas seus livros continuaram saindo continuamente em Portugal. Depois deste lapso de tempo que durou até 2002, quando se organizaram o mercado livreiro e as editoras privadas de Angola, foi que novamente começaram a ser publicados os livros de Pepetela naquele país.

Sempre aprimorando a habilidade literária e criando técnicas inovadoras de contar histórias, Pepetela foi construindo diferentes narradores para seus romances. Seus personagens, e principalmente os narradores, sempre vivenciam conflitos existenciais e contam suas histórias a partir de dilemas políticos, morais, ideológicos e de identidade. Na maioria dos casos, os narradores não são oniscientes e as histórias correm multifacetadas e, por vezes, são recontadas por diferentes perspectivas a partir do mesmo livro. Pepetela exercita de forma radical a idéia de plurivocalidade na narrativa literária, como a conceitua Mikail Bakhtin (1998).

Historiador e sociólogo de formação, Pepetela trouxe para a literatura muitos dos aprendizados e questionamentos teóricos e acadêmicos sobre conceitos de nação e política, de cultura e sociedade, de história e mito. Também adotou métodos de pesquisa documental e serviu-se da sensibilidade de observador para compor seu aprendizado literário, somados ao aprendizado de técnicas narrativas da literatura escrita e da tradição da oralidade dos diferentes grupos étnicos angolanos. Em suas primeiras publicações, com uma abordagem a partir de ideais revolucionários e socialistas, sempre esteve presente uma proposta libertadora, anticolonial e nacionalista. Só nos anos oitenta, quando se desligou do governo e do partido do MPLA, sua literatura passou a ser marcada pela crítica irônica à burocracia de Estado angolana, a corrupção e a inoperância do governo para lidar com a guerra civil e com as agruras da miséria e do caos estrutural em que se encontrava o país.

Compreender a nação e inventar a identidade da nação é a proposta assumida pelo escritor desde o início de sua escrita literária, mesmo que para isto ele tenha que revelá-la em sua crua crueldade. A nação, para Pepetela, está implicada pelas experiências de seus conflitos, o que significa: a experiência colonial e a guerra civil, as diferenças étnicas e raciais e os antagonismos regionais e culturais que, segundo ele, precisam ser expostos como aprendizado. Para Pepetela, uma nação se faz ou se constrói primeiro pela vontade de se viver juntos, segundo por projetos coletivos, terceiro por símbolos que se tornem referenciais nacionais, como a própria literatura, mas também a arquitetura, o cinema, a música, o artesanato, o esporte, a geografia, etc. Para Pepetela, Angola precisa encontrar tais referenciais, construí-los dia-a-dia, aprender a narrar-se, a inventar-se em história e cultura, mas de modo avesso ou diferentemente do que foi a invenção colonial[5]. Isto é, a idéia é revelar através da literatura as diferentes perspectivas daqueles que escolheram viver no país, daqueles que escolheram ser angolanos, independentemente da cor (brancos, pretos, mestiços), da origem (africana, portuguesa, brasileira) e do lugar onde nasceram (Angola, Portugal, São Tomé, Cabo Verde, Cuba). Ou seja, mais do que a busca pela originalidade ou o retrato da singularidade angolana, Pepetela nos diz que é preciso querer e aprender a viver juntos para inventar-se uma nação. Para o escritor, isto quer dizer que ao reconhecer que a nação é algo inventado, não se está excluindo que devamos inventá-la a partir de entendimentos coletivos sobre o que queremos e o que pensamos que somos.

---

[4] Além disto, concordo com Stuart Hall (2003), quando este afirma que uma das principais contribuições do uso do termo "pós-colonial", para a análise social, tem sido dirigir nossa atenção para a produção contemporânea de múltiplas formas de reescrita das grandes narrativas centradas nos impérios e nos estados nacionais.

[5] Entrevista com Pepetela cedida ao autor, em Luanda, 2003.

Vale ressaltar que durante o processo de independência de Angola percebeu-se que no país não havia uma literatura historiográfica, sociológica ou antropológica, nem documentação escrita que não fosse aquela produzida pelo "saber colonial"[6]. Pepetela sabia disto, assim como outros intelectuais da União dos Escritores Angolanos, e investiu no romance como forma de contribuir para a construção de narrativas que possibilitassem a emergência de outros discursos. O projeto tinha um tom irônico: re-escrever às histórias "do" e "sobre" o país, a partir de outras possibilidades, como, por exemplo, pela ficção. Na escrita de Pepetela e outros, a narrativa literária foi adquirindo centralidade e autoridade para dizer sobre a nação, assim como a literatura oral tivera esta função para os povos ágrafos de antes da colonização e é retomada como técnica transposta para os estilos narrativos do papel: o romance. Neste sentido, enquanto postura política, esta literatura tornou-se uma estratégia de contestação à autoridade historiográfica, às fontes oficiais dos tempos coloniais e aos próprios sujeitos da ação colonial[7]. Por outro lado, a ironia é que o romance não encerra uma sistematização do que é a "nação", como no ensaio sociológico ou historiográfico, mas torna-a uma ficção aberta.

Em quarenta anos de literatura, Pepetela escreve e re-escreve propositalmente a nação. Assumido sempre a crítica irônica e sarcástica aos momentos sociais e políticos presentes, o escritor procura sempre explorar a multiplicidade de vozes narrativas em seus romances, a partir da caracterização social de narradores e personagens, bem como explora temporalidades míticas e cronologias históricas a contrapelo, como que pretendendo que a narrativa romanesca seja uma possibilidade de construção ou re-construção da própria existência de um "novo sujeito" e uma "nova nação".

Nos romances de Pepetela, as principais recorrências ao Brasil aparecem em *Yaka*, *A Geração da Utopia*, *A Gloriosa Família*, o *Cão e os Caluandas*, *Lueji* e *Jaime Bunda*, aparecendo aí como se fosse um reflexo do desejo de algo, de proximidade e aproximação. Enquanto isto, Portugal aparece em todos os romances lembrado como um cazumbi (fantasma, indesejável) que insiste inevitavelmente em estar ali, para lembrar o que é Angola, ou seja, que não é mais Portugal, e nem mesmo uma emanação sua, como diria a crítica do antropólogo e escritor angolano Ruy Duarte de Carvalho (2003), apesar da insistência dos discursos contemporâneos da lusofonia[8], que acionam justificativas de vocação da cooperação portuguesa com relação a Angola e aos outros países africanos de língua portuguesa: os PALOPs – Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa.

Para Pepetela, é esta marca indelével do encontro colonial: entre o colono e o colonizado, o branco e o negro, mas também o tradicional e o moderno, o rural e o urbano, o mito e a história, que evidencia o surgimento de algo novo, aquilo que ele define como "mestiço cultural", não aqui numa apologia à mestiçagem, mas no sentido de uma constatação da ausência, como um signo vazio a ganhar significação com o passar do tempo. O "mestiço cultural", para Pepetela, é aquele sujeito que inevitavelmente vive numa sociedade e numa cultura onde se encontram os valores imaginados como "autênticos" e "locais" e aqueles imaginados como "exógenos" e "universais". Ou seja, aquele indivíduo, ou sociedade, que vivencia um contexto de encontros entre o singular e o global, ou o que restou da idéia que se fazia de oposições essencializadas. Estas questões estão evidenciadas em seus romances desde a escrita de *Mayombe*, passando pelos livros *Yaka*, *Lueji*, *A Geração da Utopia*, *A Gloriosa Família*, *Desejo de Kianda* e *Parábola do Cágado Velho*, em todos eles encontramos personagens e narradores repletos de dúvidas e questionamentos sobre os arquétipos essencialistas de identidade.

Teoria, personagem do livro *Mayombe* (1980), depois do diálogo tenso com seus colegas militares do MPLA, na frente de batalha contra os portugueses, em Cabinda, anos antes da independência – época em que é contextualizado o romance – é um exemplo esclarecedor do que digo sobre tal narrativa:

> Nasci na Gabela, na terra do café. Da terra recebi a cor escura do café, vinda da mãe, **misturada ao branco** defunto do meu pai, **comerciante português**. Trago em mim o **inconciliável** e é este o meu motor. Num universo de sim ou não, **branco ou negro**, eu **represento o talvez**. Talvez é não para quem espera ouvir sim e significa sim para quem espera ouvir não. A culpa será minha se os homens exigem a pureza e recusam as combinações? **Sou eu que devo tornar-me em sim ou em não?** Ou são os homens que devem aceitar o talvez? Face a este problema capital, as pessoas dividem-se aos meus olhos em dois grupos: os maniqueístas e os outros. É bom esclarecer que raros são os outros; o mundo é realmente maniqueísta. (PEPETELA, 1982, p. 7)

Este "talvez", de que fala Teoria, em outros termos, representa a idéia de "mestiço cultural" de Pepetela. Em Angola, alguns debates contemporâneos sobre "sociedade crioula" ou "cultura mestiça", e os diálogos sobre identidade e diferença recolocam, no entanto, questões que surgiram em tempos coloniais, amparados fortemente pela ciência e pela ideologia luso-tropicalista de Gilberto Freyre. Não quero dizer que é esta a idéia literal de Pepetela, pois este busca suas referências sobre

---

[6] O livro *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*, organizado por L'Estoile, Neiburg e Sigaud (2002) traz diferentes contribuições para uma reflexão sobre "sabes coloniais" e "saberes de Estado". Para sintetizar chamo-os de conjuntos de discursos materializados visíveis e hegemônicos num dando contexto político, aliados aos seus mecanismos burocráticos de reprodução.

[7] Walter Mignolo (2003) definiria este tipo de tática como "pensamento liminar", de descolonização do saber. Um momento de fissura no imaginário social do sistema mundial, apesar do reconhecimentos dos saberes da colonialidade.

[8] Dentre algumas análises críticas da *lusofonia*, destaco Alfredo Margarido (2000) que escreveu um interessante ensaio sobre a forte presença deste discurso no imaginário dos portugueses e sobre a re-apropriação política contemporânea dos governantes e da mídia de Portugal, agora numa perspectiva da cooperação internacional pela justificativa de sua vocação para os trópicos, mas também por conta dos parentescos, da língua e da história em comum.

"cultura mestiça" no materialismo histórico, mais do que em teorias culturais ou mesmo raciais como em Gilberto Freyre[9] e outros[10]. Pepetela reconhece as implicações do colonialismo e do racismo, do tráfico de escravos e dos vínculos políticos, econômicos e sociais com o Brasil, como também as influências da modernidade e do globalismo nos valores locais, apontando, com isto, que as pessoas não mais estão num lugar seguro, fixo, estável, onde é possível se reconhecer, se encontrar, se recolher, se assegurando de uma marca identitária fundamental e perene (BAUMANN, 1999). No entanto, a necessidade de um "porto seguro" para os padrões concebidos de identidade nacional, racial ou étnica, como para o caso de Angola, confunde as concepções de "sociedade crioula" e "cultura mestiça" com idéias de singularidade e originalidade identitária (ao invés de divergir delas), bem como, também demonstram como elas são vazias de significado conceitual e, por isto, abertas à significação e usos distintos na contemporaneidade. É o que vemos ocorrer ainda no cenário das teorias dos hibridismos, das mestiçagens culturais ou dos criolismos em diversos outros contextos que procuram dar conta de explicar, através de retóricas da mistura (MARCON, 2005), os sujeitos e as sociedades que emergem da crise da modernidade, do fim do colonialismo, da globalização e do abalo nas estruturas e concepções de estado nação.

No entanto, os significados destas retóricas da mistura passam a ser preenchidos quase sempre descontextualizados dos usos locais. Por exemplo, o conceito de "sociedade crioula" ou de "mestiço cultural" em Angola, justificadamente pode levantar inúmeros mal-entendidos, porque associados ao passado colonial e aos primordialismos de origem de uma elite colonial nativista que se autodenominou crioula desde o século dezenove e durante o século vinte[11] – os denominados filhos e netos dos colonos portugueses nascidos na colônia: "brancos de segunda", "mulatos" ou "pretos" que viviam como "brancos" ou "assimilados"[12]. Pepetela tem consciência destas interpretações e destas tensões e, por vezes, ambiguamente se aproxima e diverge delas. O romance torna-se, assim, sua estratégia de autocrítica permanente sobre as suas próprias posturas. Neste caso, Pepetela, representa aquele escritor de romances, definido por Walter Benjamin (1994, p. 2001), como o indivíduo solitário, aquele que se segrega consigo mesmo no ato de criar e contar histórias, anunciando a sua profunda perplexidade diante da vida e levando o incomensurável a seus últimos limites.

Agualusa: sociedade crioula ou fronteiras perdidas

José Eduardo Agualusa nasceu um ano antes de iniciar a guerra colonial, quinze anos antes da independência do país, viveu a infância e a adolescência sob a tensão da guerra colonial, começou publicar no final dos anos oitenta, explorando enredos históricos e de situações de conflitos do período colonial. O livro *A Conjunra* (1989) resgata uma conhecida tentativa de rebelião colonial de um passado já um tanto remoto, *Estação das Chuvas* (1996) aborda a própria guerra colonial e o período de perseguições políticas realizada pelo governo de partido único do MPLA, logo nos posteriores anos da independência, e *Nação Crioula* (1997) retorna ao passado mais remoto, focando na derrocada do tráfico escravista com o Brasil e as conflituosas e irônicas implicações nas histórias pessoais, contextualizadas pelos contatos e relações transatlânticas entre uma costa e outra. O próprio Agualusa vivenciou, em Angola, a experiência do fim da guerra colonial e o contexto de algumas das histórias que se passam no seu romance *Estação das Chuvas* (1996), como as perseguições políticas do MPLA ao grupo de Nito Alves[13] e a outros considerados dissidentes.

Em José Eduardo Agualusa a "sociedade crioula" aparece emblematicamente no romance "Nação crioula", não como apologia a uma Angola culturalmente mestiça ou mesmo crioula (no sentido racial, cultural ou linguístico), mas para destacar a centralidade do Atlântico como um lugar de cruzamentos e encontros culturais provocados pelo comércio triangular e estruturados pelo colonialismo português. No romance, além de título, "nação crioula" é o nome de um navio negreiro, que ironicamente fará a última viagem do tráfico entre Angola e Brasil. O enredo se passa parte no Brasil, outra parte em Angola; ligando famílias, negócios e paixões entre os dois lados do Atlântico Sul. O navio "nação crioula" serve, neste caso, também como tropo para pensar as margens, a viagem e o movimento; em contraponto ao centro, à estabilidade e à fixidez, como possibilidades de reconhecimento de convívios sociais, de identidades e de pertencimentos. O que faz emergir também a idéia de fronteira política

---

[9] Várias publicações de Gilberto Freyre, desde *Casa Grande & Senzala*, fazem algum tipo de apologia à idéia de mestiçagem racial e cultural.

[10] Em meados do século XX, durante o colonialismo português na África, os livros de Gilberto Freyre e suas concepções circularam entre inúmeros intelectuais portugueses, angolanos, cabo-verdianos, moçambicanos, entre outros, chegando a ser uma referência com alguma hegemonia na interpretação de algumas destas sociedades. Principalmente quando nos anos cinqüenta o governo português financiou uma viagem de Freyre por suas colônias. Em Angola, Mario António Fernandes de Oliveira, nos anos sessenta, importante intelectual à época, publicou: "Luanda, Ilha Crioula", por exemplo. Numa de suas primeiras formulações definidoras de "ilha crioula", Mário António acrescenta que estas são "'ilhas de mestiçagem cultural" disseminadas pelo território africano onde se verificam núcleos de povoamento europeu, como em Luanda.

[11] Destaco que por conta disto, pejorativamente, durante a guerra civil, a FNLA e depois a UNITA, acusaram o MPLA de ser um movimento protagonizado por crioulos e, por isto, menos legítimo para conduzir os destinos do país. Algo que sempre gerou certo mal-estar para o governo.

[12] As aspas aqui são para dizer que estas são "categorias nativas" do colonialismo/pós-colonialismo luso-africano.

[13] O ano de 1977 marca um dos momentos mais contraditórios do MPLA no governo de Angola. Nito Alves, militante e liderança do alto-comando do partido, pessoa até então também próxima do presidente Agostinho Neto, foi acusado de conspirar contra o governo. Antevendo um golpe de Estado, a ação do governo foi debelar tais possibilidades. Isto gerou a perseguição e execução sumária de muitas pessoas definidas como aliadas de Nito Alves. Até hoje, pouco se sabe a respeito dos acontecimentos do período, pouco documentado e, às vezes, é provável fantasiado pela imaginação do que pode ter ocorrido. Recentemente começam a aparecer alguns estudos que procuram elucidar se havia a intenção de tal golpe e as motivações por traz da ação antevista do governo.

como artificialidade porosa e como limite movediço de buscas que parecem necessárias, porém instáveis, por um lugar de origem, de acolhimento, de segurança. Como metáfora, no romance, as viagens de navio entre as duas costas do Atlântico sugerem a experiência desterritorializada de referências de identidade e de reconhecimento.

Os anos sessenta do século vinte foram férteis e conturbados no que diz respeito às discussões sobre o colonialismo, a independência política e cultural e a literatura nas ex-colônias portuguesas. Daquele momento em diante, as narrativas literárias assumiram o papel canônico de dar legitimidade aos movimentos nacionais e ressaltar ideais de autenticidade e identidade anticoloniais. Foi a partir daí que ganharam ênfase e se perpetuaram, por exemplo, debates sobre "nação", "raça", "cultura", "negritude", "mestiçagem", "sociedade crioula" e "aculturação" em Angola. (HAMILTON, 1984). Tais termos passaram a agregar fortes conotações de perspectiva nacionalista e tiveram implicações ideológicas em vários sentidos, principalmente ao serem vinculadas as tensões coloniais e as tensões raciais de a partir de então, intervindo na elaboração de discursos sobre a nação, que em alguns casos iam sendo correspondidos ou não pela população.

Em alguns dos seus romances Pepetela e Agualusa construíram narradores que carregam certas característica autobiográficas. É o caso de Teoria, em Mayombe, e também de Aníbal, em *A Geração da Utopia*, ambos de Pepetela, bem como do jornalista *narrador* (nascido no Huambo, em 1960), em *Estação das Chuvas*, de José Eduardo Agualusa. Em todos estes casos há coincidências entre algumas das características e alguns princípios morais dos autores e dos narradores em questão, bem como há certa proximidade com locais, datas e fatos conhecidos da biografia dos escritores. A ambientação toponímica e temporal que se realiza no texto é baseada em algum tipo de reconhecimento mais ou menos autoral e verossímil. Em tal sentido, os romances são possibilidades de estruturação de sujeitos/autores a partir de alguma idéia de identificação e diferença com o espaço/tempo dos acontecimentos que narram. Neste caso, Angola configura-se no espaço/tempo a partir da experiência destes escritores, mas principalmente no caso de Agualusa, no espaço triangular entre Brasil, Portugal e Angola. As narrativas, neste caso, são estratégias estruturantes também de suas próprias existências sociais, de memória e lugar, onde a viagem – ou o trânsito – ocupa um lugar operante.

A obra de Pepetela está para uma alegoria à "nação", mesmo que: incompleta, idealizada ou desejada como espaço de tensões e "mestiçagens culturais" (em *Mayombe*, *Yaka*, *Lueji: o nascimento de um império*, *Geração da Utopia*, *Gloriosa Família*), como a obra de Agualusa está para uma alegoria à desterritorialização, ao exílio, ao nomadismo. As referencias espaciais nos romances de Agualusa são quase sempre situadas no âmbito do "espaço lusófono" colonial/pós-colonial, mas ressalto, nunca em Portugal. É o caso dos livros: *Estação das chuvas* (Luanda), *Nação Crioula* (Luanda/Nordeste do Brasil), *O ano em que Zumbi tomou o Rio* (Rio de Janeiro/Luanda), *Um estranho em Goa, O vendedor de passados* (Luanda) e *As mulheres de meu pai*.

Quando estive em Luanda, em 2003, ouvi de um informante que a concepção de *fronteiras perdidas*, para ele, tinha estreita relação com a questão paradoxal da superação e da continuidade entre o colonial e o pós-colonial. Isto quer dizer que a memória do colonialismo, do racismo e da escravidão está presente na vida das pessoas, em histórias e contextos pós-coloniais, sem deixar de mostrar sua marca indelével. Um dos narradores, no romance *A geração da utopia*, de Pepetela, publicado em 1992, vai utilizar-se de maneira irônica da expressão "fronteiras perdidas", para acusar a um outro personagem filho de "pai branco" e "que à falta da mãe negra foi agarrar-se à avó, utilizando o dela como seu nome de guerra", para poder legitimar-se como angolano (PEPETELA, 2000, p. 158). Neste caso, *fronteira perdida* é aquele que não detém os significantes evidentes do enraizamento, pois sobre ele paira a dúvida, principalmente, da ambiguidade de sua existência. Entre o *sim* e o *não*, novamente emerge o *talvez*, como na narrativa anterior de Teoria. A idéia de *fronteiras perdidas*, em Pepetela, remete ao não-lugar e a uma ancestralidade perdida, inclassificável, imponderável, mesmo que em algum momento se queira buscá-la ou aprendê-la.

O que significam então as "fronteiras" aqui, ou melhor, as "fronteiras vacilantes", para Homi Bhabha (1998), ou "as fronteiras perdidas" de Agualusa, numa discussão sobre identidades? Eu diria que a fronteira pode significar a "baliza", a "divisa", o "limite", a "borda", sempre que se referindo a uma centralidade, mas também um lugar de cruzamentos, de encontros, de trânsitos, de passagens, pois quando pensamos a fronteira como um "entre", um lugar de "hibridez", de diferenças, pensamos também na ambivalência deste sentido. Nas discussões sobre identidade ela pode ser interpretada a partir de Bhabha (1998) como sendo "a forma com que a novidade entra no mundo", para quem a centralidade das identidades ideais, naturalizadas, é deslocada para as fronteiras, entre aquelas identidades ambivalentes, construídas na invisibilidade. Para James Clifford (1997), as fronteiras são os lugares do encontro cultural, que estão à margem das análises centradas e privilegiadas. Em Canclini (1998), a idéia de culturas híbridas trata de espaços sociais em que as fronteiras geopolíticas, os lugares, estão implicados pelo encontro cultural dos diferentes, onde emerge uma cultura híbrida que se torna cada vez mais um fenômeno contemporâneo do globalismo e do afrouxamento das fronteiras nacionais e das grandes cidades. Em Fredrik Barth (1969)[14], a fronteira é fundamentalmente a experimentação social do contraste e de conflito de interesses entre indivíduos e grupos, que nas relações de poder e prestígio fazem emergir tanto identidades quanto as marcas das diferenças. Estas fronteiras, quando adjetivadas como *perdidas* ou

[14] Este é o ano original desta publicação. Ela pode ser encontrada em língua portuguesa em: Poutignat, Philippe, Streiff-Fenart, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade.* Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: ed. UNESP, 1998.

vacilantes, a exemplo do que vimos, nos permitem avançar na reflexão sobre as experiências contemporâneas de identidades desligadas dos apelos à ancestralidade, à originalidade e à localidade.

Traduções e considerações finais

Para encaminharmos algumas considerações finais, pensar as ambivalências das referências que estes autores fazem a mistura é, por um lado, indicar que estas são referências que tradicionalmente carregam sentidos de identidades substantivas, como a "cultura mestiça" ou a "sociedade crioula", mas, por outro lado, que elas remetem a um lugar de diferença, de fronteira, do impoderável, como sugerem as teorias pós-coloniais da tradução cultural.

Não pretendo atribuir qualquer destas afirmações a Agualusa ou a Pepetela, mas dizer que sobre as noções de cultura como "mestiça" ou de sociedade como "crioula" podem estar implicados todo um vocabulário retórico da mistura que é sempre ambíguo e ambivalente quando está em questão a identidade. Primeiro, por semanticamente sugerir a **mistura** ou o encontro dos tipos "puros" ou "fixos" em torno de um conteúdo identitário materializado na nação, na raça ou na cultura, figurando entre os binômios que opõem "branco" e "negro", "civilizado" e "indígena", "moderno" e "tradicional", "urbano" e "rural", "universal" e "local". Segundo, pela carga ideológica que os termos podem sugerir, principalmente por marcarem presença em contextos tensos em que os seus usos foram e são explorados politicamente pelos discursos essencializadores de identidades, a exemplo dos colonialismos, dos nacionalismos ou das comunidades fônicas e históricas transnacionais.

Para Homi Bhabha (1998), o termo *hybridity* ou "hibridez" tem sido utilizado para falar de "um terceiro espaço da enunciação". Esta noção é muito diferente daquelas que pensam em misturas raciais, culturais e linguísticas ou crioulismos, mestiçagens e hibridismos. "Hibridez", neste caso, não é um terceiro termo que resolve a tensão entre duas culturas, não é um terceiro termo para a solução da dialética colonial ou um termo para marcar os encontros culturais e a transformação da singularidade das ex-colônias em culturas nacionais. Para Bhabha (1998, p. 165), "a diferença de culturas já não pode ser identificada ou avaliada como objeto de contemplação epistemológica ou moral: as diferenças culturais não estão simplesmente *lá* para serem vistas ou apropriadas". "Hibridez" não seria um termo para atribuir característica às culturas. O termo "hibridez" refere-se neste caso a um desvio ambivalente do sujeito. Uma questão de enunciado, em que a identidade cultural emerge como contraditória e traduzida. Ou seja, hibridez seria um outro termo para falarmos da lógica cultural da tradução. Neste sentido, o processo de tradução cultural é um processo de abertura de um outro lugar cultural e político.[15] Quero pensar as formulações de Bhabha (1998) como contraponto analítico da retórica da identidade como mestiça, para perceber como a mistura é narrada, por vezes, como fixa e substantiva e, por vezes, como um lugar de dúvida, de ambivalência, de "não lugar" e de deslocamento do significado. A "hibridez" não é, portanto, uma questão de apontar "indivíduos" ou "culturas híbridas", "mestiças" ou "crioulas", que possam, como diz Hall (2003, p. 74), "ser contrastados com os 'tradicionais' e 'modernos' como sujeitos plenamente formados. Trata-se de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade".

Tanto os romances de Agualusa como os de Pepetela apontam para a perplexidade do dilema sobre a hibridez. A "cultura mestiça" ou a "nação crioula" podem ser entendidas como emblemas de uma nação desejada, em que os próprios escritores se encaixem. Se ambos, os termos remetem a uma tradição conceitual, isto não significa que eles dizem a mesma coisa que diziam em tempos coloniais ou nos primeiros anos da independência. Os dois conhecem bem as implicações políticas que estes conceitos podem carregar ao serem traduzidos por seus leitores, vulgarmente a partir de noções essencialistas de raça e cultura. No entanto, estão em jogo outras possibilidades mais subjetivas e flexíveis de compreensão, que não nos tornem reféns dos discursos maniqueístas de identidade, nem mesmo na nação.

Bibliografia

Agualusa, José Eduardo (2002). *O ano em que Zumbi tomou o Rio*. Rio de Janeiro: Gryphus.

Agualusa, José Eduardo (2000). *Estação das Chuvas*. Rio de Janeiro: Gryphus.

Agualusa, José Eduardo (2007). *Um estranho em Goa*. Rio de Janeiro: Gryphus.

Agualusa, José Eduardo (1998). *Fronteiras Perdidas: contos para viajar*. Lisboa: Dom Quixote.

Agualusa, José Eduardo (1998). *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes.* Rio de Janeiro: Gryphus.

Agualusa, José Eduardo (2004). *O vendedor de passados*. Rio de janeiro: Gryphus.

Almeida, Miguel Vale de (2000). *Um mar da cor da terra. Raça, cultura e política da identidade*. Oeiras: Ed. Celta.

Appiah, Anthony Kwame (1997). *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: contraponto.

[15] A tradução para Bhabha (1998) é aquela no sentido utilizado por Walter Benjamin, que em lugar de se fazer semelhante ao sentido original age no sentido de passar para a própria língua o modo de significar do original, fazendo parte com ele de uma linguagem maior. (Bhabha, 1998, p. 238).

Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth and Tiffin, Helen (1998). *Key concepts in post-colonial studies*. London and New York: Routledge.
Bakhtin, Mikhail (1998). *Questões de literatura e de estética: a teoria da romance*. São Paulo: Ed. UNESP.
Barthes, Roland (2004). *O rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes.
Bauman, Zygmut (1999). *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed..
Bhabha, Homi K. (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
Benjamin, Walter (1994). O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense. v. 1 (Obras escolhidas)
Buescu, Helena Carvalhão e Sanches, Manuela Ribeiro (Coord.) (2002). *ACT 6. Literatura e viagens pós-coloniais*. Lisboa: Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Letras de Lisboa e Edições Colibri.
Canclini, Néstor Garcia (1998). *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp.
Canevacci, Massimo (1996). *Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Studio Nobel.
Carvalho, Ruy Duarte de (2003). *Actas da maianga: dizer das guerras, em Angola*. Luanda: Chá de Caxinde.
Chatterjee, Partha (2004). *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EDUFBA, CEAO..
Chaves, Rita (1999). *A formação do romance angolano*. São Paulo: Via Atlântica.
Clifford, James (1998). *A Experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ.
Clifford, James (1997). *Routes: travel and translations in the late twenttieyh century*. Cambridige: Harvard University Press.
Fiddian, Robin (ed.) (2000). *Postcolonial perspectives: on the cultures of Latin America and Lusophone Africa*. Liverpool: Liverpool University Press.
Foucault, Michel (2001). *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
Freyre, Gilberto (1953). *Um brasileiro em terras portuguesas: introdução a uma possível luso-tropicologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora.
Gilroy, Paul (2001). *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: UCAM.
Ginsberg, Elaune K. (org.) (1996). *Passing and the Fictions of Identity*. North Carolina, Duke University Press.
Hall, Stuart (2003). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil.
L'estoile, B.; Neiburg, F.; Sigaud, L. (org.) (2002). *Antropologia, impérios e Estados nacionais*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará; FAPERJ.
Margarido, Alfredo (2000). *A lusofonia e os lusófonos: novos mitos portugueses*. Lisboa: ed. Universitárias Lusófonas. (Série Africanologia).
Mignolo, Walter D. (2003) *Histórias Locais / Projetos Globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
Oliveira, Mário António Fernandes de (1968). *Luanda: "Ilha" Crioula*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
Pepetela. (1982). *Mayombe*. São Paulo: Ática. (Coleção Autores Africanos, 14).
Pepetela. (1984). *Yaka*. São Paulo: Ática. (Coleção Autores Africanos, 23).
Pepetela. (1997). *O cão e os caluandas*. 4. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote..
Pepetela. (1997). *Lueji: o nascimento de um império*. 3. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
Pepetela. (2000). *A geração da utopia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
Pepetela. (1995). *O desejo de Kianda*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.
Pepetela. (1999). *A gloriosa família: o tempo dos flamengos.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
Pepetela (2002). *Parábola do cágado velho: romance*. 5. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
Poutignat, Philippe, Streiff-Fenart, Jocelyne (1998). *Teorias da Etnicidade.* Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: ed. UNESP.
Pratt, Mary Louise (1999). *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC.
Venâncio, José Carlos (1996). *Colonialismo, antropologia e lusofonia*. Lisboa: Editora Veja.

Confrontos linguísticos no Brasil nas décadas de 1930/1940

Neide Almeida Fiori
Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL)
neideafiori@hotmail.com

Resumo: Esta comunicação tem como palco geográfico a região sul do Brasil, povoada por fortes contingentes populacionais de imigrantes estrangeiros que trouxeram sua religião, idioma e hábitos de viver. A política imigratória do governo não manifestava preocupações com a

assimilação cultural dessas populações que tradicionalmente se realiza pela ação da escola, instrumento eficaz para a difusão do idioma do país receptor. O estudo refere-se a um tempo histórico que teve a Segunda Guerra Mundial como o seu evento mais marcante e que, a partir do momento em que o Brasil se posiciona pró-Aliados, afetará a situação dos imigrantes estrangeiros e seus descendentes, especialmente aqueles de origem alemã, italiana e japonesa. Esses, no contexto da guerra, passam a ser considerados como "inimigos em potencial" e a difusão do idioma português entre populações que o desconheciam (ou pouco conheciam) passa a ser interpretada como uma questão de segurança nacional. Entende-se que em termos históricos, *A cultura luso-brasileira ameaçada* de Gilberto Freyre expressa bem esses tempos, e que o tema, além de outros autores, encontra apoio teórico em *O que falar quer dizer* de Pierre Bourdieu. Apoiada em bibliografia, pesquisa documental e entrevistas, as análises centram-se nas estratégias educacionais (criação de associações escolares como a Liga Pró-Língua Nacional) e na investigação do papel desempenhado, muitas vezes violento, pelo exército brasileiro e pela polícia militar no sentido do estrito controle linguístico a que foram submetidas essas populações.
Palavras chave: idioma e guerra; controle linguístico; Segunda Guerra Mundial.

Introdução

No século XVIII Portugal definira um projeto de colonização para o Brasil que passava pela civilização, via evangelização, das populações indígenas. Considera-se que esse projeto se expressa em uma lei colonial conhecida como Diretório dos Índios, que esteve vigente mais de quatro décadas, entre os anos de 1757 a 1798. No fundo, tratava-se de um projeto civilizatório concebido por Portugal e destinado à constituição de uma sociedade no Brasil.

O Diretório agasalha uma visão de mundo e se constituiu em um dispositivo legal lusitano que buscou articular dois conjuntos de ações muito importantes para o Brasil: a colonização da terra e a civilização dos índios. Isso tudo, se concretizado conforme o previsto, levaria à criação de uma nova ordem social, na qual a forma de comunicação desejada era o idioma português, que deveria ser usado pelos colonizadores e pelos indígenas.

Essa política idiomática conflitava com a situação existente no Brasil colonial, onde predominava a língua geral. Sabe-se, por relatos dos viajantes, cronistas e das próprias autoridades, que os colonizadores não conseguiram impor o seu idioma e foram compelidos a aprender as línguas indígenas do Brasil. Eram poucas e precárias as escolas e, principalmente, havia a prática jesuítica, instalada desde os primeiros tempos, de ensinar os índios na língua geral. A respeito desta não há estudos conclusivos; procedia da língua tupi e agregava, por certo, contribuições do idioma dos missionários e dos povos indígenas de outras famílias linguísticas. Todos esses fatores se opunham à difusão da língua portuguesa. Os próprios descendentes de portugueses nascidos em estados situados na região norte, como o Pará, aprendiam primeiro a língua geral e só depois o idioma português. Mas, além dessas questões de cotidiano, havia no fundo um confronto entre o ***poder estatal*** e o ***poder religioso*** que, passando pela questão idiomática, estava nítido bem antes da expulsão dos jesuítas do Brasil.

Já no ano de 1729 ocorrera, no Maranhão, uma troca de acusações entre as autoridades e os representantes dos jesuítas. Estes eram acusados de não ensinar o português aos índios do Brasil, como uma forma de manter a dominação sobre essas populações. Os jesuítas contra-argumentavam que, como ensina a figura bíblica de São Paulo, para conseguir se fazer entender e poder converter, era necessário ensinar aos pagãos em sua própria forma de falar.

A verdade é que, tomando forma na questão idiomática, desvenda-se claramente a existência, desde então, de um confronto entre Igreja Católica e Estado, que era na verdade uma luta por espaços de poder. O Diretório dos Índios, recorde-se, manifestava a expectativa de que os indígenas viessem a se tornar "vassalos do rei". Uma representação política que pode ser relacionada com o desejo de fortalecimento do Estado monárquico português, que buscava na difusão do idioma de Camões entre as populações indígenas do Brasil ampliar a sua consolidação.

Sem dúvida, trata-se de poder e idioma caminhando juntos, como formas de afirmação política sobre os domínios conquistados. Assim, pode-se pensar que a questão da difusão do idioma português, literalmente indo ***de encontro*** à língua geral, pode ser percebida como uma disputa pela hegemonia entre grupos de uma mesma cultura ou civilização (Monarquia x Companhia de Jesus), isto no século XVIII.

Aproximadamente um século e meio mais tarde, ocorrem no Brasil novas disputas envolvendo questões idiomáticas que, guardadas as devidas proporções, lembram um pouco os tempos do Marquês de Pombal. Nessa ocasião, décadas de 1930-1940, o projeto linguístico visava a solidificação da nação brasileira, na qual o idioma português vai desempenhar um importante papel. O universo em questão não é mais o indígena, mas o composto pelos imigrantes estrangeiros que começaram a chegar ao Brasil a partir de 1818. De diferentes etnias, variados costumes e falando línguas diversas. Grupos que não faziam parte da brasilidade – eram estrangeiros.

A ideologia da brasilidade, muito importante nos tempos do Estado Novo (1937-1945), tinha como um ponto básico de sustentação a questão idiomática que, de certa maneira, *iluminava* as ações governamentais, especialmente as implementadas nas escolas fundamentais brasileiras. Entre essas ações salienta-se a Liga Pró-Língua Nacional – uma associação escolar que disciplinava, no âmbito da escola elementar, as práticas escolares que visavam a difusão do idioma português. Práticas muito importantes do ponto de vista político pois os dois conceitos, *brasilidade* e *idioma português* eram considerados quase como intercambiantes.

Uma interpretação dessa ordem circulava sem maiores tensões em grande parte da sociedade brasileira, de raízes culturais lusas e que tinha o idioma português como língua materna. Tal não ocorria, contudo, nas zonas de imigração estrangeira, especialmente nas zonas rurais, onde o isolamento, geográfico e cultural, estimulava a manutenção dos valores dos grupos camponeses e de sua língua de origem – o idioma étnico. Esta situação apresentava-se de uma forma muito intensa e evidente na região sul do Brasil, formada pelos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Em busca de caminhos

A parte deste estudo que trata dos tempos do Estado Novo se refere a uma fase histórica que apresenta uma fértil bibliografia - apoiada principalmente no acervo do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea (CPDOC), na cidade do Rio de Janeiro. As análises primam por endossar uma ótica de reflexões macrossociais, mas também há autores que escrevem revelando muito do cotidiano, como Rose (2001), em *Uma das coisas esquecidas*, livro no qual relata os meandros da violência no Estado Novo.

Contudo, ainda há falta de investigações que enfoquem o cotidiano e, nesse contexto, tratem da dinâmica das relações sociais. Esta comunicação inspirou-se muito em carências dessa ordem, que dizem respeito ao dia-a-dia, ao cotidiano escolar. Visando esse objetivo, a comunicação estudará a "instituição escolar Liga Pró-Língua Nacional", usando a terminologia governamental. Sabe-se que a palavra *instituição* reporta a algo conservador, que se mantém no tempo. Na obra *Os dinamismos sociais*, ao analisar as instituições sociais e a realização do fim associativo, Virton diferencia *associação* e *processos instituídos*, afirmando que os membros do grupo fazem parte da *associação*, mas não integram (individualmente considerados) os *processos instituídos*. Estes são impostos tanto pela vontade coletiva - acordo de vontades entre os associados - quanto por outros caminhos.

Aplicando-se esses conceitos de Virton às diversas associações escolares existentes nos tempos do Estado Novo, evidencia-se que os *processos instituídos* não eram democráticos, mas impostos pelo Estado e apresentavam uma forte marca do poder. Este determinava os objetivos, que se apresentavam bem definidos e eram complementares entre si, como certos valores considerados importantes para a formação dos alunos e também para a unificação da nação.

Contexto histórico

Com referência aos tempos do Estado Novo de Getúlio Vargas, as análises aqui apresentadas têm como pano de fundo os imigrantes estrangeiros, das mais diversas etnias, que demandaram ao país num expressivo contingente de 5 milhões de pessoas. Populações que, a partir de 1818, começaram a chegar, sendo que aproximadamente em 1870, ocorre um revigoramento, em termos quantitativos e de diversidade dos grupos étnicos, dos fluxos imigratórios, iniciando a fase que muitos chamam de "a grande imigração".

Os imigrantes eram desejados e considerados bem-vindos pelo governo brasileiro. Representavam a figura do trabalho livre, exercido em regime de pequena propriedade rural, com o qual se pretendia afastar o Brasil dos problemas gerados pelas colônias de parceria das fazendas de café do estado de São Paulo, e do trabalho escravo em geral. Assim, o país recebia esses estrangeiros a partir de algumas grandes ordens de motivações. Os *interesses estratégicos*, relacionados com a colonização mediante a ocupação do território, pois as regiões despovoadas, principalmente do Sul do Brasil, incitavam a cobiça de dominação por parte de países vizinhos como a Argentina. E os *interesses econômicos* que se manifestavam na expectativa de que caberia aos imigrantes, em regime de pequena propriedade, dedicarem-se às atividades agrícolas.

Os imigrantes, de diversas etnias, chegaram e trouxeram consigo suas formas de falar, de se vestir e alimentar, sua cultura, sua religião, seu idioma. Enfim, com eles vieram expressões de diversidade cultural, assim se quebrou o monopólio do catolicismo como a única religião dos brasileiros e passaram a ser falados novos idiomas em terras do Brasil.

Os modelos de povoamento adotados no país – a ocupação de terras devolutas - acabaram, todavia, deixando os imigrantes isolados, praticamente sem contato com a sociedade nacional, em situação estimuladora da manutenção da cultura de origem. Colocou-se, dessa maneira, a principal baliza dos confrontos culturais/linguísticos que irão ocorrer no futuro – o isolamento geográfico e o consequente isolamento cultural.

Nesse contexto, os grupos imigrantes desenvolveram um estilo de escola conhecida genericamente como "escola estrangeira"[1] ("escola alemã", "escola italiana", "escola polonesa"); estabelecimento de ensino particular, administrado por associações escolares comunitárias, confessionais ou não, sendo que o ensino nessas escolas, em todo ou em parte, era ministrado em idioma estrangeiro – da localidade, falado pelo grupo imigrante.

[1] Neste estudo, ao mencionarmos a "escola estrangeira" (de qualquer nacionalidade) estaremos nos referindo a um estabelecimento de ensino típico de regiões colonizadas por imigrantes estrangeiros, tratando-se geralmente de escolas rurais. O esclarecimento é necessário pois se sabe que existiam, por exemplo, também casas de ensino alemãs (uma modalidade de "escola estrangeira"), particulares e urbanas, onde estudavam os filhos de classes mais favorecidas, na região sul do Brasil e até mesmo em cidades como São Paulo e Rio de Janeiro.

Nos tempos da Primeira Guerra Mundial, quando o Brasil vive uma situação de guerra contra a Alemanha, ocorrem algumas intervenções controladoras dirigidas à questão linguística: em 1917, na situação de país beligerante, o governo brasileiro determinou que fossem fechados os estabelecimentos de ensino, nos estados de Santa Catarina, do Paraná e do Rio Grande do Sul, onde não se ensinasse eficientemente o idioma português. Com o término da Primeira Grande Guerra, as idéias pacifistas dominam as discussões em plano mundial – todos desejam a paz, um horizonte sem mais guerras no futuro. A partir de 1918, a onda nacionalista brasileira (na vertente alimentada pela questão bélica, o ódio ao inimigo) afrouxa a pressão e as "escolas estrangeiras" voltam a ser criadas com intensidade no Sul do Brasil.

Os alertas nacionalistas pregavam a necessidade de a escola elementar difundir os valores da brasilidade. Brados que vinham desde os tempos de Manoel Bonfim, em seu livro *Através do Brasil*, em co-autoria com Olavo Bilac, endossando uma visão do Brasil convencionalmente chamada de ufanista, que considerava os imigrantes como os grandes "desnacionalizadores" da vida brasileira e apontava a necessidade urgente de ser "nacionalizada" a escola elementar. Outros escreveriam indicando o mesmo rumo nacionalizador, como Silvio Romero, no ano 1906, com o seu *O alemanismo no sul do Brasil: seus perigos e meios de os conjurar*. Em 1914, Alberto Torres volta à questão no livro *A organização nacional*; o assunto é ainda retomado com veemência, em 1917, por Afrânio Peixoto no estudo *Cem anos de ensino primário*. Trata-se de publicações que, pensando em questões de nacionalismo, combatiam a "escola estrangeira" (a escola organizada pelos imigrantes) e desejavam a "escola nacional", com espaço nobre para o idioma português.

No ano de 1933, decisivas modificações ocorreram no panorama mundial com a ascensão do nacional-socialismo alemão ao poder. Dois anos depois, as relações germano-brasileiras haviam atingido uma dimensão antes impensável pois se ampliaram as relações comerciais, diplomáticas e militares - cooperação policial visando uma luta anti-comunista conjunta. A proximidade comercial do Brasil com a Alemanha chega a despertar a inquietação dos Estados Unidos. Concomitantemente, identifica-se uma crescente influência do nazi-germanismo em terras brasileiras, o que passa a preocupar as autoridades. Alguns anos depois a situação mudará radicalmente.

Nos tempos do Estado Novo, novos rumos serão dados à questão da nacionalização dos imigrantes estrangeiros e seus descendentes, não tanto como expressão da vontade do presidente Vargas, mas principalmente por influência de ministros de Estado, do Departamento de Ordem Política e Social – DOPS, a polícia política da época -, e do Exército brasileiro.

Quanto aos imigrantes estrangeiros, e seus descendentes, que já viviam no Brasil, via-se como único rumo a ser seguido a "assimilação forçada" dessas minorias, processo a ser liderado pelas hostes do governo da União; mas previa-se uma íntima associação com os poderes estaduais - as secretarias estaduais de educação e as polícias militares estaduais. Essa ação nacionalista passava necessariamente pela escola fundamental e pela difusão do idioma português, nas regiões onde ele ainda não fosse a forma geral de comunicação.

Desnacionalização e indicadores

Ao destacar a fraca assimilação dos imigrantes à realidade nacional como justificativa para a adoção de um plano de "nacionalização forçada", apontam-se indicadores relacionados com a "escola estrangeira". Na região Sul do país, tomando como ilustração as "escolas alemãs", constata-se que estas, no período compreendido entre 1850-1930, não param de crescer em número - salvo talvez no decorrer da Primeira Guerra Mundial. Trata-se de escolas que não estão submetidas ao controle das autoridades brasileiras, ou submetidas a um fraco controle, são dirigidas por alemães ou por teuto-brasileiros que utilizam o idioma do país de origem como língua de trabalho, sendo que expressivo número delas recebe subvenção da Alemanha.

A questão do idioma, desconhecimento ou pouco conhecimento da língua portuguesa por parte das populações de ascendência estrangeira, também era endossada como um argumento a favor de uma política de assimilação forçada. O assunto fora objeto de levantamento do Censo Brasileiro de 1940, no sentido de saber quais os idiomas estrangeiros mais falados na vida do lar. As respostas preocuparam os governantes. Em âmbito de Brasil, os idiomas alemão e italiano eram os mais falados no viver em família por brasileiros natos: 644.255 falavam a língua alemã e 458.093 empregavam o idioma italiano.

Saliente-se, ainda, o contingente populacional integrado pela etnia japonesa na qual 178.007 brasileiros (natos ou naturalizados) não empregavam, na vida do lar, o idioma português. Questões dessa ordem vinham à tona como indicadores, através de um fato linguístico, da fraca assimilação cultural dos imigrantes à vida brasileira. Essa expressão "assimilação" pressupõe necessariamente uma mudança interior. No livro *A aculturação dos alemães no Brasil*, Emilio Willems afirma que

> o processo de assimilação consiste no aparecimento de atitudes novas emocionalmente associadas a valores culturais novos com que o imigrante vai estabelecendo contactos. O estudo científico da assimilação abrange, portanto, o estudo da formação dessas atitudes. (Willems, 1946, p.17)

Nesse contexto, a política de assimilação implantada pelo Estado Novo apostará muito de seu êxito na possibilidade de criar novas atitudes nas crianças e nos jovens, centrando-se na ação da escola para conseguir essa mudança de atitudes – atitudes nacionalistas de amor ao Brasil, atitudes de valorização da língua portuguesa, sendo que nesse sentido a associação escolar Liga Pró-Língua Nacional será muito importante.

Reclassificando os nacionais

No Brasil vigora, desde muito, o direito do *jus soli*, segundo o qual o território de nascimento determina a nacionalidade. Mas ao lado dessa "nacionalidade jurídica", então vigorava forte um paradigma cultural de nacionalidade - uma "nacionalidade cultural", digamos assim. A partir desse modo de conceber a nacionalidade, para muitos, era difícil entender, lá pela década de 1940, que brasileiros (os filhos dos imigrantes) não dominassem o idioma português, a língua pátria, e, por vezes, nem a compreendessem. Esses grupos eram considerados como verdadeiros "quistos culturais" no corpo da nação e tinha-se o entendimento de que esta situação somente poderia ser resolvida, como já foi mencionado, mediante uma política de "assimilação forçada".

Como pano de fundo desse contexto, os eventos relacionados com a Segunda Guerra Mundial vão funcionar como agravante. No conflito, o Brasil tomou posição a favor dos Aliados (uma coligação liderada pela França, Inglaterra e Estados Unidos), sendo que em breve o governo brasileiro rompe relações diplomáticas e comerciais com o Japão e, em agosto de 1942, declara guerra à Alemanha e à Itália. As relações entre o governo brasileiro e os grupos sociais integrados por imigrantes estrangeiros, oriundos desses países, tornaram-se então mais tensas pois essas populações passaram a ficar sob a constante ótica da segurança nacional, assumindo o *status* de "inimigos em potencial".

Deste modo, outras instituições do aparelho de Estado como o Exército e as Polícias Militares foram chamados a participar, com mais força, na questão da nacionalização – "nacionalização forçada" segundo a própria expressão governamental, aquela a ser conseguida mesmo que com violência. Participaram do processo o Exército, como elemento das Forças Armadas e detentor da responsabilidade pela **segurança do Estado** em terra; e as Polícias Militares estaduais, na condição de forças auxiliares do Exército e responsáveis pela **segurança pública**.

Há uma divisão considerada clássica que distingue as atribuições do Exército como dirigidas ao "inimigo externo" e da polícia voltadas ao "inimigo interno". Mas nos tempos da Segunda Guerra Mundial, unindo as preocupações dirigidas ao "inimigo externo" e ao "inimigo interno", o Exército brasileiro e as Polícias Militares estaduais passaram a estar muito vigilantes ao viver dos imigrantes; uma vigilância que se estendia à questão idiomática, mesmo na vida cotidiana e no âmbito dos estabelecimentos de Ensino Fundamental.

Nesse sentido, era atribuição das Polícias Militares estaduais lacrar o acesso às escolas, apreender o material didático, deter os professores e interrogá-los e, se julgado necessário, encaminhá-los para investigações mais profundas a serem efetuadas pelo Exército. O papel desempenhado pelo Exército foi decisivo, tanto que se falava sobre um "projeto educativo das Forças Armadas". Projeto educativo militar que tinha entre os seus objetivos difundir a língua portuguesa.

Desta maneira, tornou-se possível afirmar que o "abrasileiramento" dos núcleos de imigrantes "acabou se exercendo de uma forma mais repressiva do que propriamente pedagógica, mas na qual o Ministério da Educação se empenharia a fundo" (Schwartzman, 1984, p.91).

As batalhas da guerra tinham como solo principal a Europa mas repercutiram no mundo e na América, relata Octavio Ianni:

> Durante a Segunda Guerra Mundial, praticamente todos os países da América Latina alinharam-se em favor das nações aliadas em luta contra o nazi-fascismo. Daí resultaram políticas governamentais de nacionalização forçada de minorias alemãs, italianas e japonesas, pois que Hitler, Mussoline e Hiroíto haviam formado o eixo nazi-fascista contra o qual lutavam a França, a Inglaterra e os Estados Unidos. Em consequência da política de nacionalização forçada, no Brasil, por exemplo, aquelas minorias foram proibidas de falar e escrever em sua língua de origem nas escolas, igrejas e outros lugares. Alguns tiveram bens confiscados, por alegações políticas. De tudo isso resultou, em boa parte, uma reafirmação da multiplicidade racial e cultural. E também resultou a sensação generalizada de que havia muitos estrangeiros entre os nacionais, isto é, de que muitos nacionais poderiam ser reclassificados como estrangeiros. (Ianni, 1983, p.35)

Quais os nacionais, os brasileiros, que deveriam perder essa qualificação e passar a ser considerados como estrangeiros? Aqueles que, embora brasileiros de nacionalidade por aqui terem nascido, mostravam-se ainda muito ligados aos valores de seus ascendentes de origem estrangeira, especialmente ao idioma étnico. Era necessário, com urgência, "abrasileirar" essas populações e a escola foi a grande instituição chamada para essa missão. Um processo que ocorria como um movimento em duas direções: de um lado, visava-se nacionalizar a população escolar em termos de valores culturais – daí a grande presença de ações cívicas escolares. De outro, o objetivo voltava-se para ações destinadas a neutralizar/apagar as raízes étnicas da memória e do agir infantil.

Nesse contexto, a difusão do idioma português era a grande estratégia nacionalizadora; e a associação escolar Liga Pró-Língua Nacional (ainda veremos mais detalhes), obrigatória em todas as escolas elementares do Sul do Brasil, constituía-se em uma organização escolar muito atuante, como se pode detectar em documentação escolar da época.

Como ilustração apresentamos correspondência (original manuscrito) de aluno de Grupo Escolar dirigida ao Diretor Geral do Ensino do estado de Santa Catarina, visando mostrar um pouco do cotidiano das ações de nacionalização relacionadas com o idioma, levadas a efeito nas escolas catarinenses:

> Grupo Escolar Cel. Jacinto Machado de Bittencourt

Município de Jacinto Machado, 29 de fevereiro de 1944

Ilmo Sr.Inspetor Geral do Ensino

Respondendo vossa carta [uma carta coletiva dirigida a todos os alunos do estado], de 5 de fevereiro de 1944, é com grande prazer, que venho comunicar-vos, que no Grupo Escolar Cel. Jacinto Machado foi criada a Liga Pró-Língua Nacional, da qual eu sou secretario; e prometo em meu nome, e dos meus companheiros a trabalhar com amor e carinho, por essa tão nobre e pela Instituição Escolar, que procura dar aos meus colegas e os demais Grupos Escolares, uma noção, de quanto é belo o nosso idioma, e quanto é lindo o nosso Brasil.

Tudo pela grandeza do Brasil.
Zanoni Santos Espindola (Santa Catarina, 1945)

Mediante a dinâmica propiciada por uma associação escolar, a Liga Pró-Língua Nacional, as escolas conseguiam atuar de forma mais afoita para que suas crianças "esquecessem" o idioma étnico, apresentado-o de uma forma que o associava a situações negativas - a língua do passado, o idioma somente da vida em família; em tempos de guerra, era apontado como o "idioma do inimigo". Por sua vez, o português, além de ter destacada sua beleza intrínseca, era apresentado aos alunos como a forma de falar que os preparava para o futuro e como o idioma que, como brasileiros de nacionalidade, tinham o dever moral de dominar.

Além dessa difusa coerção moral, também eram aplicados castigos aos alunos que insistiam em se comunicar com seus colegas em idioma étnico - na perspectiva da escola pública de nacionalização era considerada intolerável a utilização de qualquer outro idioma que não o português - mesmo que tal ocorresse apenas no decorrer das brincadeiras do recreio. Visando manter o domínio sobre esses poucos momentos de folguedo, situação que os diretores de escola consideravam de difícil controle, muitas escolas aderiram à chamada "socialização do recreio". Em que consistia? Nos momentos de recreio, sob a liderança dos alunos integrantes da Liga Pró-Língua Nacional, todos deviam dedicar-se à contemplação de álbuns com figuras de heróis brasileiros. Assim, de um lado, o alunado era estimulado a desenvolver sentimentos patrióticos; de outro lado, as circunstâncias - contemplando imagens de vultos pátrios -.abortavam qualquer iniciativa que levasse ao uso de um idioma que não o português.

E mais ainda, falar o idioma português passou a ser difundido na sociedade e nas escolas como um expressivo sinal de brasilidade. E as instituições escolares, principalmente a Liga Pró Língua Nacional, eram as grandes líderes da luta para divulgar a língua portuguesa; uma divulgação que tinha como objetivo ampliar no alunado o sentimento de amor à pátria e, do ponto de vista da prática linguística, aumentar o número de falantes da língua portuguesa.

Pensando sobre questões teóricas

Nas instituições sociais, as idéias referentes a relações inter-humanas envolvem questões de *estrutura* e de *ação* que, num determinado sistema social, conduzem-nos à questão da **internalização de normas sociais**. Esse aspecto é considerado como uma questão relevante no processo educativo – a coerção exterior passa a ser substituída pela coerção interior; as normas internalizadas tendem a gerar novas condutas.

Em sua produtiva vida intelectual, Émile Durkheim também se ocupou com a pressão exercida, sobre os membros da sociedade, através dos fenômenos de ordem moral. Durkheim se impressionara com a firme posição de Kant ao apontar o caráter imperativo ou obrigatório das regras morais; buscando entender melhor os códigos da moral, Durkheim vai enveredar pelos caminhos da religião; mais especificamente, pelos rumos do sagrado.

Mais tarde surgirão as contribuições de Pierre Bourdieu que vai se ocupar com questões de temporalidade e de poder. Como ponto de partida, endossa o entendimento de que não existe o sujeito ou o ator social, dotado de liberdade e de autonomia. O que existe são práticas sociais e agentes, sendo que as primeiras são dotadas de um sentido último que escapa àqueles que as põem em prática.

Uma grande contribuição de Bourdieu foi propor a interrogação do mundo social em geral, e do campo político em particular, à luz do instrumento conceitual que é o modo de dominação - aquilo que permite a uma ordem social reproduzir-se no reconhecimento e no desconhecimento da arbitrariedade que a institui. Trata-se de compreender não apenas a "engrenagem" de um mecanismo complexo, com seus campos, seus capitais e suas estratégias, mas também as condições que possibilitam a submissão dos dominados à ordem social percebida de modo pré-reflexivo como ordem das coisas (Pinto, 2000, p.169).

Relacionando essa reflexão teórica com a realidade empírica, as ações da Liga Pró-Língua Nacional, nas escolas elementares do Brasil na década de 1940, podem ser vistas sob a perspectiva da dominação. Esse entendimento se evidencia bem nas atas de reuniões, normas de funcionamento, correspondências dos alunos integrantes da Liga Pró-Língua Nacional.

A Liga Pró-Língua Nacional

Essa associação escolar tinha como objetivo principal a difusão do idioma português. Em Santa Catarina foi regida por variados dispositivos legais, sendo dos mais expressivos o decreto estadual (SC) nº 2.991, de 28 de abril de 1944. Ao estudar os dispositivos legais referentes à Liga, consegue-se conhecer as normas ditadas pelo poder público; no aprofundamento do estudo percebe-se de que forma os indivíduos, no caso os escolares, foram coagidos pelas estruturas; ou de que forma é possível ver as ações da Liga Pró-Língua Nacional sob o ângulo da dominação.

Tratava-se de uma associação escolar formada por alunos, com um presidente eleito, um secretário empossado, solenidades, atas, reuniões relatórios, plano de atividades, tudo sob a égide de um professor orientador que procurava ficar o mais discreto possível. Investia-se na divulgação da imagem da Liga como uma associação escolar democrática, formada por alunos que amavam o Brasil; o amor ao país passava necessariamente pelo domínio do idioma português; e, como contra-face, pelo abandono do idioma étnico – a língua dos antepassados – como condição para ser bom brasileiro. Relatório escolar de aluno diz o seguinte:

> Quanto à Liga Pró-Língua Nacional os trabalhos estão cada vez se aperfeiçoando muito e cada vez mais afim de que é tão belo. (...) A minha professora é a D. Amália Gertrudes da Silva, que muito se esforça para que os alunos se tornem bons brasileirinhos; futuros defensores da Pátria.
> Bem, aqui vai um lindo trecho, que eu quando lia o livro encontrei.
> De noite todo estrelado
> De dia soberbo anil,
> Adoro o céu encantado
> Do nosso amado Brasil.[2] (Santa Catarina, 1945)

A Liga Pró-Língua Nacional, como instituição escolar, valorizava o idioma português mas paralelamente e, como suporte de apoio, procurava despertava o amor à Pátria. A essência de seu agir político estava no fato de tratar questões linguísticas escolares como relações de poder.

É bastante conhecida a posição combativa de Pierre Bourdieu em relação ao estruturalismo linguístico de Saussure e ao gerativismo de Chomsky dizendo que ignoraram o fato de que as trocas linguísticas - relações de comunicação por excelência - são também relações de poder. O papel da escola em processos dessa ordem tem sido ressaltado de diversas formas. Como afirma Bourdieu, em seu livro *O que falar quer dizer*, citando Georges Davy que aponta para a unidade linguística como fator da construção da homogeneidade social: "No processo que conduz à elaboração, legitimação e imposição de uma língua oficial, o sistema escolar desempenha uma função determinante: 'Fabricar semelhanças, de onde resulta uma comunidade de consciência que é o cimento da nação'". (Davy[3] *apud* Bourdieu, 1998, p.29)

Dito de outra forma, essa "fabricação de semelhanças", no caso brasileiro em análise, teve na escola fundamental um decisivo fator – a escola primária de nacionalização - na qual o idioma português era a espinha dorsal. Para esse objetivo ser atingido, muito importante foi a atuação das associações escolares da escola.

A Liga Pró-Língua Nacional, uma associação escolar, nas décadas de 1930-1940, efetivamente difundiu a língua portuguesa entre os descendentes de imigrantes estrangeiros, já brasileiros em termos de nacionalidade. A pesquisa efetuada na documentação escolar e que aqui não é possível explorar com mais profundidade, prova a afirmativa à exaustão. A Liga Pró-Língua ajudou a implantar nos estabelecimentos de ensino uma prática escolar que valorizava a língua de Camões – falar português passou a ser sinônimo de "ser bom brasileiro". E, por essa linha ideológica, adquiria um poder de coerção característico do campo da moralidade.

Referências bibliográficas

Bilac, O, & Bonfim, M. (1953). *Através do Brasil*. 40ª ed. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves.

Bourdieu, P. (1998). *O que falar quer dizer: a economia das trocas linguísticas*. Algés, Portugal: Difel.

Ianni, O. (1983). *Revolução e cultura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Pinto, L. (2000). *Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social*. Trad. Luiz Alberto Monjardim. Rio de janeiro: Editora FGV.

Romero, S. (1906). *O alemanismo no sul do Brasil: seus perigos e meios de os conjurar*. Rio de Janeiro: Tipografia Heitor Ribeiro.

Rose, R. S (2001). *Uma das coisas esquecidas: Getúlio Vargas e controle social no Brasil/ 1930-1954*. Trad. Ana de Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras.

---

[2] Grupo Escolar José Bonifácio de Rio do Texto, município de Blumenau (SC). Correspondência de aluno o 2º ano primário ao Inspetor Geral do Ensino, em 11 de outubro de 1944.

[3] DAVY, Georges (1950). *Élements de Sociologie*. Paris: Vrin, p.233.

Santa Catarina. Arquivo Público do Estado de Santa Catarina (1945). *Liga Pró-Língua Nacional*. Cartas de Alunos. Pasta AP-GE.
Schwartzman, S., Bomeny, H.M.B., Costa, V.M.R (1984). *Tempos de Capanema*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. (Coleção Estudos Brasileiros; v.81)
Torres, A. (1914). *A organização nacional*. Rio de Janeiro, Imprensa Oficial.
Virton, P. (1966). *Os dinamismos sociais: iniciação à Sociologia*. Trad. Manuel do Carmo Ferreira e M. do Carmo Esteves. Lisboa: Herder.
Willems, E. (1946). *A aculturação dos alemães no Brasil: estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil*. São Paulo: Nacional.

Língua e Alimento: caminho para a inclusão social

Diva Luisa De Luca
FRUTA PÃO - Consultoria em Projetos Socio Culturais e Segurança Alimentar
dldluca@uol.com.br

Marta Esteves de Almeida Gil Marta Gil
Amankay Instituto de Estudos e Pesquisas
martaalmeidagil@gmail.com

Prof. Dr.Carlos Moreira Henriques Serrano
Professor do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas e membro do Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo - USP.
cserrano@usp.br

Dra. Sónia Lúcia Lucena de Sousa Andrade
Professora Adjunta IV da Universidade Federal de Pernambuco, UFPE, especialista em Nutrição e em Saúde Pública
sonia.lucena@terra.com.br

Eugénio Silva
Universidade do Minho
esilva@iec.uminho.pt

Resumo: Língua e Alimentação: caminho para a inclusão sócio-cultural
Ao apresentar o projeto Língua e a Alimentação: caminho para a inclusão sócio - cultural, propomos uma ação educativa direcionada aos jovens, cujo fruto será a criação de novos caminhos para que a população de uma comunidade urbana, excluída, tome em suas mãos o processo de inclusão sócio-cultural, tendo como intercursores a língua portuguesa e a alimentação. Os seres humanos se organizam socialmente, se respeitam e desenvolvem laços de solidariedade a partir da identidade cultural, que está alicerçada primeiramente na língua e, em seguida, na alimentação. Culturalmente nos reconhecemos entre os nossos pares, que nos identificam como seres humanos, pertencentes àquela etnia ou povo, pois temos uma linguagem comum para nos comunicarmos e, também, coletamos, plantamos, colhemos e elaboramos os mesmos alimentos que nos nutrem e, principalmente, nos afirmam na mesma teia cultural, adquirindo caráter simbólico, pois estão presentes nos nossos rituais de alegria e de tristeza. Apoiados na matriz metodológica da pesquisa - ação promoveremos a integração de jovens do ensino médio, moradores da comunidade, e de jovens universitários da classe média, criando grupos de pesquisa e trabalho social remunerados; desenvolveremos novas práticas sociais de inclusão sócio-cultural, gerando emprego e renda dentro da comunidade, através da capacitação profissional e incentivando a criação de micro - empresas de alimentação.
Todas as ações serão permeadas pelo aprimoramento do ensino da língua portuguesa.

Apresentação

Minha *língua é minha pátria, minha mátria, minha frátria.*
*Caetano Velo*so

Nós, seres humanos organizamo-nos socialmente, nos respeitamos e desenvolvemos laços de solidariedade quando temos como base a identidade cultural, alicerçada primeiramente na língua e, em seguida, na alimentação.

Nós nos reconhecemos entre nossos pares, que nos identificam como pessoas, pertencentes à determinada etnia ou povo, pois temos uma linguagem comum para nos comunicarmos. Coletamos, plantamos, colhemos e elaboramos os mesmos alimentos

que nos nutrem e, principalmente, nos inserem na mesma teia cultural. Adquirem, pois, um caráter simbólico, pois estão presentes nos rituais de celebração, de passagem do tempo e de tristeza de todos os povos do Planeta Terra.

Só reconhecemos o Outro como ser humano quando nos reconhecemos como tal. Quando este reconhecimento é perdido, esgarçado ou fraturado, surgem à desorganização, a violência e a destruição do Outro e, consequentemente, a nossa autodestruição.

Promover a inclusão social a partir da língua e da alimentação se apresenta como um caminho a ser seguido.

Justificativa

A estruturação e a importância da formação da identidade cultural foram sendo apreendidas no desenrolar da história da humanidade. A sua concepção está diretamente relacionada não só a evolução do conhecimento humano, mas também as fases históricas a ela concernentes.

Tendo como pano de fundo a análise de Stuart Hall (1992), temos três concepções de identidade: a do sujeito do Iluminismo, do sociológico e do pós – moderno.

A concepção iluminista era individualista e o seu sujeito era descrito como masculino. Hall, afirma: '*O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo "centro" consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo o mesmo - continuo ou "idêntico" a ele - ao longo da existência do indivíduo (p.11).*

Com o advento do mundo moderno, refletindo a sua complexidade, Hall se reporta, principalmente, às análises de G.H.Mead e C.H.Cooley, para concluir que nesta fase histórica a *'identidade é formada na "interação" entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o "eu real", mas esse é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais "exteriores" e as identidades que esses mundos oferecem'(p.11).*

Ao adentrar no pós - *moderno 'o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um "eu" coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas' (Hall, 1992).*

Neste contexto Bauman (1999) enfatiza as consequências do rolo compressor da globalização sobre a descentração ou deslocamento da identidade cultural:

> A 'globalização' está na ordem do dia; uma palavra da moda que se transforma rapidamente em um lema, uma encantação mágica, uma senha capaz de abrir as portas de todos os mistérios presentes e futuros. Para alguns, 'globalização' é o que devemos fazer se quisermos ser felizes; para outros é a causa da nossa infelicidade. Para todos, porém, é o destino irremediável do mundo, um processo irreversível, é também um processo que nos afeta a todos na mesma medida e da mesma maneira. Estamos todos sendo 'globalizados' -- e isso significa basicamente o mesmo para todos...(p. 7).

Concordamos com Bauman quando enfatiza a força do processo da globalização sobre a humanidade, nesse momento da sua história, mas acrescentamos que o 'sentir' e o 'viver' o cotidiano do referido processo é o marco diferencial entre as múltiplas culturas nas quais estão inseridas as populações do nosso planeta.

Nesse sentir e viver o processo acima referido se evidencia o primeiro pilar da nossa proposta: a língua.

O linguista estrutural, Ferdinand de Saussure, argumentava:

> ...nós não somos, em nenhum sentido, os "autores" das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua. Nós podemos utilizar a língua para produzir significados apenas nos posicionando no interior das regras da língua e dos sistemas de significado de nossa cultura. A língua é um sistema social e não um sistema individual. Ela preexiste a nós. Não podemos em sentido simples, ser seus autores. Falar uma língua não significa apenas expressar nossos pensamentos mais interiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais (in Hall, 1992, p.40).

A identidade do ser humano no pós - moderno é estruturada pela língua, pois ao mesmo tempo em que ela é móvel e foge ao controle individual, pois é um sistema social, ela remete o indivíduo ao seu grupo, sem o qual ele não se tornaria humano, não desenvolveria o sentimento de pertencimento e não apreenderia códigos, símbolos e signos. Ao se apropriar desses "instrumentos" que o tornam humano, o indivíduo pode preservar o seu eu, reconhecer a si próprio no Outro da sua cultura e pode elaborar o reconhecimento do Outro que pertença a um grupo cultural que não o seu.

Ainda, Lacan ponderou que a identidade, como o inconsciente, está "estruturada como a língua" (in Hall, 1992, p.41).

Ao direcionar o nosso olhar para as diferentes culturas que se espalham pelo planeta podemos intuir que a língua permitiu a evolução da inteligência do ser humano e, como instrumento primordial da comunicação deu vida e força para o desenvolvimento das culturas.

No momento histórico que atravessamos, quando a desestruturação irrompe em todas as áreas e níveis da vida humana, a ***língua*** se destaca como um poderoso instrumento de inclusão social.

Aliada a ela elegemos a ***alimentação***, segundo pilar da formação da identidade cultural, como instrumento de ação no caminho que estamos propondo.

A alimentação constrói o homem enquanto indivíduo e constrói a comunidade pelo seu efeito agregador. A sobrevivência individual e cultural está intrinsecamente ligada à alimentação. A organização social só se sedimentou a partir do momento em que os grupos humanos deixaram de ser coletores de alimentos e passaram a ser seus produtores.

O alimento nutre o homem enquanto ser biológico e o nutre culturalmente quando adquire caráter simbólico.

Devemos ter sempre presente às palavras de Darwin (1969:72) *'a luta pelo alimento, para a manutenção da vida é um dos principais mecanismos da seleção natural na evolução das espécies'*.

Embora Freitas (2003, p.29) evidencie que essa idéia, *'assinalou uma profunda necessidade de idealizar a existência humana subordinada à natureza, o que, em essência, afirmava a condição animal do homem, sem dar grande importância à sua reprodução diferenciada – diferenciação adquirida pela intencionalidade histórica na* ***práxis*** *social dos homens – e contrastantes com a dos outros animais'*, ela se apresenta pertinente, contundente e nos impele para a reflexão, quando voltamos o nosso olhar para o momento presente: o aumento sem precedentes de populações famintas. Temos milhões de óbitos causados pela falta de alimentação, mas nos habituamos a encarar a fome do Outro com naturalidade. Os estudos estatísticos estão à nossa frente: quantos desnutridos que sobreviveram, mas ficaram cegos? Quantos não se movimentam? Quantos cérebros não atingiram a sua capacidade plena?

Darwin poderia nos perguntar: "*Como o homem pós - moderno está cuidando da seleção e manutenção da sua espécie?*"

No decorrer da história muitos cientistas e pesquisadores se debruçaram sobre a questão alimentação, fome e desnutrição.

Através desses estudos Freitas (2003) demonstra, consistentemente, a importância da organização social no desenvolvimento das forças produtivas, que redefiniram a qualidade, a distribuição e o acesso à alimentação.

Ao aprofundar a análise, tendo por base os diferentes estudos e pesquisas realizados ao longo do século XX, evidencia Josué de Castro, e afirma (2003 p.34-35):

> ...a fome crônica torna - se a expressão de uma sociedade com desigualdades extremas, cuja erradicação implicaria, necessariamente, transformações sociais. Essas abordagens, que tratam do corpo na sociedade (a dificuldade de acesso ao alimento e os modos de inserção social dos indivíduos no processo produtivo), são sempre reinterpretadas para contextualizarem e contestarem a permanente ausência de políticas públicas eficazes para reverter esse quadro social. Ao analisar essas linhas de pensamento, constato a importância de compreender a fome numa perspectiva que possa contemplar a esfera antropológica na sua complexa interação com o social, o econômico, o clínico e o epidemiológico, e, desse modo, repensar a totalidade do fenômeno fome... Nessa trilha, a erradicação da fome constitui uma problemática da interdisciplinaridade, cujo processo deve conjugar ação para transformar a cultura da fome, instalada desde tantos séculos em sociedades desiguais....

Concordamos com a autora supracitada que, com suas idéias, reforça a nossa proposta de utilizar a **alimentação** como um instrumento de ação e inclusão social.

Ao unirmos em uma mesma ação social a **Língua** à **Alimentação**, estaremos adentrando em uma esfera multidisciplinar e desencadeando a descoberta de novos caminhos e soluções, não só para reverter à destruição provocada pela fome, mas para promover a inclusão social em tempos de globalização.

Objetivos

Objetivo principal

Ao considerar a **Língua e a Alimentação: um caminho para a inclusão social** propomos uma ação educativa direcionada aos jovens, cujo fruto seja a criação de novos caminhos para que a população de uma comunidade urbana, excluída, tome em suas mãos o processo de inclusão sócio-cultural, tendo como intercursores a língua portuguesa e a alimentação.

Objetivos específicos

Criar grupos de pesquisa e trabalho social a partir da interação entre jovens da comunidade envolvida e jovens universitários da rede de ensino pública e privada, contando com a participação e a presença efetiva da Universidade, através do envolvimento de professores das áreas pesquisadas;

Desenvolver novas práticas sociais de inclusão sócio-cultural, fundamentando a formação de um novo profissional na área social;

Gerar emprego e renda dentro da comunidade, propiciando formação profissional - administradores, padeiros, cozinheiros, confeiteiros e outros - além de incentivar a criação de micro-empresas na área da alimentação.

Estratégia

Criação de um Centro Educacional de Língua Portuguesa e Alimentação em uma comunidade urbana localizada na periferia da Grande São Paulo - Brasil e/ou comunidades urbanas das cidades pertencentes aos países de língua portuguesa.

Ação programática

Diagnóstico sócio – econômico – nutricional e levantamento de pessoas portadoras de necessidades especiais, realizado por estudantes de nível médio da comunidade urbana periférica e estudantes universitários;

Criação de **Banco de Alimentos** (Empresas de cunho social onde alimentos doados são estocados, organizados e distribuídos a pessoas, grupos e entidades em situação de risco alimentar. Emergiram de ações sociais nos EUA, década de 70), gerido e administrado pelos (as) desempregados (as) da comunidade. Os alimentos serão distribuídos às famílias em situação de insegurança alimentar, parcial e total;

Criação de **Cozinha Experimental**, onde os (as) jovens da comunidade aprenderão a elaborar refeições, destinadas em um primeiro momento aos moradores da comunidade em situação de insegurança alimentar: pessoas com deficiência, doentes e idosas sem proteção familiar, a exemplo do "Ten Yad" da Comunidade Israelita da cidade de São Paulo;

Implantação do **Centro Educacional de Língua Portuguesa e Alimentação**, projeto elaborado e realizado pelos jovens da comunidade e pelos estudantes universitários, contemplando:

1. Núcleo de estudo da língua portuguesa: alfabetização e aperfeiçoamento;
2. Núcleo de pesquisa alimentar brasileira e/ou dos demais países de língua portuguesa;
3. Núcleo de formação profissional voltado para a Indústria e Comércio de Alimentação;

Criação e implantação na comunidade de uma rede de **Colméias** - pequenos núcleos de encontro linguístico e de alimentação: café lancharia e restaurantes - subsidiados e abastecidos pelo Banco de Alimentos.

Parceiros e Apoiadores

Esse projeto foi elaborado pela socióloga Diva Luisa De Luca, e contou em sua fase de criação e elaboração com a consultoria e parceria de Carlos Moreira Henriques Serrano, antropólogo, Marta Esteves de Almeida Gil, socióloga, Sonia Lúcia Lucena de Sousa Andrade, nutricionista.

Língua e Alimento: um caminho para a inclusão social, se caracteriza pelo desenvolvimento em fases de média e longa duração.

Atuará em rede, o que pressupõe o envolvimento de Parceiros e Apoiadores, desde a concepção. Identificá-los e convidá-los é uma atividade constante da Coordenação.

Parceiros trazem aportes de natureza técnica; apoiadores respondem pela sustentabilidade financeira do Projeto.

Referências bibliográficas:

Bauman, Zigmunt (1999) *Globalização – As consequências Humanas*. São Paulo: Zahar Editores.
Hall, Stuart., D.Held., T.McGrew (2002) *A identidade cultural na pós – modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A
Linton, Ralph (1971) *Cultura y Personalidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
Freitas, Maria do Carmo Soares de (2003) *Agonia da Fome*. Salvador: EDUFBA & FIOCRUZ

A emergência do COMBATE AO preconceito linguistico

Maridelma Laperuta Martins
Universidade Estadual do Oeste do Paraná
chomsky1928@yahoo.com.br

Resumo: Como sabemos, é imprescindível para todo Homem que deseja uma participação efetiva na sociedade, dominar sua língua oral e escrita, uma vez que é por meio dela que o esse Homem se comunica, tem acesso à informação, expressa e defende pontos de vista, partilha ou constrói visões de mundo e produz conhecimento. À escola cabe garantir aos alunos o acesso a saberes linguísticos necessários para o exercício da cidadania. E esses "saberes linguísticos" não se resumem em conhecer a língua culta prescrita pela gramática normativa e saber utiliza-la. Além disso, é ainda necessário que esse aluno tenha consciência de que a variedade padrão não é a única língua que deve ser "aprendida" e utilizada; que além dessa, existem muitas outras variedades de linguagem, dentro da mesma língua portuguesa, e que todas elas são corretas, passíveis de análise linguística e, também e principalmente, de uso. O objetivo desta apresentação é expor um pouco do preconceito existente sobre a

linguagem exercida por quem não domina a norma padrão e que esse preconceito deve ser combatido pela consciência de que há lugares, circunstâncias, pessoas e momentos para utilizar a norma culta, sempre respeitando todas as variedades da nossa Língua Portuguesa.

INTRODUÇÃO

Um dos documentos do Ministério da Educação e do Desporto do Brasil se refere ao domínio da língua materna do seguinte modo:

> "O domínio da língua oral e escrita é fundamental para a participação social efetiva, pois é por meio dela que o Homem se comunica, tem acesso à informação, expressa e defende pontos de vista, partilha ou constrói visões de mundo, produz conhecimento. Por isso, ao ensiná-la, a escola tem a responsabilidade de garantir a todos os seus alunos o acesso a saberes linguísticos, necessários para o exercício da cidadania, direito inalienável de todos".

Faz-se ponto pacífico que é de responsabilidade da escola garantir aos alunos esse acesso aos saberes linguísticos necessários para o exercício da cidadania. Entretanto, sabe-se que, à escola, ainda faltam muitos subsídios teóricos para que, na prática, nossos alunos consigam usufruir da linguagem tudo o que ela oferece para um pleno exercício da cidadania.

Acredito que um desses subsídios teóricos é a Sociolinguística, como uma disciplina que deve não apenas ser conhecida, mas pesquisada, esquadrinhada, por todo professor de língua materna, em todos os seus aspectos de variação e mudança linguísticas. Sabemos que nossa língua portuguesa não é homogênea. E não estou apenas me referindo às variações que sofre a língua nos diferentes países em que ela é falada, mas dentro do mesmo país. No Brasil, isso se verifica facilmente dentro de uma sala de aula com os alunos oriundos de famílias diferentes, de religiões diferentes, de lugares diferentes, de classes sociais diferentes, de opiniões sobre o mundo diferentes. Essas diferenças se refletem na fala de cada um deles e a escola, no papel do professor, deve saber disso e, principalmente, respeitar essas diferenças. Primeiramente, porque, além de respeitar, é necessário que o professor, conhecendo as variedades com que se defronta, saiba como trabalhar cada uma delas mostrando aos alunos que todas são variantes da mesma língua (que pertence a toda a nossa sociedade) e que além dessa variedade, ainda existe uma forma que é considerada, por essa mesma sociedade, como padrão e é prestigiada por todos. Entretanto, só isso não é suficiente. É necessário ainda que o professor explique por que essa forma padrão é tão prestigiada e o motivo por que outras variantes são estigmatizadas, inclusive por aqueles que utilizam essas mesmas variantes, ou seja, por que e em que condições ou como existe o chamado preconceito linguístico.

SUBSÍDIOS TEÓRICOS

Muitos são os autores que trabalham com a Sociolinguística, especificamente, no que se refere ao preconceito linguístico e ensino. Fazendo um apanhado apenas de pesquisadores brasileiros, pode-se citar Mattos e Silva (2000), que trata de forma clara as condições em que o ensino de língua materna se encontra e as causas dos problemas no desenvolvimento da linguagem. Também Beline (2003), Chagas (2003), Alkmim (2001) e Camacho (2001) cujos artigos falam de variação e mudança nas línguas expondo motivos dessas variações e mudanças e como elas acontecem. Bearzoti Filho (2002), com seu livro "A Formação Linguística do Brasil", mostra as origens da nossa língua "brasileira", explicando toda a passagem pelos impérios ibéricos até chegar ao Brasil e ainda as fusões da língua portuguesa com as línguas já existentes e as outras originárias da África e de outras partes do mundo. Monteiro (2000), em "Para Compreender Labov", traz um manual de sociolinguística bastante prático que trata das técnicas de estudo da variação linguística, com um capítulo bastante importante que trata das diferenças dialetais e ensino.

Sem esquecer do que se pode chamar, atualmente, num "polêmico" sociolinguista do Brasil: Marcos Bagno. Bagno é autor de diversos trabalhos que tratam do preconceito linguístico de forma geral e principalmente no ensino. Em "Norma linguística" (2001), ele traduz para o português uma coleção de artigos que tratam da noção de norma e sua importância para essa questão do estigma. "A língua de Eulália" (1997)é um romance pitoresco, mas por meio do qual o autor justifica com exemplos claros o motivo das variações na fala do nosso povo, sempre atentando para razões verdadeiramente linguísticas, e não deficientes, para as variações chamadas de "erro" pela gramática normativa e pelas pessoas em geral. Em "Português ou Brasileiro – um convite à pesquisa" (2001), a intenção do autor é incitar professores do ensino fundamental e médio (como se nomeia o ensino básico no Brasil, atualmente) a estimularem seus alunos à pesquisa a partir de dados linguísticos que os próprios alunos vão considerando gramaticais ou não gramaticais. Por último, na edição de 2003 de "Preconceito linguístico", Bagno reporta uma carta sua enviada à Revista Veja em reação a um texto dessa revista: "Falar e escrever bem, eis a questão", cheio de "absurdos, distorções e acusações grosseiras" a pesquisadores linguistas comprometidos com o avanço da ciência brasileira. Além disso, ele discorre sobre mitos linguísticos que foram criados e estão impregnados de forma quase solidificada na mente dos falantes do português brasileiro, como por exemplo, "brasileiro não sabe falar português"; "português é muito difícil"; "o domínio da norma culta é um instrumento de ascensão social", entre vários outros.

Esses mitos são tão difundidos na nossa sociedade que basta acompanhar, por exemplo, as inúmeras preleções de cunho normativista (observada em diversos âmbitos) centradas no que é "certo" e "errado" na língua e a consequente avaliação social que atribui prestigio ou estigma às diferentes falas, ou as discussões travadas em torno da linguagem politicamente correta.

SUBSÍDIOS PRATICOS

Em que pese toda essa argumentação para a existência do preconceito linguístico, o que facilmente se verifica é que sua consciência na sociedade e, especificamente, na escola é ainda muito latente.

Atualmente, é notório, principalmente pela mídia, um forte combate a vários tipos de preconceito – racial, sexual, etário, de deficiências (física, mental), social – entretanto, nada, nesses mesmos meios de comunicação declara-se a respeito do preconceito linguístico. Muito pelo contrário, o que há são programas que difundem o conceito de que entre os poucos que conhecem a norma padrão e "todo o restante dos falantes" existe um verdadeiro abismo cultural, intelectual e, consequentemente, social. No que concerne ao ensino, a situação não é diversa. Bagno (2003:132) cita um trecho da gramática de Pasquale Cipro Neto e Ulisses Infante em que esses autores afirmam: "não é admissível que, com um alfabeto tão restrito (apenas 23 letras!) se cometam tantos erros ortográficos pelo Brasil afora. *Estude com cuidado este capítulo para integrar o grupo de cidadãos que sabe grafar corretamente as palavras da língua portuguesa*" (grifo nosso). Ora, se o aluno pode, estudando com cuidado o capítulo, integrar o grupo de cidadãos que sabem grafar corretamente as palavras, é porque existe outro grupo que não sabe. E se é necessário integrar esse grupo que sabe é porque existe discriminação sobre o outro que não sabe. Esse exemplo refere-se à ortografia, mas se estende a todos os conteúdos gramaticais. Essa segregação não é nem um pouco difícil de se comprovar empiricamente. Existe, inclusive o que se pode chamar de "autodiscriminação". Certa vez, em sala de aula, quando eu fazia um comentário tendencioso a respeito de um conhecido programa de TV em que o apresentador ("gramático" famoso no Brasil) expõe os vários erros gramaticais cometidos pela grande maioria dos falantes do português brasileiro, uma aluna fez o seguinte comentário: "nossa, professora, mas eu acho ele tão inteligente parece que sabe tanto!". O que essa aluna, como a maioria dos telespectadores que o vêem, não percebia, é que a intenção velada desse tipo de programa é, precisamente, fazer com que ela e todos os que lhe assistem pensem exatamente isso: "existe um 'oceano' entre mim (que não sei nada) e aqueles que dominam a variante padrão da língua".

A EMERGENCIA DA LUTA – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse tipo de pensamento é bastante comum em alunos brasileiros de todos os níveis de escolaridade. Nos cursos de Letras, devido ao avanço das áreas pragmáticas da linguística, existe uma preocupação com a divulgação desse conteúdo, mas o que se constata é uma dificuldade muito grande desse conhecimento chegar aos alunos de ensino fundamental e médio e, menos ainda, aos falantes com pouco ou nenhum acesso à escola, pessoas que realmente precisam conhecer a respeito. Por isso, considero bastante relevante a existência de **cursos, palestras, eventos em geral tanto a professores de ensino fundamental e médio, quanto, à medida do possível, a falantes das diversas variedades do português, que provoquem discussões e difundam a existência do preconceito linguístico**; que o caracterize, com clareza (**o que é preconceito linguístico**); que exponha como ele acontece e **desmistifique as noções de erro impregnadas pela gramática normativa**, observando que pesquisas cientificas revelam de onde surgem verdadeiras variações (e não erros); e, principalmente, que se **exponham os motivos velados que fazem com que se continue a propagar esses conceitos** que aumentam ainda mais a distancia social entre "quem sabe" português e "quem não sabe".

Seria muito bom se, nos termos de Marcos Bagno, pudéssemos:

- ✓ Explicar que o fenômeno linguístico, chamado erro, tem lógica, que também existem regras gramaticais agindo ali, regras de outra gramática que não é a normativa;
- ✓ Mostrar que há sempre duas (ou mais) formas em uso em concorrência e que cada uma delas tem um valor diferente não linguístico, mas social;
- ✓ Destacar o valor social atribuído aos usos linguísticos;
- ✓ Valorizar os usos não padrão, porque a língua que uma pessoa fala faz parte de sua identidade "é como se a íngua fosse a pessoa". NEGAR VALOR AO MODO COMO A PESSOA FALA É QUASE O MESMO QUE NEGAR VALOR AO QUE A PESSOA É.
- ✓ Convencer a todos de que toda pessoa precisa elevar o grau da própria auto-estima linguística. (temos que nos impor como falantes competentes de nossa língua materna).

A língua portuguesa falada no Brasil é muito rica em variação. Sei que não é apenas a variante brasileira, mas esta, com certeza, é muito rica, em virtude da extensão do país e da miscigenação cultural ali existente. Variação diatópica e diastrática. É lastimável que essa riqueza não seja explorada e que não se aproveite ao máximo tudo o que de melhor se pode fazer para

construir (sem piegas, nem lugar comum) uma sociedade mais humana e mais justa. Acredito que seja essa, uma vez que somos linguistas e professores, a parte que nos cabe.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

ALKMIM, T. (2001). Sociolinguística - Parte I. In MUSSALIN, F. & BENTES, A. C. *Introdução à linguística* – domínios e fronteiras. SP: Cortez.

BAGNO, M. (1997) *A língua de Eulália* – novela sociolinguística. 9ª. ed. SP: Contexto.

_____. (2001) *Norma linguística*. SP: Loyola.

_____. (2001) *Português ou brasileiro* – um convite à pesquisa. SP: Parábola.

_____. (2003) *Preconceito linguístico* – o que é, como se faz. 22ª. ed. SP: Loyola.

BEARZOTI Filho P. (2002) *Formação linguística do Brasil*. Curitiba: Nova Didática.

BELINE, R. (2003) A variação linguística. In: FIORIN, J. L. (org). *Introdução à linguística* – objetos teóricos. SP: Contexto.

BRASIL, (1997) Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros curriculares nacionais: língua portuguesa*/ Secretaria de Educação Fundamental. Brasília, 144p.

CAMACHO, R. G. (2001) Sociolinguística – Parte II. In: MUSSALIN, F. & BENTES, A. C. *Introdução à linguística* – domínios e fronteiras. SP: Cortez.

CHAGAS, P. (2003) A mudança linguística. In: FIORIN, J. L. (org). *Introdução à linguística* – objetos teóricos. SP: Contexto.

MATTOS E SILVA, R. V. (2000) *Contradições no ensino de português* – a língua que se fala X a língua que se ensina. SP: Contexto.

MONTEIRO, J. L. (2000) *Para compreender Labov*. Petrópolis: Vozes.

Ciberlinguagem: aliada ou inimiga do homem contemporâneo?

Lúcia Regina Barcelos Só
Faculdades Porto-Alegrenses- FAPA
luciaso2@hotmail.com

Anderson Murlik
Faculdades Porto-Alegrenses
luciaso2@hotmail.com

Leilane Moersch
Faculdades Porto-Alegrens
luciaso2@hotmail.com

Taís Cardoso
Faculdades Porto-Alegrenses- FAPA
taiscardoso@brturbo.com.br

Resumo: A revolução tecnológica que se desenvolve ao longo dos tempos ocasiona mudanças sociais, econômicas, históricas e culturais de uma sociedade. O advento dos computadores pessoais aliado, posteriormente, à internet, rede mundial de computadores, resultado de um mundo globalizado, produz mudanças para que os indivíduos estejam inseridos em uma nova era, em um novo contexto. Assim, surge uma modalidade de interação diferenciada, um novo texto, com qualidades linguísticas, enunciativas, discursivas e pragmáticas próprias, o que possibilita ao usuário, transgredir completamente qualquer norma da gramática tradicional e da linguagem considerada culta. Cabe, então, discutir, se esta nova forma de interação poderá, em algum momento, interferir nas questões de aprendizagem e correto emprego da língua padrão.

1 INTRODUÇÃO:

As questões sobre a Ciberlinguagem são mais bem entendidas com um breve estudo dos acontecimentos contemporâneos. Deve-se analisar e compreender o mundo atual, uma vez que o ser humano sofre influência constante e direta do meio em que vive. As relações humanas estabelecem-se nas mais variadas formas, direções e com objetivos diversos. Ao mesmo tempo, a tecnologia e a ciência avançam e vêm ao encontro do suprimento das necessidades do indivíduo. Esta é a era da informação, em que tudo está disponível através da informática. Surgem novas idéias, novos costumes, nova maneira de pensar e agir, em que cada dia é um novo momento, onde há sempre novos conhecimentos a serem transmitidos, tudo em vista do que ocorreu após as grandes revoluções industriais e como consequência de um mundo globalizado. Desta forma, uma nova linguagem é utilizada e passa a ser difundida em todo o mundo, a ciberlinguagem, com características próprias e muito peculiares, que permitem ao usuário, infligir todas as regras vigentes na Língua Portuguesa . Tal linguagem tem sido objeto de estudo e discussão por parte dos linguistas e educadores, cabendo averiguar se essa nova linguagem poderá ou não interferir no aprendizado e utilização da língua padrão.

2 CONCEITOS E QUESTÕES HISTÓRICAS

A sociedade contemporânea vivencia uma grande revolução nas formas e nos meios de comunicação ocasionada, sobretudo, pelo desenvolvimento da tecnologia.

O avanço da informática possibilita a troca de informações entre computadores localizados nos mais diversos locais do globo, entre diferentes usuários e em um tempo quase que simultâneo. Neste contexto, surgiu um novo "ambiente de convivências", o ciberespaço, em que novas e peculiares relações sociais são estabelecidas e cujas influências sobre os usuários estão sendo amplamente estudadas e discutidas.

Segundo Lévy (2007), a palavra ciberespaço foi criada por Wilian Gibson, autor do romance de ficção Neuromante, em que ele usa o termo para designar o universo de redes digitais, o qual foi rapidamente incorporado por criadores e usuários dessas redes. Assim, ciberespaço é "o espaço de comunicação aberto pela interconexão mundial dos computadores e das memórias dos computadores" (LÉVY, 2007, p. 92).

Com o surgimento e expansão da era da informática, o termo interatividade também adquire maior importância, uma vez que etimologicamente significa "ação entre entes", estabelece uma relação entre, no mínimo, dois agentes (inter + ação = ação entre), como especificam Lemos e Palácios (2001). A interatividade tornou-se uma expressão modista para designar as relações interpessoais que se estabelecem e ganham força na atualidade com a disseminação da cibercultura, porém sua significação nos reporta há tempos muito mais remotos, visto que se pode considerar sua aplicação a partir do surgimento da fala, aproximadamente há cerca de trinta mil anos atrás, e consequente sociabilidade humana. Passados cerca de dez mil anos tem-se o avanço da cultura oral para a cultura escrita, como menciona Crystal (2005) e já no século XVIII,

considera-se também a sistematização da linguagem de sinais como um fator de extrema importância nos processos comunicacionais.

Segundo Crystal (2005), a disseminação da internet a partir dos anos noventa, foi um fator revolucionário mundial, uma vez que as pessoas passaram a utilizar tal tecnologia com um extraordinário domínio. Surge uma nova forma de comunicação, a virtual, com tendências que permitem transgredir a língua padrão e que apresenta características linguísticas e pragmáticas próprias. Esse fenômeno atinge pessoas de diversas faixas-etárias, mas, sobretudo, crianças e jovens, o que é alvo de preocupações e ferrenhas discussões entre os linguistas e educadores, uma vez que a ciberlinguagem se propaga com grande velocidade, o que causa temor de que possa influenciar no aprendizado e utilização da língua padrão.

3 CIBERLINGUAGEM X FALA X ESCRITA

A internet, rede mundial de computadores possibilita que as pessoas interajam de diversas formas, sendo a *world wide web*, a maneira mais ampla, onde se pode encontrar um universo de informações sobre os mais variados assuntos. A mensagem eletrônica ou *e-mail* tem sido muito utilizado, pois permite uma comunicação rápida e concisa com vistas a objetivos específicos. "É de caráter extremamente diverso, abrange mensagens pessoais e institucionais de extensão e propósitos variados". (CRYSTAL, 2005, p. 78). Os grupos de *bate-papo* apresentam discussões contínuas sobre assuntos específicos organizados em "salas" em *sites* da rede. Segundo Crystal (2005), a interação pode ocorrer sincronicamente, ou seja, em tempo real, ou não-sincrônica, em tempo postergado. Desta forma, os usuários criam e exploram diversas formas de interação no mundo virtual, o que também permite o emprego de formas linguísticas diferenciadas e não utilizadas na linguagem convencional. A comunicação virtual tenta aproximar fala e escrita de maneira bem inovadora. Aparecem muitas abreviações (*vc, tb, blz*), como que obedecendo ao Princípio da Economia Linguística (*tá = está*), muito utilizado na oralidade, porque a interação pode ocorrer com diversos usuários ao mesmo tempo e, por isso, deve ser da forma mais simplificada possível, com o objetivo de agilizar o processo. Observa-se também o uso de muitas interjeições, vocalizações (*ah, humm, ahã*), repetição de caracteres (*aaaaahhhh, claaaaro*) e de sinais de pontuação (*quem?????, ei!!!!!*), emprego de símbolos que não aparecem na pontuação tradicional (#, &) e *emoticons [* :-) , :-(*]* para tentar expressar e transmitir sentimentos que a linguagem escrita, por si só, não permite. Além disso, objetivam facilitar a compreensão das mensagens, evitando muitas vezes, ambiguidades e percepções incorretas. Desta forma Crystal (2005, p. 90) diz que "a comunicação mediada por computador não é idêntica à fala ou a escrita, mas exibe certas propriedades seletivas e adaptáveis presentes em ambas".

4 CIBERLINGUAGEM: PROBLEMA OU AUXÍLIO?

No Brasil, aproximadamente 15 milhões de usuários trocam 500 milhões de mensagens através do Messenger da Microsoft (MSN), sendo que 62% dos internautas brasileiros utilizam banda larga, pois é um povo que se adapta facilmente à tecnologia e também é muito aberto à comunicação.

A Ciberlinguagem vem sendo utilizada por internautas das mais diversas classes sociais e faixas-etárias, principalmente, crianças e adolescentes entre 09 e 18 anos. Em decorrência da grande utilização por parte dos estudantes, o tema gera discussão e apresentam-se duas vertentes sobre o assunto, onde uma parte dos professores e especialistas afirma que esta forma de escrita prejudica no aprendizado e no desenvolvimento, como é o caso da opinião de uma professora que leciona Língua Portuguesa para alunos de 6ª e 7ª série. Segundo ela, a linguagem virtual influencia muito no aprendizado da língua correta que segue a gramática normativa. "Esses jovens passam horas em frente ao computador e o uso dessa linguagem fica automático. Noto que aparece muito nos textos produzidos na escola, mesmo em letra cursiva", conta a professora. A outra vertente contesta, dizendo que esta forma de escrita auxilia no desenvolvimento da criatividade. Outra professora comenta que a linguagem virtual não influencia de forma negativa na aprendizagem da norma culta, porque uma aprendizagem não se dá, necessariamente, em detrimento da outra. "Um usuário autônomo da linguagem precisa, justamente, dominar seus diferentes usos para poder transitar nos diferentes contextos comunicativos", explica a professora. "Se você escrever de forma rebuscada nessas salas de bate papo, não estará fazendo um bom uso da linguagem, já que o meio impõe um ritmo próprio. Da mesma forma, se usar essa linguagem, por exemplo, na produção de um documento, seu uso estará inadequado", afirma a mesma professora.

5 O CÉREBRO E A LINGUAGEM

Não se pode pensar em um estudo sobre a linguagem sem analisar seu processamento e funcionamento no cérebro. O hemisfério esquerdo é responsável pelo pensamento lógico e pela competência comunicativa, pois possui estruturas que processam as palavras e as frases e relações entre o léxico e a gramática, enquanto o hemisfério direito processa a criatividade e o pensamento simbólico.

É no hemisfério esquerdo que se localizam a Área de Broca, responsável pela motricidade, produção e compreensão da fala, ou seja, processamento da linguagem e a Área de Wernicke, responsável pela compreensão verbal. O corpo caloso faz conexão entre os dois hemisférios cerebrais e troca de informações entre as diversas áreas do córtex cerebral. Em pessoas canhotas, as funções ficam invertidas entre os dois hemisférios cerebrais.

O cérebro humano é tão complexo que o homem é capaz de aprender diferentes idiomas e armazenar todas as informações de modo que não se mesclem nem se confundam. Da mesma forma, alguns estudiosos consideram a ciberlinguagem como um novo idioma no que tange as questões cerebrais e, desta forma, seu emprego não ocasionaria maiores consequências comparadas à utilização da língua padrão, presumindo-se que cada tipo de linguagem seja usada num dado momento, como se configurassem idiomas diferentes, mas a verdade é que casos são comprovados de pessoas que confundem a língua culta com a linguagem virtual. Isso poderá ocorrer quando a língua padrão ainda não se encontra bem estruturada e internalizada, situação em que o cérebro valer-se-á da ciberlinguagem para preencher a lacuna existente.

5.1 Exemplos de Ciberlinguagem

A partir dos exemplos abaixo se pode, em determinados momentos, perceber a economia de escrita em algumas palavras, já em outras, o léxico fica completamente alterado, não seguindo essa premissa da economia, como ocorre em "naum" que significa "não".

Ciberlinguagem: Vc vai gostar deste fds! Vamo neah?!
Língua Culta: Você vai gostar deste final de semana! Vamos, né?
Ciberlinguagem: Q vc vai leva para o col?
Língua Culta: O que você levará para o colégio?
Ciberlinguagem: Tb sei q todos vão, mas num sei se quero ir!
Língua Culta: Também sei que todos vão, mas não sei se quero ir!
Ciberlinguagem:Vai se no sab!
Língua Culta: Vai ser no Sábado!
Ciberlinguagem: Maix x iremos nos encontrar. Bjs
Língua Culta: Mais vezes iremos nos encontrar. Beijos.
Ciberlinguagem: Kde os meus livros?
Língua Culta: Cadê os meus livro?

Vc = Você	*Naum = Não*
Tb = Também	*Se = Ser*
Blz = Beleza	*Neah = Né*
Fds = Final de semana	*Eh = É*
Q = O que?	*Pra = Para*
Num = Não	*Bj = Beijo*

Observa-se também a utilização dos chamados "emoticons" para tentar exprimir emoções e expressões faciais, como por exemplo:

:D - risada
:B = mostrando os dentes
B) = oculos de sol
:x = boca fechada
:) = feliz
:(= triste
;) = piscando
:* = beijo
:o) = nariz de palhaco
:T = mascando chicletes
:~~ = lagrimas
S2 = coracão

RISOS
Rs
Kkkkkkkk
HuauhAUhauHauAhu
Heheheheheh

6 CONCLUSÃO

"É na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui" Essa afirmação de Émile Benveniste (1995) resume bem a importância da linguagem, que é um sistema complexo, uma vez que as línguas são modos de interpretar o mundo e é através dela que o homem cria universos de sentido.

A linguagem estrutura-se em um sistema de signos para firmar a comunicação entre os indivíduos, por isso exerce um papel fundamental para o ser humano, uma vez que vivemos em sociedade e tudo gira em torno da comunicação, seja falada, visual ou gestual.

Através do avanço da tecnologia e da internet, nos dias atuais, é possível co-habitar dois espaços ao mesmo tempo, o mundo real e o mundo virtual, o ciberespaço, e tal fator muito interfere nas relações inter-pessoais. Estar conectado à internet traz aos indivíduos consequências positivas, como a agilidade na comunicação e facilidade de pesquisa e também consequências negativas, como a propagação da pedofilia, por exemplo. Assim, é necessário que as pessoas estejam preparadas para utilizá-la de forma racional e produtiva, fazendo uso dos benefícios que a rede propicia.

Com o surgimento de novas tecnologias, os jovens estão sendo, cada vez mais, influenciados pelo uso e por diversas possibilidades que a rede mundial oferece, criando um jeito muito peculiar para se comunicar, tentando simplificar a linguagem e expressar emoções, o que estabelece um fator diferencial entre outros grupos.

Para o jovem, a utilização da ciberlinguagem abrevia a conversa, economizando tempo no momento da digitação, o que facilita a comunicação, além de ser uma forma descontraída e inovadora de manter um diálogo. Como o jovem, em geral, inflige regras, essa "desnormatização" vem se acentuando e tende a se propagar, por isso, os estudantes podem levar para a sala de aula as influências dessa nova linguagem. Para tanto, é necessário que o educador também esteja atualizado e preparado para enfrentar essas questões oriundas de uma nova realidade, a fim de que a ciberlinguagem não esteja presente em momentos inadequados. Dessa forma, é preciso entender o jovem, suas manifestações e formas de expressão, aliando conhecimento e respeito.

7 REFERÊNCIAS

LEFEBVRE, H. (1991). *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Ática.

LEMOS, A. & PALACIOS, M. (Orgs) (2001). *Janelas do ciberespaco: comunicacao e cibercultura*. Porto Alegre: Sulina.

LEVY, P. (2007). *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34.

CRYSTAL, D. (2005). *A revolução da linguagem*. Rio de janeiro: Jorge Zahar.

http://www.overmundo.com.br/overblog/a-evolucao-da-lingua-em-tempos-de-internet (consultado em 11/10/2008).

http://revistalingua.uol.com.br/textos.asp?codigo=11061 (consultado em 24/10/2008).

Valores, crenças e religiosidade

Problemas e Desafios do Candomblé na sociedade multicultural e plurireligiosa do Brasil

Sonia Apparecida Siqueira
Universidade de São Paulo/ Universidade Federal da Paraiba
gardel@uol.com.br

Resumo: No cenário pluricultural e plurireligioso do Brasil se insere o Candomblé, culto de origem africana trazido para o país com os escravos na época colonial. A religião persistiu através dos séculos, mas foi sempre objeto de repressão de autoridades policiais, governamentais e sanitárias. Hoje é alvo de uma série de pçreconceitos quanto ao caráter de religião, etnia, ética.

1. O Candomblé, uma outra religião.

Na vida brasileira há de se identificar a espiritualidade vigente nos séculos formadores do país, quando sobre o fundo do Cristianismo vicejaram expressões religiosas advindas de outra cultura, aquela importada da África.

A relação entre a religião e a cultura é sempre recíproca. A espiritualidade liga-se à definição de mentalidade a se projetar para um imaginário, salvaguarda de mitos e crenças, criadora e alimentadora de arquétipos. No seu bojo existe um compósito de valores ligados à concepção do sagrado, transparente num *ethos* que forma o corpo orgânico de hábitos e sistemas.

O Brasil não é exclusivamente cristão e católico. A formação do país, desde suas origens, resultou na mescla e na sedimentação de variados aportes humanos. Instalou-se um multiculturalismo trazendo no seu bojo uma plurireliogisidade.[1]

Com os negros escravizados chegou ao Brasil o Candomblé, baseado na memória trazida pelos africanos através dos fragmentos de culturas, em espaços de sociabilidade.

[1] Cf. Minitz, Sidney e Price, Richard (2002). *O crescimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Candido Mendes.

Nas palavras de Bastide, os candomblés "são confrarias religiosas formadas nas fronteiras da civilização luso-católica", uma religião brasileira, mais do que uma reprodução do culto africano dos orixás. "Reconstrução simbólica, através do terreiro, da comunidade tribal africana perdida", para Reginaldo Prandi.

No mundo colonial anicharam-se homens portadores de outra experiência religiosa. O Candomblé abriga um monoteismo difuso ao redor de Olurum, o ser supremo, criador do mundo e fonte da vida de todos os seres. Está afastado dos homens e não pode ser manipulado ou dominado. Manifesta-se através das forças da natureza, divinizadas como orixás. Entre eles, Oxalá, filho de Olurum, que tem a vida e a morte sob seu comando, Ogum, senhor da guerra, o primeiro orixá a baixar à terra tendo descido por uma corrente de ferro, abrindo caminho para os outros orixás. Iansã ou Oiá, senhora dos mortos tem poderes sobre a vida, governa a ventania e as águas caudalosas e comparte o fogo com Xangô. Exu, também orixá, é o emissário entre os homens e os demais orixás, gera o movimento, suscita disputas e preside às crises. Nanã, senhora dos pântanos, colhe os defuntos. Oxum governa os rios e cascatas, o amor e a fecundidade. Obaluaiyê responde pelas enfermidades, Ossaim pelas folhas, Oxossi pela fauna, Logunedé pelas margens de rios e arroios.[2] Oxalá é ao mesmo tempo Odudua e Obatalá, é a união deles. Oxalufã, o velho e Oxaguiã, o moço, são o mesmo Oxalá. Oxalá e Exu correspondem como equilíbrio e desequilíbrio, inércia e movimento, ordem e desordem.

O universo comporta o orum (céu) e o aiyê (terra). O orum é a dimensão eterna, em cujo ápice está Olurum e os arquétipos eternos de tudo quanto existe. O aiyê é o mundo físico onde estão os seres vivos.

Com o passar do tempo o culto, de essência animista, mudou. Ritos e mitos ligaram as divindades às linhagens familiares.

A vontade do Criador, responsável pelo destino dos homens – o odu – desvenda-se pela Tradição comumicada principalmente por via oral. A experiência mística tem origem quando a pessoa é escolhida pelo orixá para desempenhar aqui, no aiyê, a sua missão. O processo iniciatório se alicerça em concepção pré--existente do universo, por uma filosofia do cosmo. Implica na convivência diária e na transmissão oral dos fundamentos que a Tradição guarda. Transmissão feita numa linguagem cheia de alegorias e simbolismos "que dão profundidade e colorido à idéia teológica", carreando uma complexidade de significados. A religiosidade do Candomblé aflora no modo de viver, nas maneiras, nas atitudes, nas posições existenciais dos devotos. *Ethos* e *telos*.

Ao estabelecer o culto dos ancestrais os yorubás estabeleceram as bases míticas de suas origens como povo, deificando seus antigos heróis fundadores de cidades e impérios aos quais se atribuí a criação de toda a humanidade. Então as divindades sofreram um antropomorfismo. Com o evemerismo das forças da natureza Xangô surge como o 4º rei da cidade de Ocó, Ogum como o rei de Irê, Oxaguiã como rei de Ijibó. As cidades são espaços de culto para determinados orixás. Assim Queto é cidade de Oxossi, Abeocutá, centro de culto a Iemanjá, Ilexá, capital da sub-etnia ijexá, dedicada ao culto de Oxum e de Logunedé.

Homens e mulheres provém dos orixás deles herdando suas características, propensões e desejos, como está relatado nos mitos.[3]

No mito está o exemplo para a atividade humana significativa, quer dizer, a alimentação, a sexualidade, o trabalho a educação, a convivência. Fixa os modelos rituais. O sagrado transforma-se no real onde o homem deve se manter sem se afastar do profano.

O culto aos deuses africanos é processado através de cerimônias votivas, obrigações devidas pelos iniciados a suas divindades, e festas dos orixás, rigorosamente realizadas de acordo com o calendário fixado nas casas.

Entre os ritos do culto tem especial importância o sacrifício, elemento fundamental. Consiste em oferenda ao orixá para revigorar o sistema de trocas entre o aiyê e o orum e enfraquecer as forças do mal. Vida e sangue de um animal antes consagrado e sacralizado, libertam o axé. Restabelece e reforça a relação mística entre o ofertante e o mundo divino, principalmente após a refeição sacrificial. O sacrifício se alicerça no poder do axé, que pertence às coisas sagradas e é concebido como dinâmica interna de todo o universo, penetrando inclusive nas coisas inanimadas. Há a passagem do mundo profano para o sagrado.

Os Candomblés surgiram e ficaram como forma de resistência ao meio ambiente. Seu significado só era accessível aos que compartilhavam da mesma cultura. E a institucionalização de sua crença também se apóia nessa variável apesar das situações sociais poderem agir sobre as comunidades axiológicas.

A existência do Candomblé gerou e gera uma série de problemas quando em confronto com a sociedade majoritária. Às vezes esse confronto se expressa em conflitos.

2. Problemas e Desafios.

2.1. A existência de uma religião diferente

A partir do Cristianismo, teoricamente religião majoritária, difere o Candomblé da imagem que tem de Deus. Para os cristãos o conhecimento de Deus baseia-se em sua chegada à história humana através de Jesus, para os candomblecistas a representação de Deus se faz pelos mitos. Os ritos permitem a superação da distância entre o céu e a terra.

---

[2] Ver Prandi, Reginaldo (2005): *Segredos guardados. Orixás na alma brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras.

[3] Prandi, Reginaldo (2001): *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras (p. 24).
Ver também Barcelos, Mario Sergio (2004): *Os orixás e a personalidade humana*. Rio de Janeiro: Pallas.

Cristianismo e religiões afro têm atitudes diferentes quanto à salvação, porque têm buscas diferentes. No Candomblé a salvação é a repetição e conservação invariável do passado mítico, modelo para as instituições sociais e para as ações dos homens. Importa pois, antes de tudo, na história dos orixás, vivida na aurora do mundo. Catolicismo e religiões afro têm atitudes diversas diante da História, resultado de práticas salvíficas diferentes, advindas de uma diferente imagem de Deus. Também difere o conhecimento da origem das coisas. A irrupção do sagrado, da energia criadora do mundo é devida aos deuses que tinham demasiado poder e magia. A criação se fez por um transbordamento da substância ontológica. Para entrar no plano do além, onde continua a vida, impõe-se uma conjugação do convívio com o orixá e o odu de cada um.

A salvação pressupõe a fé na existência de Deus que se manifesta através da natureza, a busca da decifração da vontade divina expressa em acontecimentos extraordinários ou nos sonhos, o agasalho em lugares salvíficos como os terreiros, fontes da vida, a restauração do tempo mítico primordial pelos ritos.[4]

A morte é vista como uma viagem, um rito de passagem, dificultado por provas. Cabe à comunidade ajudar o morto liberando o axé em ação mágico-ritual feita pela comunidade em caráter secreto (o axexe). A morte permite a comunhão com os antepassados, os ancestrais e os orixás, unidos pelo mesmo axé. Tudo após o julgamento do morto pela comunidade dos ancestrais, à luz da observância da ética e dos costumes concretizados nas instituições. O rito da ancestralidade confere aos mortos o status de ancestral, o que não é o mesmo que antepassado. Se inciados voltam ao seio dos seus como baba (baba de Xangô, por exemplo) e tomam roupas como se orixás fossem. Se não iniciados aparecem como babaeguns, babas menores. Há a crença da presença dos mortos entre os vivos, para protegê-los ou prejudicá-los, sempre envolvida pelo temor.

A visão do Candomblé como uma expressão religiosa encontra ainda hoje uma série de obstáculos difíceis de serem ultrapassados. Alguns dizem respeito à própria religião e à formação do estrato cultural que molda a moral e alimenta o imaginário.

Dentro da própria estrutura do Candomblé as dificuldades remontam às suas origens no momento da diáspora pelo Atlântico.[5] Vindos da Guiné, de toda a costa atlântica (séc, XVI), do Congo-Angola (sec. XVII), da costa da Mina ao longo da costa de Gana, Togo, Benim (séc. XVIII), da Baia de Benim, Angola e Contra-costa (séc. XIX), o tráfico trouxe para o Brasil congos, angolas, cabindas, mandingas, benguelas, minas, jejes, ardras, savalus, nagôs, moçambiques, quelimanes, mahis, hauçás, canuras, tapas e bornus, provenientes da África Ocidental e da África banto. Não obstante o inter relacionamento de escravos de diferentes etnias e linguagens e de ter havido uma influência acentuada dos jeje-nagôs, procedentes da África Ocidental, conservaram-se diferenças rituais e linguísticas pela adoção da liturgia de origem da divindade padroeira ou de seus principais sacerdotes.[6]

O grande desafio que hoje existe é o reconhecimento, pela sociedade, do Candomblé como religião. Sem embargo o Candomblé contém todos os requisitos implícitos no conceito de religião que diz: "uma instituição social caracterizada pela existência de uma comunidade de indivíduos unidos pelo cumprimento de certos ritos regulares e pela adoção de certas fórmulas, pela crença num valor absoluto com o qual nada se pode equiparar, crença que essa comunidade tem por objeto manter; pela relação dos indivíduos com o poder espiritual superior aos homens, poder concebido quer como difuso, quer como múltiplo, quer como único".[7] O Candomblé é uma instituição social caracterizada pela existência de uma comunidade de indivíduos unidos pelo cumprimento de certos ritos regulares e pela adoção de certas fórmulas no relacionamento com seres superiores. Não obstante a descentralização organizacional dos cultos em múltiplos espaços, os integrantes do Candomblé constituem comunidades de fé, hierarquizadas, compartilhando os mesmos valores, opiniões e expressões culturais, de maneira relacional com o seu culto e a cosmovisão nele contida. Ao entrar na religião impõe-se ao neófito um ajustamento cuja consequência é refugir à cultura da sociedade global onde permanece inserido. Busca-se outra realidade – a do sagrado – onde se procura penetrar pelos ritos e pela obediência a normas e regras de procedimento. O misticismo torna-se uma dimensão da existência. O sagrado apresenta-se ao mesmo tempo como o real, o poder, a experiência, a fonte da vida. A união dos que praticam o Candomblé leva à inserção numa comunidade que abrange ascendentes, filhos, possíveis descendentes. Enlaça passado, presente e futuro, num sistema de interações e relações na grande solidariedade social e cósmica.

Os cultos do Candomblé subentendem uma cosmogonia, uma cosmologia e uma teodicéia. Nelas se interpenetram, com a gnoseologia, o sagrado e o profano.

O Candomblé tem uma *cosmogonia*, isto é, uma exposição lendária e mítica da origem e formação do mundo. Aqui se inserem mitos como o de Orinxalá criando a terra e de Obatalá criando o homem. O primeiro diz: "No começo o mundo era todo pântano e cheio d'água, um lugar inóspito, sem nenhuma serventia. Acima dele havia o céu onde viviam Olurum e todos os orixás". A incumbência de criar a terra foi dada a Orinxalá, o grande orixá, que recebeu ma concha marinha com terra, uma pomba e uma galinha com pés de cinco dedos. Depositada a terra a pomba e a galinha ciscaram-na, espalhando-a. A terra fez-se ampla e depois sólida, podendo-se viver na superfície. O lugar foi chamado Ifé, que significa ampla morada. Depois Orinxalá voltou à terra para plantar árvores que foram regadas pela chuva para que produzissem alimentos. Os

---

[4] Rehbein, Franziska C. (1985): *Candomblé e salvação. A salvação na religião nagô à luz da Teologia Cristã*. São Paulo: Loyola.

[5] Ver: Gilroy, Paul (2001): *O Atlântico negro*. Rio de Janeiro: Editora 34. Thornton, John (2004): *A África e os africanos na formação do mundo atlântico. 1400-1800*.Rio de Janeiro: Elsevier.

[6] Ver: Castro, Yeda Pessoa (2001): *Falares africanos na Bahia. Um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Topbooks, (p. 207). Batista d'Obaluaiyê (1999): *A língua dos orixás*. Rio de Janeiro: Editora J.C. Ltda.

[7] Lalande, André (1993): *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*.São Paulo: Martins Fontes, vbo. Religião.

trabalhos duraram quatro dias.[8] A Obatalá, filho de Olurum, o senhor do céu a a Olucum, dona dos oceanos, se deve a criação do homem. Olurum encarregou-o de criar todos os seres vivos. "E assim Obatalá criou o homem, criou a mulher. Modelou em barro os seres humanos, e o sopro de Oludumaré os animou.[9] Oxalá criou Icu, a morte. Obatalá separou o céu e a terra. Orumilá recebeu o título de senhor do mundo, o encargo de dar alimento à humanidade. Proibiu o sacrifício de seres humanos.[10] Oxalá criou a galinha d'angola e com ela espantou a morte de uma cidade. Odudua brigou com Obatalá, seu irmão, e o céu e a terra se separaram.[11]

O Candomblé tem uma *cosmologia* que se volta para as leis gerais do universo. Nelas merecem destaque o sentido da vida e a dicotomia entre o Bem e o Mal. Pela tradição africana tudo gira em torno da vida, bem supremo, que neste mundo deve ser rica, próspera e harmoniosa, para ser usufruída em toda a sua potencialidade. A maior aspiração é dar a vida e prolongá-la pelos pais naturais e espirituais, os pais e mães de santo. Vida, saúde e proteção provém da aliança com o orixá, na participação de seu axé, na consanguinidade espiritual propiciada pelo terreiro, comunidade de fé e salvação. A vida se sustenta pelo axé.

"Na cosmologia nagô o primeiro elemento é a organização dual que ordena, aparentemente, todo o universo através do confronto de pares opostos em esquemas binários. A oposição de campos é fundamental na construção de modelos de realidade que concernem à cosmogonia e à mântica. Idem nos arranjos taxonômicos que compõem a cosmologia. Nos discursos cosmológicos os arranjos diáticos encobrem outros, em tríades. O orum está dividido em nove partes. Os nove espaços do cosmos envolvem o mundo físico. Dois conjuntos de quatro espaços, um inferior e um superior à terra, mais um intermediário que conecta os dois mundos, o aiyê. Há uma unidade que a transcende, Oxalá. No pensamento jeje-nagô há uma formação axiológica que se combina à linguagem explicativa no traçado da cosmologia. Mostra um sistema que destaca o par associado com o desequilíbrio, a liminariedade, a passagem, a desordem, a impureza, as contingências perigosas da transformação."[12]

O Candomblé abriga uma *teodicéia* que propõe questões sobre o reconhecimento da existência do Criador, o destino do homem e a imortalidade da alma, além da existência no mundo do mal físico e moral. Visões de mundo justificadoras, aos olhos dos devotos, das razões pelas quais as divindades escolheram seus eleitos. Para o Candomblé o deus supremo – Olurum – é a origem da palavra e a sua intrínseca força criadora e transformadora. A vontade divina pode ser conhecida pelo oráculo que para os yorubanos pertence a Ifá ou Orumilá, divindade da adivinhação ou da sabedoria.. É um dos organizadores do mundo, apesar de não ser orixá. A consulta aos oráculos gera conselhos e informações para a vida, fazendo os consulentes compreender os enigmas e as incertezas de seus caminhos. "Ifá é a consequência ancestral da vida a ser conservada e aumentada. É o exercício previsto contra as angústias do desejo, da vontade de poder e da criatividade, das distinções que são condições de criação de uma nova ordem".[13]

Dentro de algumas casas de Candomblé como o Ilê Iya Mi Ossun Muiywa, de São Pulo, há reação ao não reconhecimento público da religião. Reivindicam-se igualdade de direitos face às outras religiões, luta-se para que pais e mães de santo tenham pleno reconhecimento como ministros de confissão religiosa, que suas casas de culto tenham isenções de impostos, pelo respeito à inviolabilidade do domicílio religioso sem a intervenção de autoridades policiais. Luta-se ainda para que as autoridades federais intervenham na mídia proibindo programas de ataques e difamações aos cultos afro, na medida em que com eles há incentivo às intolerâncias que redundam muitas vezes em saques aos templos.

2.2. A estrutura institucional do sagrado.

Subentendidos neste item ficam o espaço, a organização hierárquica, a independência dos locais sagrados.

Os terreiros são lugares sagrados do culto, onde se conserva, através da memória de seu dirigente, o conhecimento da religião. Abrigam uma comunidade sócio-religiosa hoje na maioria de afro-descendentes, sendo dirigida por uma classe sacerdotal submetida apenas à autoridade suprema dos *santos*. A comunidade pertence a uma determinada nação, obedece a normas de comportamento religioso idealizadas a partir de arquétipos africanos comuns e de suas recriações.[14] Diferentes, por exemplo, são os cultos jeje-mahi da Bahia e o mina-jeje do Maranhão, ligados a especificidades étnicas. Os jeje, por exemplo, compartilham com os angola certos ritos iniciáticos não praticados pelos nagô-ketu, como o *grã*, prova realizada no mato, ou a quitanda das yaôs, venda de frutas pelas noviças no fim da iniciação.

Difícil, praticamente impossível, a existência de uma centralização de poder entre as várias casas, mesmo tendo raízes comuns. Os próprios iniciados em terreiros tradicionais ao abrirem suas casas, em geral se desligam da casa matriz.

Diversidades ocorrem na liturgia e na ritualística, além das línguas em que são feitos os contatos com as divindades: yorubá, kimbundo, kicongo. Em comum apenas os fundamentos que permitiram a sobrevivência do Candomblé,

---

[8] Prandi, Reginaldo: op. cit. (pp. 502-503).
[9] Idem, (p. 506.)
[10] Idem, (p. 506, 453 e 468 respectivamente.)
[11] Idem, (p. 511 e 424, respectivamente.)
[12] Serra, Ordep: *A etnobotânica do Candomblé nagô na Bahia. Cosmologia e estrutura básica do arranjo taxonômico. O modelo da liturgia*. In Caroso, Carlos e Bacelar, Jefferson (org.)(1999): Faces da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro/Salvador, (p. 289).
[13] Rehbein, Franziska: op. cit.
[14] Cf. Domingues, Petrônio (2004): *Uma cultura de matriz africana em São Paulo. O terreiro de Candomblé Ilê Iya Mi Ossun Muiywa*. In *Projeto História*. Puc de São Paulo Edusc/Cnpq. (pp. 283-312)

mantidos em segredo para os profanos. A transmissão desses fundamentos também sofre nuances e até distinções motivadas pelo grau de conhecimento daqueles que o monopolizam, e da maneira como são transmitidos. Permeiam aqui, problemas éticos.

A estrutura organizacional dos terreiros implica hierarquicamente na presença de abiãs, yaôs, ebomes, pais e mães de santo, senhores estes, exclusivos da comunidade.[15] A autoridade que exercem vem em parte do carisma pessoal, e principalmente da Tradição, que legitima o poder. Só eles dão ordens que os membros da casa executam sem discussões ou comentários. Punem e gratificam. Podem admoestar e castigar corporalmente, conforme a falta cometida pelos integrantes do terreiro, que sabem ter seus sacerdotes "o chicote de axé". Na realidade pais e mães de santo exercem funções paternas ou maternais, buscando auxiliar em casos de doenças, desemprego, problemas emocionais, através de conselhos, orientação, ajuda material, recriando a vida familiar na comunidade.

O dever de culto requer o cumprimento das obrigações rituais, onde se encontram os ebós, bem como as quisilas impostas pelos orixás, conduta a ser seguida não somente dentro dos limites do terreiro, mas além deles. Vai do sagrado ao profano. As falhas no cumprimento do dever levam à diminuição da força vital.

O grande desafio que os adeptos do Candomblé têm pela frente nos dias atuais é o da aceitação de seu credo e de suas comunidades de fé.

"Apesar da inevitabilidade do processo de que eram parte e das óbvias mudanças ocorridas em sua estrutura, o povo de santo se manteve firmemente – e sofridamente – fiel às suas crenças ancestrais e aos mitos genéticos de seus grupos; fidelidade que tem levado alguns líderes religiosos a complicadas generalizações genealógicas e fantasiosas interpretações com que se recriam uma história e uma carta de comportamento ritual".[16]

Arrancam do passado e continuam no presente as intolerâncias com a *comunitas* afro: pela sua religião, pela sua etnia, pela sua cultura, pela sua ética. Intolerâncias expressas pelos preconceitos.

O preconceito com o diferente é alimentado pelo imaginário que se faz sentir na mentalidade coletiva, de modo crescente a partir do momento em que, proclamada a liberdade religiosa, a existência do Candomblé tornou-se mais visível. Seus ritos sacrificiais passam a provocar estranheza e rejeição, alimentam a imaginação mórbida que passou pintar cenas dantescas de sacrifícios humanos e de atos orgiásticos ligados ao sangue.

O Candomblé é uma religião de silêncio na medida em que se assenta sobre o segredo desvendado apenas paulatinamente aos iniciados. A adoção de linguagem sacra torna evidente que do ponto de vista cognitivo desempenha ela papel ativo na produção de uma realidade pois fornece instrumental de categorias e conceitos para análise do campo social.

No caso a linguagem litúrgica não só é ponte para ligação com o orum, como contribui, na sua inalterabilidade para modelar a percepção sobre si própria e sobre a comunidade. Tem sido um dos fatores de permanência cultual e cultural.

Além das diferenças da cor houve pela sociedade majoritária a percepção das diferenças entre o mundo luso-brasileiro e o mundo afro-berasileiro. A forma de vida exerce influência sobre a prática religiosa e a atitude religiosa influencia a forma e o estilo da vida.

Vida e morte, bem e mal são concepções atadas à interpretação da realidade, condicionantes da cosmovisão compartilhada pelos religiosos da mesma crença. Cosmovisão onde o sagrado se aproxima e até se une ao profano.

A cosmovisão que têm os iniciados do Candomblé difere dos conceitos da cosmovisão ocidental vinculada ao Cristianismo para aqui oficial e oficiosamente transplantado. Diferente durante os vários séculos coloniais era a cultura e a religião negras onde o mundo invisível e espiritual era tão real e concreto quanto o material. Todas as suas expressões culturais eram variações do tema fundamental de sua religião. Sua visão de mundo às vezes não totalmente consciente era mais do que uma crença, era um saber, na medida em que "se fundamenta na compreensão e na interpretação de um eu, de um sujeito individual e coletivo, abrange um conjunto de valores, idéias e opções pelas quais se afirmam uma pessoa e uma coletividade". A Natureza sacralizada pela identificação com os orixás é vista como lugar de salvação, por que ali as divindades se manifestaram pela primeira vez

Intimamente ligada à plenitude da vida está o conceito do Bem e do Mal, diluídos em função da saúde, da felicidade, da longevidade, da fertilidade, do equilíbrio, do bom relacionamento. . Tudo o que atentar contra isso, inclusive a situação da violência institucionalizada significa o Mal. Este é compreendido não em termos estruturais, mas sim inter-pessoais sempre causado pelo outro. Gerado o sofrimento, este diminui o axé. Há que identificar o Mal e sua origem pelos oráculos, e depois combatê-lo através dos ritos e práticas mágico-religiosas.

A identidade mítica legitima as realizações e faltas de cada um. Os deuses africanos não são potências éticas que exigem e recompensem o bem e castiguem o mal. "Não faz parte nem de seu ideário, nem de suas práticas rituais o acobertamento ou aniquilamento das paixões humanas de toda natureza, por mais recôndita que sejam elas".

O outro preconceito diz respeito à etnia.

Gradativamente foram se construindo "imagens aparentemente dispersas no tempo e no espaço, mais ou menos fragmentadas, constitutivas de um quadro coerente, e nitidamente negativo da condição de ser negro".[17] Elaboraram-se perspectivas estigmatizantes: o negro é o outro, inferior, não civilizado, tendo como contraponto o branco superior, portador

---

[15] Ver: Lima, Vivaldo da Costa (1978): *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo das relações inter-grupais*. Salvador: Ufba.

[16] Lima, Vivaldo da Costa (1984): *Encontro de nações do Candomblé*. Salvador: Ianamá/Ufba. (p. 19)

[17] Bacelar, Jeffeson (2001): *A hierarquia das raças. Negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas (p.48)

de padrões da civilização européia. "3.000 anos! Tal é no mínimo a dianteira da raça branca sobre a negra" afirmava artigo publicado no jornal A Bahia, de 17 de março de 1911.

Dos fins do século XIX aos nossos dias têm sido criados mecanismos para manter o legado histórico da desigualdade e impossibilitar a ascensão ao poder e a mobilidade sócio-profissional dos afro-brasileiros. "O discurso assimilacionista da igualdade racial era consoante com a ordem jurídica instalada e sobretudo impedia o despertar das formas de organização com base no critério racial, no seio da população não branca, mas, de forma simultânea, desqualificava o negro, através da construção de atributos, a partir da vivência das práticas do cotidiano dos negros pobres, tornados naturais, a caracterizar negativamente a sua situação".[18]

Para manter a ordem vigente, sem alterar posições ocupadas por determinados segmentos sociais era importante reafirmar a supremacia dos brancos e inferioridade daqueles que portassem "sangue negro".

O principal ponto de desprezo social era a religião: o Candomblé, que se acreditava sinônimo de magia, feitiçaria, curandeirismo, por usar objetos rituais exóticos e realizar sacrifícios sangrentos, transtornando a ordem pública. "Espetáculo vergonhoso de atraso numa sociedade que pretendia civilizar-se." Expressões como esta encontram-se com frequência na literatura e nos periódicos até meados do século XX, sensíveis que estavam os intelectuais ao choque da temporalidade das culturas diferenciadas.

Essa religião ao desencadear emoções primitivas "há de constituir sempre um dos fatores de nossa inferioridade como povo".[19]

A rejeição ao negro – expressa ou camuflada de compreensões e tolerâncias – não se restringe à religião. Há a negação do pensamento africano como um pensamento culto por que seus fieis, na maioria, provém das camadas mais baixas da pirâmide social. Inconscientemente mesmo, não se admite que o Candomblé fundamente e postule uma filosofia do universo e uma concepção do homem tão rica e complexa como a ocidental.[20] Interessa pouco se essa religião importa para a saúde mental e a adaptação do homem ao seu meio.

No Candomblé "crenças e concepções metafísicas se não se encontram formuladas em linguagem teórica, estão encarnadas nos símbolos, mitos e ritos". É outra a linguagem, mas não de menor profundidade.

Sem embargo unificaram-se o problema religioso e o étnico. A repressão à crença se associou à discriminação racial que busca minar a base da cidadania dos afro-descendentes. Mostra-se o negro como um ser sem história que não tem relação com o mundo natural, não mantém qualquer convivência com o Outro. Descrever o negro como um ser totalmente isolado, é negar a dignidade de um povo que cultural, artística, política e socialmente luta para superar as dificuldades da sobrevivência.

Enraizou-se o preconceito com a África, que se prolonga no tempo e no espaço, fator dominante do imaginário coletivo. O Candomblé é visto como uma religião de negros, embora as estatísticas provem que a mais negra religião é a Pentecostal. Hoje os cultos do Candomblé já se tornaram universais na medida em que se propõem para todos sem diferenciações étnicas. Em tela apenas a questão do sagrado, comum a todas as espiritualidades.

A repressão às crenças se associa à discriminação solcial. Tudo o que vem da África, por ter a cor negra é sujo, primitivo, relaciona-se com o mal. Ademais há de se acrescentar a ignorância sobre o continente negro, em sua imensa diversidade.

O racismo se institucionalizou no Brasil recriado pela democracia racial que continua excludente para os negros. Ora, democracia racial não significa convivência harmônica de raças diferentes. Significa predomínio da raça e da classe ou elite dominante, branca primeiro luso-tropical e na contemporaneidade euro-americana.[21] Ainda não se reconhece no negro o sujeito de sua história e de seu destino e da possibilidade de escolhe-lo.

Há também o preconceito com a cultura afro.

Nas diferenças culturais se anicham as diferenças religiosas com as respectivas espiritualidades. Ao se iniciar no Candomblé é de mister um ajustamento.

À cultura do Candomblé se olha com preconceito. Na verdade há uma negociação entre o Antigo e o Moderno, o Passado e o Presente. O Candomblé guarda a Tradição acumulada por milhares de anos. Nele não aparecem o esquecimento ou a ruptura com o Passado. Os cultos, mesmo recriados, guardam permanências africanas nos cantos, nas danças, no idioma falado. Pelos ritos o passado do mito se articula com o Presente.. estabelecendo-se uma relação peculiar. Aqui se fincam as raízes do preconceito com a cultura afro que passa a ser vista como retrógrada, rústica, primitiva.

Mais: a cultura afro e dos afro-descendentges, ao longo do tempo foi a cultura de pessoas anônimas que sustentaram uma religião que percorreu e percorre circuitos quase marginais. Pessoas cujos ancestrais foram escravos e que libertos não puderam galgar a escala econômico-social. Some-se, portanto, o preconceito com a pobreza, com o pauperismo, parte da psicologia do povo.

Problemas éticos também são levantados em relação ao Candomblé, servindo de base para alimentar o preconceito.

---

[18] Idem (p. 51).

[19] Rodrigues, Nina: *Os africanos no Brasil*. (1977): São Paulo: Companhia Editora Nacional (p.7).

[20] Bastide, Roger (2001): *Candomblé da Bahia. Rito nagô.* São Paulo: Companhia das Letras (p. 24)

[21] Francisco, Dalmir (2000): *Comunicação, identidade cultural e racismo.* In Fonseca, Maria Nazareth Soares: Brasil afro-brasileiro. Belo Horizonte: Autêntica (p. 135)

O sistema ético de uma comunidade embora se destaque por uma somatória de normas que regem o comportamento das pessoas em várias condições e situações da vida, é mais amplo. Constitui um corpo de crenças, no caso do Candomblé, ligadas ao sagrado. As diretrizes éticas resultam em manifestações externas de uma consciência mais abrangente e profunda do compromisso social e religioso com a verdade e a honestidade.

No campo da ética desenham-se os grandes problemas da relação entre a religião e a magia, o confronto entre a ética profana e a ética sagrada, o conteúdo e o continente da ética no Candomblé. Por eles perpassam os problemas da ética que, ligada à tradição religiosa, não pode ser alterada em sua essência.

O Candomblé é uma religião que contem, em seus fundamentos, o domínio da magia. Há uma inseparabilidade entre esses dois elementos. A magia repousa no mistério e mantém-se pelo segredo. É indevassável, impossível de ser divulgada fora da comunidade do terreiro.

O uso da magia legitima-se quando se restringe à feitura do bem, isto é, na abertura de caminhos para a vida e a felicidade, uma vez que nisso reside o grande mandamento do Candomblé. A magia pode ser feita se estiver de acordo com a vontade do orixá e os desígnios do destino de cada um, revelados pela consulta aos oráculos de Ifá, através dos jogos divinatórios, principalmente o de búzios, ritual preliminar. Aqui se imbricam religião e magia.

A execução pelos sacerdotes ou sacerdotisas de uma série de procedimentos rituais para atendimento de pedidos feitos deveria se ater às normas éticas: falar a verdade contida no jogo, a conveniência ou não de atos a serem praticados, a necessidade de crer e de esperar.

"A crença na magia e na capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais é bastante generalizada no Brasil desde os tempos coloniais. De acordo com as crenças certas pessoas podem usar consciente ou inconscientemente esses poderes sobre os outros para atrasar a vida, fechar caminhos, roubar amantes, produzir doenças e mortes". A história do cotidiano guarda muitos registros dos que procuravam a magia com feiticeiros, curandeiros e cartomantes, acreditando pudessem eles intervir no destino. Poder atuar no cotidiano, mudar o rumo da vida de qualquer pessoa foi e é uma sedução para todos, independente do nível cultural. "Inofensivas donas de casa, recendendo a cebola e alho, transformam-se em pitonisas e curandeiras. Negros de carapinha domesticada travestem-se em manipuladores do sagrado e do feitiço, com poder suficiente para desarranjar a vida de quem os conhece e dos que os perseguem, deixando para trás uma materialidade incômoda, na forma de talismãs anexados como prova processual, carregados de maná, que as autoridades judiciárias não ousam nem ao menos tocar".

A execução de atos ligados à magia configurou e configura o grande problema que denigre a religião afro quer no campo do comportamento, portanto da ética, quer no transbordamento do campo religioso transformando o Candomblé numa religião de serviços. O Candomblé é solapado pela valorização muito grande da magia, caminho para o comercio do sagrado.

A magia foi responsável pela ilegalidade em que se manteve o culto confundido com a prática da feitiçaria e pela falsa medicina, pelo uso de plantas como terapêutica de enfermidades comuns. Contravenções e charlatanices foram rótulos empregados para punir ações vistas como anti-científicas. Perseguições de governantes e da polícia foram a constante desde o século XIX às pessoas e aos terreiros incentivadas pela ideologia do progresso em que se misturavam ideais de civilização nos moldes europeus, alimentando o imaginário das elites. Práticas mágicas originárias de tradições iletradas constituíam-se símbolos do atraso, da ignorância e da superstição. Portanto era de mister excluir os que praticavam rituais mágicos de cunho popular através de autoridades policiais, fiscais, sanitárias. Eram tais atos sinais de degeneração social, arcaísmos que desqualificavam a sociedade brasileira diante das nações civilizadas.

A imprensa procurava dar esclarecimentos. Em São Paulo o jornal A Capital continha frases como estas: "Senhoras fracas, moças inexperientes, homens e rapazes doentios, são explorados nesses templos de feitiçaria e cartomancia, onde pitonisas gananciosas bem caro vendem seus oráculos". Médicos e sanitaristas publicavam relatórios indicando os lugares onde havia curandeiros. Os principais alvos dessa propaganda eram os feiticeiros e curandeiros negros, vítimas de teoria de inspiração darwiniana que colocava os negros como inferiores aos brancos na escala da evolução. Tradições práticas e crenças africanas eram um atraso, selvageria e barbarismo, denegrindo a imagem do país. Investiam contra a religiosidade afro, que tinha rituais cercados de mistério que apenas faziam o mal.. "Feiticeiros operam, fazendo magia negra, metem alfinetes nos corações duros das mocinhas, em meio de um círculo negro, no passo de um samba macabro, desfiam rosários e proferem orações cabalísticas, capazes de gerar terror em muito homem de revolver à cinta".[22] A inferioridade da raça era continuamente ressaltada para influenciar o público. Os qualificativos eram sempre os mesmos para negros e mulatos: atrasados, ignorantes, degenerados, feios sujos, maltrapilhos, incivilizados, beberrões.[23]

O uso medicinal das plantas é muito antigo. No entanto havia propaganda condenando com base na valorização do conhecimento científico. O jornal A Tarde, aos 26.6.1920 publicava: "Consultório e Botica ao ar livre. A crendice popular não obedece à lei da evolução. Conserva-se. Na Bahia, na capital, apesar de mais de um século de ensino e prática da ciência e da arte de curar, pode-se afirmar que a cada clínico, doutor de borla e capelo, corresponde um curandeiro analfabeto."[24] Vigia a idéia de que a erudição é melhor e mais sábia que o conhecimento tradicional mantido por via oral.

---

[22] A Capital. São Paulo, 18-11-1915.

[23] Ver Koguruma, Paulo (2001): *Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na metrópole do café*. 1890-1920. São Paulo: Annablume/Fapesp.

[24] Serra, Ordep: op. cit. (p.310).

O grande desafio do Candomblé é ver aceito o sistema botânico jeje-nagô, na medida em que vários vegetais cultivados têm emprego sacro. Indispensáveis ao funcionamento do culto. A chave básica da etnobotânica e da etnofarmacobotânica nagô se encontra na liturgia das folhas que encerra também uma representação do cosmo. Cada orixá tem suas folhas que são governadas por Ossaim. Sem folhas não há orixá.[25]

A mercantilização da religião leva à busca da magia como uma reação da gente comum frente à prepotência do desconhecido. Revela-se como solução prática e imediata para os problemas do cotidiano. Em última análise pode ser vista como uma reação ao caráter abstrato da religião revelada, à hierarquia leiga ou sagrada, à ciência.

Na época atual a religião tornou-se privada. Cada um escolhe no que acreditar e como acreditar sem exclusivismo em alguma crença, e sim numa bricolagem espiritual.

A competitividade, a ambição descontrolada pelos valores materiais vê na solução mágica um meio de alcançar o sucesso. O afrouxamento das barreiras éticas apaga os escrúpulos e legitima quaisquer ações.

Entorno dos terreiros gravitam os clientes, parcela quantitativamente significativa de sua população. Vem procurar a mágica para mudar alguma coisa no campo afetivo, da saúde, do desemprego, da vida.

A busca de soluções mágicas nos dias de hoje prende-se à exacerbação do individualismo. Nasce uma nova consciência, uma nova percepção, uma nova experiência da vida, não apenas uma busca religiosa por que a experiência do sagrado já não se limita ao religioso, expandindo-se para outros campos. Dessa visão diferente do universo advém a integração entre o sagrado e o material. O orixá é visto como um servidor e o Candomblé como a solução do último momento, onde não se precisa estar na religião, pode-se não ter religião, ter outra religião ou desfrutar de uma bi-religiosidade. Enquanto isso muitas pessoas que detém o poder de executar a magia resolvem viver disso. Quebra-se a ética por que há um afastamento do sagrado e um mergulho no material.

2.4. Definição identitária e negritude.

Perfilam-se aqui dois problemas, o do embranquecimento do Candomblé e o da definição da identidade calcada na negritude. No *continuum* das cores ficam no extremo os afro-descendentes negros, seguindo-se os mulatos, os pardos, e no outro extremo os brancos, que já agora fazem parte dos terreiros. Os cultos afro hoje já ultrapassaram as fronteiras do país, estando presente na região do Prata, nos Estados Unidos e em vários países europeus (Áustria, Alemanha, Suíça, Itália, Portugal). Em xeque a identidade entre o Candomblé e a negritude. Há de se notar a evasão de negros para religiões populares como o Pentecostalismo, onde a etnicidade é considerada imaturidade espiritual. A crença pentecostal está em tensão com a consciência negra e os movimentos religiosos que valorizam a espiritualidade afro.

O desafio atual é a aproximação ou o afastamento dos movimentos negros com conteúdo religioso ou a-religioso, sem o essencialismo do conceito de negritude e o postergamento da cultura de raiz.

2.5. Multiculturalismo.

O problema de ordem intelectual está na configuração de aporias conceituais multiculturalistas, buscando definir quanto o Candomblé tem de essencialismo ou do construtivismo, do universalismo ou do relativismo, da igualdade e da diferença.

A noção do essencialismo resultaria numa homogeneidade interna, numa especificidade cultural, numa inamovibilidade. Nesse sentido o Candomblé refoge a tal conceituação. Embora o povo de santo seja mais etnocêntrico do que ecumênico e a rigor não admita a mescla dos ritos pois proclamam que os de suas casas de culto são os únicos verdadeiros, imerso na dinâmica social tem sofrido o Candomblé alterações ao longo dos tempos. Perdida a totalidade ontológica original, são claros e frequentes os empréstimos entre os terreiros na linguagem e no ritual. Muitas vezes nos empréstimos se escondem recriações. A consciência da alteridade tiveram-na e tem-na os negros. E ao acionar seu histórico mecanismo de resistência procederam a constantes negociações admitindo fazer concessões, muitas vezes aparentes ou formais com os brancos. Desde os primeiros tempos as religiões afro-brasileiras sincretizaram-se com o Catolicismo principalmente no ajuste que fizeram do culto dos santos e das reverências aos orixás.

Construtivista, o Candomblé defende a identidade como resultante de uma evolução histórica e de interpretações contínuas, num processo dinâmico e transformador diante de outras entidades do espaço social e de outros contextos culturais.

O desafio é saber quanto o Candomblé participa do mono quanto do multiculturalismo, trazendo a reboque definições da identidade do grupo e da sociedade.

2.6. O problema da Tolerância.

A sociedade, em permanente mudança, impõe um novo movimento de valorização da diversidade cultural. Nos últimos cinquenta anos proliferaram novas religiões, seitas conversionistas, introversionistas, manipulacionistas, novas

---

[25] Cf. Lühning, Ângela: *Ewé: as plantas brasileiras e seus parentes africanos*. In Faces da tradição afro-brasileira, cit. (p. 303).

espiritualidade, fruto do surgimento de sociedades plurais a nível religioso. A religião cristã, há séculos dominante no Ocidente, é obrigada a partilhar sua hegemonia num ambiente que abriga crenças e práticas diferentes, muitas ecléticas. Religiões periféricas, religiões alternativas, tendo o sagrado de forma não tradicional, não institucionalizada, crenças centradas no *eu*, na natureza, na vida. Existe o acreditar sem pertencer. Apareceram também novas igrejas, com suas próprias interpretações do transcendental, bem como com novos rumos para os comportamentos. Dissidência do Protestantismo histórico, o Pentecostalismo conheceu a dissidência da dissidência, com o Neopentecostalismo. Em ambos forte carga de intolerância no campo do sagrado.[26] Mudaram as posições das instituições de vanguarda do monoculturalismo. A Igreja Católica, que no século XV proclamava que ninguém fora dela teria participação na vida eterna, revê, a partir do Concílio Vaticano II a sua posição. A Declaração *Nostra aetate* versa sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs e reconhece a verdade ainda que parcial, fora da Igreja.[27] Na IV Assembléia Geral, em Santo Domingo, derclarou-se o interesse na possibilidade de diálogo com as religiões afro-americanas: o Vodum, o Candomblé, a Santería e a Umbanda. No documento de consulta e na *Secunda Relatio* são nominalmente mencionadas como religião, avanço sobre as Declarações de Puebla que falavam em *formas religiosas e para-religiosidades*. As experiências religiosas dos povos e as diferentes religiões são conhecidas. Ultrapassa-se o puro relacionamento humano numa posição teologicamente relevante. Tudo em consonância com a Declaração *Dignitatis humanae*, de Paulo VI (17.12.1965) sobre a liberdade religiosa. [28] Esta posição não relega a preocupação com o missionarismo no continente africano.[29]

Não obstante ser a liberdade religiosa um direito, é constantemente violado ou negado por outros credos, mesmo cristãos. Grupos evangélicos tomam como alvo de suas lutas além do Catolicismo e da figura de Maria, os cultos afro, apresentados estes como demoníacos e idólatras de potestades infernais. Reclamam da sociedade que daria liberdade demasiada para as forças do mal. No televangelismo realizam exorcismos contra a demonolatria. Curiosamente defendem a legitimidade de soluções mágicas em suas práticas religiosas. Criticam o econômico no Candomblé, mas pastores, fieis e clientes tem um fascínio irresistível pela gratificação imediata, pelo milagre mediatizado. A terapia religiosa acaba sendo um mercado urbano de serviços. Paradoxalmente reclamam da intolerância os neopentecostais "que parecem sempre à beira de um ataque definitivo de pós-protestantismo explícito", nas palavras de Pierucci.[30]

Na linha das reflexões bergerianas, todos aqueles que pertencem ao meu mundo são meus amigos, e precisam me ajudar a eliminar meus inimigos. Ademais, por trás de uma estrutura de plausibilidade existe gente tentando manter seus mundos socialmente construídos. A luta dos evangélicos põe em jogo não o conteúdo religioso, mas a estrutura de plausibilidade.[31]

2.Considerações finais.

O Brasil atual contém na sua polifonia de crenças, de interpretações do sagrado, um forte tom de secularização ao render-se à materialidade e ao imediatismo. Paradoxalmente é profundamente religioso no sentido da necessidade de crer, estejam os homens institucionalizados ou não para as práticas religiosas. O monopólio ruiu, o pluralismo se impôs.

O multiculturalismo concentra-se no problema da diferença, vista como valor em si, na medida em que permite ao homem distanciar-se dele mesmo e comparar sua identidade a outros modelos identitários. Disto resulta a consciência da alteridade e a preocupação com o olhar do outro que desliza da aceitação à desvalorização sistermática. Muitas vezes palavras, atitudes e comportamentos traduzem formas cotidianas de discriminação, de depreciação.

Há uma nítida aproximação entre o profano e o sagrado que surgem, muitas vezes, como complementares.[32]

No Candomblé espaço e tempo aparecem concebidos de modo peculiar na medida em que o mundo é ordenado no sentido religioso que faz parte da realidade humana. O Candomblé "é um sistema de significações que inclui os modelos de comportamento que dele decorrem, enquanto os fenômenos religiosos serão a manifestação concreta deste sistema".[33]

No Candomblé os homens projetam nos deuses suas perspectivas de liberdade e poder, bem como suas aspirações particulares oriundas de sentimentos de ciúme e vingança. Essa religião permite a comunhão dos homens com os deuses e os

---

[26] Guerrino, Silas (2006): *Novos movimentos religiosos*. São Paulo: Paulinas.
Ver: Partridge, Christopher (2004): *Enciclopédia das Novas Religiões*. Lisboa: Editorial Verbo. Trad.

[27] "Todos os povos constituem, com efeito, uma só comunidade: têm uma só origem já que foi Deus quem fez habitar toda a raça humana sobre a face da terra, têm também um só fim último, Deus". Introdução In *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 1997. Trad.

[28] No capítulo 1, parágrafo 2º: "...Todos os homens devem estar livres de coação, quer por parte de indivíduos, quer dos grupos sociais ou qualquer autoridade humana e de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido, dentro dos devidos limites, de proceder segundo a mesma, em particular e em público, só, ou associado a outros. Declara, além disso, que o direito à liberdade religiosa se funda realmente no da própria dignidade da pessoa humana." Idem.

[29] Ver: *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Ecclesia* in África (1993), de João Paulo II, sobre a Igreja na África e sua missão evangelizadora. São Paulo: Paulus, 2ª ed.

[30] Pierucci, Antonio Flavio (1996): *Religião e liberdade. Religiões e liberdades.* In *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec (p.275)

[31] Berrger, Ludwig (1985): *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião* São Paulo, 2ª ed. Ver também Kawauche, Thomaz (2003): *A religião no Brasil no século XXI Uma análise bergeriana*. In Revista Espaço Acadêmico, maio. "A manutenção dos sistemas religiosos envolve a proteção dos limites territoriais de cada estrutura de plausibilidade"..

[32] Para Eliade isso "implica a prática dos sujeitos que constroem um temppo e um espaço dados, abrangendo símbolos com representação e o seu significado místico, os atos e seu sentido de repetição do sagrado". Eliade, Mircea (1986) *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes (p.2 e 4).

[33] Joaquim, Maria Salete (2001): *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro/São Paulo: Pallas/Edusc.

ancestrais. Os deuses ouvem as queixas, aconselham, concedem graças, resolvem desavenças, remediam dores, amparam no infortúnio.

Conhecer o Candomblé é penetrar no espaço do sagrado. Vivê-lo é aceitar a obediência às normas e regras internas sem relegar as experiências individuais. O Candomblé, nos dias atuais, procura superar as dificuldades. Levanta a possibilidade de unificação dos procedimentos entre os terreiros, respeitando a autonomia entre eles, como forma de fortalecimento e normatização na formação dos iniciados.[34]

Sob pressões e discriminações da sociedade o universo simbólico do Candomblé pode ser visto como o elemento central da resistência diante da destruição das nações emigradas da África e da constante degradação da identidade étnica. A busca das raízes "surge no íntimo de cada um sempre que o indivíduo sente-se desterrado de si mesmo".

Dentro do Candomblé há também a necessidade da construção de uma identidade "como projeto ético em que o negro ao mostrar sua riqueza e na diversidade tem sua humanidade respeitada com igualdade". Para além da realidade do embranquecimento dos terreiros pela universalização do Candomblé, fica para os novos integrantes o imprescindível respeito às raízes culturais do grupo principal, universalizando os ideais de um novo humanismo.[35]

A invenção criativa de uma nova identidade não deixa de ter o aspecto de uma resistência, numa busca pelo poder através da luta pelo espaço e pela superação de conflitos.

Diferentes da sociedade majoritária, resistentes às pressões do monoculturalismo em suas intenções assimilacionistas e imobilistas, negros e afro descendentes são hoje testemunhos de uma permanência do passado que privilegiou tal diferença. Mas são também, dentro da dinâmica da sociedade contemporânea, a expressão da mudança da sociedade e do Candomblé. Candomblés ou Candomblé? Candomblé, adaptado ao seu entorno mostrando alterações no seu trajeto do mundo rural para o urbano e neste para a metópole, sempre no circunstancial, no entanto fiel aos seus fundamentos.

Ultrapassada está a fase de conformidade e ajustamento sociais, quando qualquer tentativa de afastamento da escravidão implicava na inclusão no mundo dos brancos. Significava ser católico para ser brasileiro. A inserção no espaço maior era a exigência para a identidade nacional. Ultrapassada também, na dinâmica da vida atual as reivindicações identitárias calcadas numa "estrategia de vitimização", numa cultura de reclamações. A consciência negra e religiosa procede a outros ajustamentos. Só que estes não são mais feitos a partir de uma auto-estima depreciativa e sim na busca da definição de um espaço social como direito.

O Candomblé se expande. Passa a ser sem fronteiras sem ser universal ou pretender ser único. Ganha espaços e mercados, dando relevo à sua face mágica tão sutil ao imediatismo vigente. É um outro aspecto de sua atuação social que não elide o religioso. Este se configura em outros moldes. Através dele se afirmam elementos culturais africanos para os não negros e até para os não devotos. Reinstala-se em outro formato a alteridade cultural.

O exemplo do Candomblé fica a demonstrar a existência na sociedade brasileira de formas multi e monoculturais coexistindo em vários aspectos da própria religião afro-brasileira. Fica a comprovar que historicamente as mudanças têm ritmo e não se processam de maneira acabada. São frutos das ações humanas que são muitas vezes contraditórias por não poderem, pela sua própria essência, ser perfeitamente lógicas.

4. Referências bibliográficas.

Babalorixá Omolubá (2003). *Orixás e o mito da religião na vida contemporânea*. São Paulo: Cristalis Editora e Livraria.

Batista d'Obaluaiyê (1999). *A língua dos orixás*. Rio de Janeiro: Editora JC Ltda.

Bacelar, Jefferson (2001). *A hierarquia das raças. Negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas.

Barcelos, Mario Sergio (2004). *Os orixás e a personalidade humana.* Rio de Janeiro: Pallas.

Bastide, Roger (2001). *Candomblé da Bahia. Rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras.

Berger, Peter Ludwig (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo:Paulus.

Caroso, Carlos & Bacelar, Jefferson (org.) (1999). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/Ceao.

Castro, Yeda Pessoa (2001). *Falares africanos na Bahia. Um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Topbook.

Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965) (1997). São Paulo: Paulus;

Domingues, Petrônio (2004). *Uma cultura de matriz africana em São Paulo. O terreiro de Candomblé Ilê Mi Ossum Muiywa*. São Paulo: Projeto História da Puc de São Paulo. Edusc/Cnpq.

Eliade, Mircea (1986). *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.

Fonseca, Maria Nazareth Soares (2000). (Org.) *Brasil afro brasileiro*. Belo Horizonte: Autentica.-

Francisco, Dalmir (2000). *Comunicação, identidade cultural e racismo*. Belo Horizonte: *a.* Autentica.

Francisco, Henrique Sugahara (2007). *Horrorosos, atrasados, incivilizados e degenerados. Os feiticeiros e curandeiros negros no periódico paulistano*. 1900-19930. São Paulo: Arquivo do Estado

Gilroy, Paul (2001). *O Atlântico negro*. Rio de Janeiro: Editora 34.

[34] V. Santos, Maria Stella A. (mãe Stella do Opô Afonjá) (1993): *Meu tempo é agora*. São Paulo: Oduduwa.

[35] V. Munanga, Kabenguile (1986) *Negritude, usos e sentidos*. São Paulo: Ática.

Guerrino, Silas (2006). *Novos movimentos religiosos* São Paulo: Paulinas.
João Paulo II (1993). *Ecclesia in África. Exortação Apostóica Pós-Sinodal*. São Paulo: Paulus.
Joaquim, Maria Salete (2000). *O papel da liderança negra feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro/São Paulo: Pallas/Edusc.
Kavauche, Thomaz (2003). A religião no Brasil no século XXI. Uma análise bergeriana. *Espaço Acadêmico*. São Paulo: 5.
Koguruma, Paulo (2001).*Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na metrópole do café. 1890-1920*. São Paulo: Annablume/Fapesp.
Lalande, André (1993). *Vocabulário técnico e crítico da filosofia.* São Paulo: Martins Fontes.
Lima, Vivaldo da Costa (1984).*Encontro de nações do Candomblé.* Salvador: Inamá/Ufba.
Luhning, Ângela (1999). *Ewé: As plantas brasileiras e seus amigos africanos.* In Caroso, Carlos & Bacelar, Jefferson (org.) . *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/Ceao.
Minitz, Sidney & Price, Richar (2002). *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Univ. Candido Mendes.
Muanga, Kabenguile (1986). *Negritude, usos e sentidos*. São Paulo: Ática.
Partridge, Christopher (2004). *Enciclopédia das Novas Religiões*. Lisboa: Editorial Verbo.
Pierucci, Antonio Flavio & Prandi, Reginaldo (1996). *A realidade social das religiões no Brasil.* São Paulo: Hucitec.
Prandi, Reginaldo (2005). *Segredos guardados. Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.
Rehbein, Franziska C. (1985). *Candomblé e salvação. A salvação na religião nagô à luz da Teologia Cristã*.São Paulo: Loyola.
Rodrigues, Nina (1977). *Os africanos no Brasil*. São Pulo: Companhia Editora Nacional.
Santos, Maria Stella A. (1993). *Meu tempo é agora.* São Paulo: Oduduwa.
Serra, Ordep (1999). *A etnobotânica do Candomblé nagô na Bahia. Cosmologia e estrutura básica do arranjo taxonômico. O modelo da liturgia*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/Ceao;
Thornton, John (2004). *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*. Rio de Janeiro: Elsevier.

O Papel Do Tratamento Noticioso Feito Pela Imprensa Portuguesa, No Rescaldo Do Atentado Terrorista Do Dia 11 de Setembro Na Construção Da Opinião Sobre A Comunidade Islâmica em Portugal. Estudo Caso da Freguesia de Odivelas

Rosa Palmira da Costa Borges
Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas
rpcborges@gmail.com

Hélder Santos Costa
Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas

Resumo: A sociedade mundial, como todos nós temos consciência, é constituída por um leque diverso e quase infinito de comunidades diferentes entre si. E é desta diferença que nasce todos os dias a riqueza multicultural da qual o mundo se alimenta. No entanto, é também deste melting pot que surgem os maiores desafios que submetem a nossa sociedade. Aquele que mais inquieta a comunidade mundial é o terrorismo, fenómeno para o qual muitos só acordaram no dia 11 de Setembro de 2001 quando um grupo terrorista islâmico, a Al-Qeada, atacou o "coração da América". Este acontecimento foi transmitido em directo pelos meios de comunicação social de todo o mundo, o que deixa adivinhar o papel de grande importância que os media desempenham actualmente, pois estamos a viver numa Era em que o conhecimento e a informação são fulcrais. Desde então a cultura islâmica tem sido alvo de muita curiosidade por parte de alguns académicos e também pelo público em geral.
Desta forma este estudo pretende perceber se o tratamento noticioso feito pela comunicação social em Portugal, mais precisamente pela imprensa, no rescaldo do atentado de 11 de Setembro contribuiu para uma mudança de opinião da população portuguesa em relação à comunidade islâmica residente no nosso país. Para tal decidimos proceder a um total de 100 inquéritos na cidade de Odivelas, na medida em que neste local encontra-se um grande número de muçulmanos. Procedemos também à análise de conteúdo dos jornais mais lidos na primeira semana após o atentado terrorista em questão, bem como a algumas entrevistas exploratórias a membros da comunidade muçulmana.

Introdução

O mundo, no qual actualmente vivemos, todos os dias nos surpreende umas vezes de forma positiva e outras vezes de forma negativa. Todavia, na nossa opinião devemos encarar até os acontecimentos mais nefastos e destrutivos de forma positiva, na medida em que estes nos transformam em indivíduos mais aptos e sábios.

Por sua vez, os meios de comunicação social desempenham um papel fundamental na sociedade, pois conduzem até nós acontecimentos exteriores à nossa realidade interpessoal que de outro modo não teríamos conhecimento. Isto é, os meios de comunicação social ajudam-nos a perceber de forma mais clara o mundo onde nos inserimos, um exemplo claro desta poderosa função é o atentado terrorista do dia 11 de Setembro de 2001. Este acontecimento que pessoalmente classificamos como trágico alterou o mundo. E é precisamente sobre uma pequena realidade desta vasta mudança que incide a nossa curiosidade e por consequência o presente estudo.

No início do trabalho que se segue propusemo-nos a perceber qual o papel do tratamento noticioso feito pela imprensa portuguesa, no rescaldo dos atentados terroristas em Nova Iorque, Madrid e Londres, na construção da opinião sobre a comunidade islâmica em Portugal. Contudo, percebemos que necessitávamos de estreitar o nosso problema de pesquisa e optámos por fazer esta análise apenas para o atentado do dia 11 de Setembro de 2001, o que mais tarde se tornou uma mais-valia, na medida em que comprovámos que este é o atentado mais presente na memória dos indivíduos que constituíram posteriormente a nossa amostra. Ainda e porque os nossos recursos económico-temporais eram escassos optámos por fazer um pequeno estudo de caso na cidade de Odivelas. Escolhemos esta localidade porque alguns autores, tais como Nina Tiesler, apontam esta freguesia como um dos pontos do país onde mais se concentram indivíduos pertencentes à comunidade islâmica, no entanto não encontrámos um número concreto de quantos muçulmanos habitam esta localidade. Desta forma achámos interessante e pertinente estudar a opinião dos portugueses em relação aos muçulmanos neste preciso ponto onde existe um contacto próximo entre as duas culturas.

As hipóteses de pesquisa são as seguintes:

1. O tratamento noticioso feito pela imprensa no rescaldo do 11 de Setembro de 2001 apresentava um tom negativo em relação às diferentes ramificações noticiosas da temática.
2. A opinião da população da freguesia Odivelas em relação à comunidade islâmica foi influenciada pelos conteúdos noticiosos publicados pela imprensa durante o rescaldo do dia 11 de Setembro de 2001.

No que concerne à metodologia decidimos realizar um questionário, bem como efectuar uma pesquisa bibliográfica sobre o tema que estamos a tratar.

Este trabalho não tem pretensões de chegar a certezas absolutas, até porque em ciência as verdades são temporárias e rapidamente se tornam obsoletas. Pretende, sim, servir como uma espécie de bússola despretensiosa daqueles que procuram alguma orientação em relação ao tema que aqui é tratado.

Metodologia

A escolha da metodologia a adoptar pressupõe um longo caminho de reflexão por parte do investigador, pois é necessário pensar sobre quais são os objectivos da pesquisa e que meios económico-temporais existem disponíveis. Só depois se pode definir assertivamente que métodos utilizar.

Desta forma, após a análise dos objectivos do presente trabalho e de uma pequena pesquisa bibliográfica decidimos optar por efectuar um questionário, bem como aprofundar a pesquisa bibliográfica inicial.

No que concerne ao questionário este é constituído apenas por 22 questões, das quais 6 se destinam à caracterização do universo amostral. A freguesia de Odivelas foi o local escolhido para a aplicação do questionário, na medida em que vários estudos apontam para uma grande concentração de indivíduos pertencentes à comunidade islâmica nesta zona. Um exemplo que reitera este facto é a existência de uma pequena mesquita na cidade em questão. Deste modo, pensámos que seria uma mais-valia para a nosso estudo aplicar os questionários a uma população que tem contacto directo com a comunidade muçulmana.

No que diz respeito ao universo amostral este perfaz o total de 100 indivíduos, pois tal como dissemos anteriormente este é um estudo de caso de pequena dimensão. Todavia, decidimos que a nossa amostra devia representar o universo de modo mais fidedignamente possível. Com este propósito na fase de construção da amostra recorremos aos dados dos Censos de 2001 e foi com base nestes números que calculámos o número de inquiridos por classe etária e por sexo.

Tabela de Questionários Aplicar

Escala etária	Quest_H	Quest_M	Quest_HM
18-24	12	13	25
25-34	9	9	18
35-44	8	6	14
45-54	9	7	16
55-64	6	8	14
65 e + anos	5	8	13
TOTAL	**49**	**51**	**100**

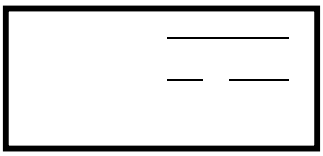
Após a construção do questionário propriamente dito procedemos a um pré-teste do mesmo. O pré-teste foi aplicado a 10 indivíduos que representavam mais ou menos o universo amostral em questão, no que concerne às idades e ao género dos indivíduos. Este destinava-se fundamentalmente a perceber se existiam obstáculos na compreensão das perguntas colocadas a nível linguístico e semântico.

Não foram detectados problemas, na medida em que todos os inquiridos pareceram compreender perfeita e rapidamente aquilo que lhes era perguntado.

A aplicação dos questionários foi efectuada entre o dia 29 de Maio e o dia 1 de Junho de 2008 na freguesia de Odivelas. O preenchimento dos inquéritos foi efectuado pelo entrevistador (aplicação indirecta face-a-face).

Em relação ao cálculo do erro de amostragem utilizamos a fórmula para amostras de intervalo (variável quantitativa) para populações finitas (até 100.000 unidades). É de ressaltar que adoptamos um nível de confiança de 95%.

Erro de Amostragem



e (erro amostral) = ?
N (população) = 48268
n (amostra) = 100
NC (nível de confiança) = 95%
K (coeficiente) = 1,96
q = 0,50

p = 0,50

$$e \simeq \pm \ 0{,}098$$

O erro da amostragem para a amostra em estudo é aproximadamente 9,8%. Apesar do erro amostral ultrapassar 5%, ou seja, o aceitável num estudo científico optamos por prosseguir com este questionário na medida em que se trata de estudo de caso, que tem como características um carácter exploratório do tema cujo os dados não são verdades absolutas e generalizáveis a todo o Universo em questão (neste caso a população portuguesa), mas servem de bússolas orientadoras daquilo que poderá ser a realidade.

Por fim, podemos dizer que os dados foram tratados e analisados no programa de análise estatística SPSS (versão 16).

Terrorismo

Conceito de Terrorismo

O terrorismo, segundo António Sousa Lara na sua obra *Imperialismo, Descolonização, Subversão e Dependência*, trata-se de "(…) um acto político, de natureza instrumental, ou seja, é um meio e não um objectivo, geralmente montado contra a sociedade liberal do Primeiro Mundo, contra o capitalismo, instalado à sombra das liberdades concedidas pelo pluralismo personalista caracterizador desta sociedade, gerador de um nova fórmula de contra-poder, com o sentido de desenvolver uma força independente no seio do próprio Estado capaz de dialogar com ele e de impor determinadas decisões, gerador de um poder autónomo, ilegal, informal, ilegítimo, que funciona sempre pelo uso da força, discriminário, funcionando em sistema transnacional, apoiado por diversas soberanias contrárias ao modelo do Primeiro Mundo, gerando atentados que originam o pânico em países altamente industrializados, com o objectivo de pelo medo generalizado mudar a opinião pública e atrás dela os seus governos representativos, no sentido da inflexão da política externa dos países que governam (…)"[1]

11 de Setembro de 2001

Começava mais um dia em Nova Iorque, a azafama e o frenesim pautavam o ritmo acelerado e delirante que caracteriza esta grande cidade, ou seja, nada deixava adivinhar o que estava prestes a acontecer naquela manhã. Os relógios marcavam as 8 horas e 45 minutos quando a normalidade acabou. Um avião de passageiros da American Airlines embateu violentamente na torre norte do World Trade Center. Cerca de dezoito minutos mais tarde, o voo 175 da United Airlines choca, em directo para o mundo, contra a segunda torre do WTC. No entanto, a tragédia não acaba aqui, pois existiam mais dois voos da United Airlines (dois Boeing 757) que se encontravam sob comando terrorista. Nomeadamente, um com destino ao Pentágono e outro com destino à residência de campo do presidente dos Estados Unidos da América, mas apenas um cumpriu a sua missão de terror despenhando-se na ala sul do departamento de defensa americano (Pentágono). O outro avião caiu às 10h10 num descampado na Pensilvânia. Enquanto isto, as Twin Towers eram consumidas por enormes chamas que enfraqueciam as estruturas dos edifícios, que por fim culminaram (duas horas depois dos embates) na sua derrocada. Cerca de três mil pessoas perderam a vida. O mundo estava incrédulo com a dimensão dos acontecimentos.

Os serviços secretos americanos, desde logo, identificaram a Al-Qaeda (organização islâmica extremista) como autora do atentado. A organização em questão encontrava-se estabelecida nas montanhas do Afeganistão com a conivência do governo local, os Taliban. O seu líder é o multimilionário saudita Osama Bin Laden, que afirmou em 1996 o seguinte: "Aterrorizar os invasores norte-americanos [dos Lugares Sagrados dos Islão] é uma obrigação religiosa e lógica" e mais tarde em 1998 disse "Nós, com a ajuda de Deus, fazemos um apelo a todos os muçulmanos que crêem em Deus e desejam ser recompensados para que cumpram a Ordem Divina de matar os norte-americanos e roubar o seu dinheiro quando e onde o encontrem."

Em jeito de conclusão citamos Rolf Tophoven, "A catástrofe em Nova Iorque e de Washington mostrou, para espanto de muitos peritos, que mesmo no início do século XXI, o terrorista assassino de massas não necessita de armas biológicas e químicas apocalípticas para concretizar visões de horror continuamente descritas. (…) Assim, desde o 11 de Setembro de 2001, fica tudo em aberto e nada se pode excluir."[2]

---

[1] Op.cit, Lara, António Sousa, Imperialismo, Descolonização, Subversão e Dependência, ISCSP, Lisboa, 2002, p.132 In Silva, Teresa Manuela; *Dos Desertos ao Petróleo: Retrato de uma Monarquia Fundamentalista – Dissertação de Mestrado em Relações Internacionais, variante Estudo do Sistema Internacional*; Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas; Lisboa, 2002, pp. 20-21

[2] Op.cit. Rolf Tophoven in Pohly, M. & Khalid D., (2001), *Ussama Bin Laden e o terrorismo internacional*, Lisboa, Terramar (pp.14-15)

Terrorismo e o Islão

"A religião islâmica não é a impugnação, mas sim o Amor e a Fé prévios a qualquer litígio."[3], no entanto algumas passagens do Alcorão quando mal interpretadas podem conduzir a actos extremistas. Interessa perceber o que está a levar alguns muçulmanos a terem comportamentos fundamentalistas, que em última instância culminam em atentados terroristas, como o 11 de Setembro. No Islão existem cinco pilares fundamentais, contudo alguns estudiosos das escrituras sagradas consideram que o Jihâd constitui o sexto pilar. E é nele que reside a resposta à questão do fundamentalismo islâmico. O que é, então o Jihâd? Segundo, António José Rodrigues "Jihâd expressa literalmente o «esforço» para o reino divino, numa tentativa pessoal de realização espiritual e também participação na obra comunitária por excelência em defesa do Islão."[4] Ainda o mesmo autor refere que o Jihâd apresenta quatro "modalidades", são elas pelo coração, pela palavra, pela mão e pelo sabre. A do coração tinha como objectivo de "(…) procurava a vitória espiritual contra o vício, a paixão apaniguada da consequência, a ignorância e os instintos mais abjectos."[5] A batalha pela palavra diz respeito à divulgação da palavra islâmica. Por sua vez, a batalha com a mão tinha como propósito último pôr fim ao Mal. Já no que concerne à batalha pela espada esta "bania o gentio".[6]

"Na visão mais activista radical (…)" de acordo com o Prof. Helder Santos Costa "(…) o jihad consiste numa acção armada com vista à expansão do Islão e da sua defesa. Esta obrigação decorre da doutrina e da tradição histórica do princípio fundamental do universalismo, segundo o qual o islão se deve estender a todo o Universo, se necessário, através do emprego da coação."[7] É peremptório deste modo, tal como o investigador Helder Santos Costa fez na sua obra Shiismo Iraniano, enumerar alguns trechos das escrituras sagradas que podem justificar o fundamentalismo islâmico que tem conduzido a acções terroristas, designadamente:

- Surata 2:216: "Prescreve-se-vos o combate, ainda que vos seja odioso. É possível que abomineis qualquer coisa que para vós seja um bem e é possível que prezeis qualquer coisa que para vós seja um mal. Deus sabe, enquanto vós não sabeis."
- Surata 2: 218: "Os que crêem, os que emigram e combatem na senda de Deus, esses podem esperar a misericórdia de Deus, pois Deus é indulgente, misericordioso."
- Surata 8: 17: "Crentes! Não os matastes: Deus matou-os. Não atiras quando atiras: Deus é quem atira, afim de experimentar os crentes, pela sua parte, com uma bela prova. Deus tudo ouve, é omnisciente."
- Surata 8: 39: "Combatei-os até que não exista tentação e seja a religião toda de Deus! Se abandonarem a idolatria, serão perdoados, pois Deus vê o que fazem."[8]

Ainda, e para concluir é necessário dizer que o jihâd tem carácter obrigatório. "Marchei para o combate, sejais vós ligeiros (saudáveis, novos e ricos) ou pesados (doentes, velhos e pobres). E sacrificai as vossas riquezas e as vossas vidas na causa de Deus. Isto é o melhor para vós, se o não sabeis" (Alcorão, At-Taubah, IX:41).[9]

Os Media e o 11 de Setembro

"O terrorismo opera com o horror e com a destruição, e ambos, no quadro da sociedade mediática, dificilmente escaparão ao destino de serem notícias"[10], ou seja, "é precisamente esta cobertura que as organizações terroristas procuram, pois dela depende a eficácia plena do acto de destruição"[11]

Os meios de comunicação social têm como cartilha alguns critérios de noticiabilidade pelos quais se guiam. Com o propósito de aprofundar mais este tema é peremptório entender que critérios definiram o 11 de Setembro como notícia. Com este objectivo vamos fazer uso dos valores-notícia de Galtung e Ruge.

Os critérios de noticiabilidade que o 11 de Setembro toca são:

- **Frequência**: Diz respeito ao tempo de duração do evento. O 11 de Setembro de 2001 foi suficientemente longo para adquirir significado noticioso. As suas consequências mantêm-se até hoje.
- **Intensidade**: Um atentado terrorista é sem dúvida um acontecimento com elevada intensidade e amplitude, devido à sua grande violência e destruição, ou seja, é marcante.

---

[3] Op.cit. RODRIGUES, António José, (1999), *O Islão no Mundo – Os paraísos do crente verde*, Lisboa, Editora: Hugin, (p.89)
[4] Ibid. p. 86
[5] Ibid. p. 87
[6] Ibid. p. 87
[7] Costa, Hélder Santos (Maio de 2000) *Shiismo Iraniano - Uma Abordagem Histórico-Sociológica*; Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (p.79)
[8] Ibid. p. 80-81
[9] RODRIGUES, Ibid. p. 88
[10] Op.cit. Letria, José Jorge (2001), *O Terrorismo e os Media: o tempo de antena do terror*; Lisboa, Editora Hugin (p. 33)
[11] Letria, Ibid. p.25

- **Clareza**: O 11 de Setembro tem implicações claras não necessita de grandes explicações, ou seja, o público percebia logo à partida que se tratava de uma acção terrorista. É algo simples, fácil, e de clara compreensão.
- **Significado**: Este critério está relacionado com a proximidade geográfica e cultural do público, aspecto presente no atentado em questão, na medida em que o nosso país se encontra muito próximo culturalmente dos EUA. Fazem ambos parte dos países ditos ocidentais.
- **Imprevisibilidade**: Foi um acontecimento de carácter totalmente inesperado que ninguém estava à espera. Foi algo que apanhou os EUA e o mundo absolutamente de surpresa.
- **Composição**: A importância de uma história não depende apenas do seu valor-notícia mas também do seu valor face a outras histórias. Neste caso específico o atentado ao WTC reuniu quase todos os critérios de noticiabilidade facto raro e que põe de fora do agenda-setting qualquer outro acontecimento candidato a notícia.
- **Referência a nações de elite**: O ataque deu-se nos EUA que é por excelência "o país de elite", a superpotência, membro honorário da NATO, da ONU, do G20 entre outras organizações de importância mundiais.
- **Referência a pessoas de elite**: Afectaram sem dúvidas pessoas de elite, basta pensar que o WTC e o Pentágono eram símbolos do poder norte-americano. No Twin Towers estavam instaladas as sucursais de algumas das multinacionais, por sua vez o Pentágono é o centro de defesa dos EUA. Podemos dizer então que nestes dois edifícios encontravam-se alguns dos maiores cérebros do mundo. É de referir que este acto terrorista teve razões políticas, religiosas e ideológicas, logo podemos dizer que foi dirigido ao governo e ao povo americano, mas também uma espécie de aviso a todas as nações do mundo, principalmente aquelas que fazem parte do mundo dito ocidental. Ainda e de forma a reiterar este aspecto basta apenas reflectir que este ataque não foi só contra aos EUA, mas sim a todos os membros do dito "ocidente". Facto que aliás se veio a confirmar mais tarde com os atentados terroristas em Madrid e Londres. Foi um aviso a todos os líderes ocidentais.
- **Personificação**: Quando se atribui um rosto e um nome às acções estas tornam-se muito mais noticiável. Neste caso concreto corresponde à figura de Osama Bin Laden.
- **Negatividade**: Um acontecimento como o 11 de Setembro é sem dúvida algo extremamente grave e negativo, senão basta pensar nas repercussões absolutamente hediondas: 3 mil pessoas perderam a vida; dois dos maiores edifícios do mundo ruíram devido às chamas; o Pentágono tinha estava parcialmente destruído e o fogo lavrava o edifício e 4 aviões forma desviados por terroristas. Pessoas de todas as idades, etnias e nacionalidades morreram.

Conclusão

Antes demais importa relembrar qual o nosso problema de pesquisa, bem como as nossas hipóteses. Designadamente a grande questão deste trabalho era tentar perceber qual o papel do tratamento noticioso feito pela imprensa portuguesa, no rescaldo do 11 de Setembro de 2001, na construção da opinião sobre a comunidade islâmica em Portugal. Para tal construímos duas hipóteses. A primeira tenta perceber se o tratamento noticioso feito pela imprensa no rescaldo do 11 de Setembro de 2001 apresentava um tom negativo em relação às diferentes ramificações noticiosas da temática e por sua vez a outra concerne a seguinte afirmação "A opinião da população da freguesia Odivelas em relação à comunidade islâmica foi influenciada pelos conteúdos noticiosos publicados pela imprensa durante o rescaldo do dia 11 de Setembro de 2001". Com tais objectivos e devido aos nossos escassos recursos optámos por fazer um pequeno estudo de caso (estudo de caso isolado) na freguesia de Odivelas.

Tal como já tínhamos dito anteriormente, no capítulo da metodologia, escolhemos como métodos a pesquisa bibliográfica exploratória e o questionário. No que concerne ao questionário este destinava-se a comprovar ou refutar a hipótese de que a opinião em relação à comunidade islâmica tinha sido influenciada pelos conteúdos noticiosos transmitidos pela imprensa após o 11 de Setembro. Ainda sobre este assunto devemos relembrar que o erro amostral do nosso estudo é de 9,8%, sendo que o nível de confiança adoptado é de 95%.

Depois desta pequena retrospectiva das grandes linhas de procedimento vamos passar então às conclusões propriamente ditas.

No que concerne aos conteúdos dos meios de comunicação escritos fizemos uso da investigação desenvolvida pela mestre Andreia dos Santos Marques Pereira cujo o nome é, *O 11 de Setembro na imprensa portuguesa – A semana seguinte* que nos pareceu ter elevada relevância e pertinência para os estudo que aqui pretendemos desenvolver. A investigadora em questão efectuou uma análise de conteúdo a cinco jornais (três diários e dois semanários) entre o dia 12 de Setembro de 2001 e o dia 18 de Setembro de 2001. Os meios de comunicação foram designadamente o jornal Público, o Diário de Notícias, o Jornal de Notícias, o Expresso e o Independente. A mestre em questão utilizou 17 critérios de análise, no entanto destes utilizaremos apenas os dados das variáveis jornal (identifica onde as peças foram publicadas), proeminência (identifica o localização da peça dentro do jornal), temas (assuntos abordados nas notícias), actores (protagonistas das notícias) e o tom atribuído à peça (negativo, positivo ou neutro).

No que diz respeito à proeminência, isto é, ao local da peça dentro do jornal verifica-se que existe uma predominância de notícias em destaque (68,3%), em seguida na edição especial (16,4%) e por fim na 1.ª página (6,7%).

Os temas mais abordados por ordem decrescente foram: a perspectiva portuguesa (18,5%), a guerra ao terrorismo (12,7%), a economia (9,5%), os ataques (7,2%), o terrorismo (7,1%) e a segurança (7%)

O tom das notícias refere-se teor negativo, positivo ou neutro que as peças expressão. No que toca a este factor a investigadora conclui que o tom que mais predomina é o neutro (64%), em seguida temos tom negativo (26,8%) e por fim o positivo (9,2%).

É de ressaltar que o semanário Expresso demarcou-se dos restantes meios, na medida em que as peças jornalísticas sobre o tema concentravam-se mais na edição especial; ao contrário dos outros deu mais relevo aos temas guerra ao terrorismo e ataques; e por último o segundo tom que prevalece não é o negativo mas sim o positivo.

Neste estudo, efectuado pela mestre Andreia Pereira, foram apenas contabilizados 8 artigos sobre muçulmanos, sendo que 5 foram encontrados nas páginas do Público e 3 no Diário de Notícias.

Como conclusão podemos dizer que os todos os jornais deram grande destaque ao tema do 11 de Setembro, no entanto o tom que se encontrava mais presente era factual e descritivo (neutro).

Seguidamente importa perceber quais as conclusões finais que retirámos da análise de dados do questionário que aplicámos à população da cidade de Odivelas, de forma a refutar ou confirmar a segunda hipótese do nosso estudo.

Antes de todo vamos tecer algumas considerações que achamos importantes no que concerne aos hábitos de leitura e à caracterização da amostra. Em relação às leituras atribuímos mais importância, durante o questionário, aos indivíduos que lêem jornais diários generalizados, revistas de informação e semanários.

Importa então dizer que contabilizámos 18% de indivíduos que não lêem, sendo que a maioria dos inquiridos lê (82%). De modo a caracterizar mais esclarecedoramente os hábitos de leitura dos indivíduos em questão, temos de referir que os meios de comunicação mais lidos são os jornais gratuitos e os jornais diários generalistas cada um com 61% de leitores, em seguida temos as revistas de informação (37,8%), as revistas cor-de-rosa (36,6%). Os semanários e as revistas temáticas possuem 30,5% de leitores. Sendo que a faixa etária de inquiridos que mais lê é a dos 18 aos 25 anos, pois são aqueles que mais representatividade têm no universo amostral (25%). É importante assinalar, para evitar futuras confusões, que a pergunta sobre os hábitos de leitura era de resposta múltipla, ou seja, os indivíduos podiam escolher mais que uma opção de resposta. Ainda sobre o tema é importante dizer que existem 50 indivíduos que lêem jornais gratuitos, sendo que destes 35 lêem também jornais diários generalistas, 24 lêem conjuntamente revistas de informação e 19 lêem semanários. Existe apenas um indivíduo em todo o universo amostral que lê única e exclusivamente gratuitos.

Em seguida achámos relevante apresentar qual é a opinião que os inquiridos expressão em relação à comunidade islâmica em geral e em relação à comunidade muçulmana em Portugal. No entanto, de forma a tornar as coisas mais claras cruzámos ambas as variáveis no sentido de compreender se existe ou não uma relação entre elas.

A opinião dos inquiridos em relação à comunidade islâmica é maioritariamente negativa (43,4%). Em seguida os indivíduos escolhem a opção "neutra" com 27,3% de resposta, sendo que logo atrás vem a opção de resposta "positiva" (22,2%). Por fim, temos com 7,1% aqueles não souberam atribuir nenhuma classificação.

No que toca à classificação que os inquiridos atribuem à comunidade islâmica existente no nosso país mais de metade considera a comunidade pacífica (51,5%). Dos restantes, 23,7% pensa nela com neutra, 10,3% crê que a comunidade é radical, sendo que 14,4% não sabe que classificação lhe atribuir.

Ao cruzarmos as duas variáveis supracitadas verificámos o seguinte:

- Os inquiridos que consideram a comunidade muçulmana portuguesa pacífica têm uma opinião positiva (20,8%) ou neutra (17,7%) em relação à comunidade em geral. Apenas 12,5 % têm uma opinião negativa.
- Aqueles que pensam que os muçulmanos em Portugal são radicais vêem a comunidade islâmica em geral de forma negativa (9,4%). Dentro deste grupo não existe ninguém que tenha uma opinião positiva sobre esta comunidade em geral e verifica-se apenas uma opinião neutra.
- Os que julgam a comunidade islâmica portuguesa de forma neutra na sua maioria não nutrem o mesmo parecer em relação aos islâmicos em geral, na medida em que a maior parte afirma ter uma opinião negativa em relação à comunidade muçulmana internacional. Apenas, 5,2% diz ter uma opinião neutra. Ainda em relação ao assunto em questão não se constata nenhuma opinião positiva.

Após o teste do qui-quadrado verificámos que há uma relação de dependência entre as duas variáveis acima referidas ($0,000<0,05$).

Depois de termos conhecido as opiniões sobre a comunidade islâmica portuguesa e internacional, importa perceber quem influenciou os inquiridos na construção da sua opinião. A esta questão em particular os inquiridos responderam na sua maioria (36,6%) que tinham sido os media. O segundo valor mais alto é atribuído ao contacto directo com a comunidade em questão (23,7%) e com 19,4% temos aqueles que disseram "Ninguém / Opinião Própria" (é importante esclarecer que esta opção

de resposta não constava da lista do questionário, no entanto devido à sua expressividade no universo das respostas foi codificada como tal). As outras respostas apresentam valores irrisórios.

Cruzando os hábitos de leitura com a questão anterior podemos concluir o seguinte:

- Os que consideram os media como factores construtores da sua opinião lêem em primeiro lugar jornais diários generalistas (23,4%), em segundo lugar gratuitos (19,5%), em terceiro lugar revistas cor-de-rosa e semanários (13%).
- Por seu lado, aqueles que optaram pelo contacto directo como factor determinante da sua opinião lêem mais jornais gratuitos (14,3%), em seguida encontramos os semanários, as revistas d informação e cor-de-rosa (10,4%), e com 11,7% temos os jornais diários generalistas.
- Aqueles que responderam que a sua opinião é própria, ou seja, não foi influenciada por ninguém lêem mais gratuitos (14,3%), jornais diários generalistas (13%), e revistas cor-de-rosa e femininas (cada uma delas com 9,1%).

Quando questionados sobre o atentado que lhes estava mais fresco na memória 89% respondeu 11 de Setembro de 2001 (EUA), 8,8% disse 11 de Março de 2004 (Espanha) e apenas 2 inquiridos enumeraram outros atentados. É importante referir que esta questão era de resposta espontânea. Ao cruzarmos esta pergunta com os hábitos de leitura, chegámos à seguinte conclusão:

- 11 de Setembro de 2001: Aqui destacam-se os consumidores de jornais diários generalistas e os que lêem jornais gratuitos (mais uma vez é preciso dizer que isto é reflexo de existirem muitos leitores destes dois meios.) Os que se destacam a seguir são as revistas de informação (32,9%), as revistas femininas (31,6%), e os semanários (28,9%).
- 11 de Março de 2004: Os leitores que mais se destaca são os de revistas cor-de-rosa (4 indivíduos). Encontram-se em empate técnico cada um com 3 inquiridos, os jornais diários, as revistas de informação, semanários, revistas femininas e os gratuitos.

Mais uma vez relembramos que a questão da leitura era de resposta múltipla, ou seja, os inquiridos podiam escolher mais que uma resposta.

Sobre se a opinião em relação à comunidade islâmica mudou depois do atentado que enunciaram, 3,3% dos indivíduos não sabiam responder. A resposta mais dada foi "Não" com 54,9% e o "Sim" teve 41,8%.

Nomeadamente, os inquiridos que mudaram de opinião depois do atentado liam maioritariamente jornais gratuitos (19,7%), jornais diários generalistas (18,4%), revistas femininas (13,2%) e com 10,5% temos os restantes meios de comunicação (excepto os jornais desportivos (7,9%)). Já aqueles que mantiveram a opinião situam-se maioritariamente entre os leitores de jornais diários generalistas (40,8%), em seguida temos os jornais gratuitos (39,5%). Os leitores dos restantes meios rodam valores entre os 20 e os 25%, salvo os leitores de revistas femininas que são os que menos escolhem esta opção de resposta.

Aqueles que responderam que a sua opinião não mudou depois do atentado, quando interrogados sobre a primeira palavra que associavam a Islão enunciaram na sua maioria (13,2%) elementos relacionados com a religião, bem como referiram palavras relacionadas com comportamentos / sentimentos negativos (11%). Já aqueles que responderam que sim, que a sua opinião mudou após o atentado mencionaram palavras relacionadas com símbolos / elementos dos atentados terroristas (13,2%), seguida das palavras ligadas com comportamentos / sentimentos negativos (12,1%).

Após o teste do qui-quadrado verificámos que há uma relação de independência entre as duas variáveis acima referidas (0,154>0,05).

Cruzando o modo como a imprensa portuguesa tem tratado o tema do terrorismo com a mudança de opinião após os atentados concluímos que a sua maioria pensa que o tema tem sido tratado de forma esclarecedora (16,1%). Por sua vez, dos que mantiveram a sua opinião 28,6 % pensam que o tema tem sido tratado de forma pouco esclarecedora. Logo em seguida surge a opinião que a imprensa trata o tema terrorismo de forma esclarecedora (25%).

Depois do teste do qui-quadrado verificámos que há uma relação de dependência entre as duas variáveis acima referidas (0,013<0,05).

Após termos relacionado a pergunta número 11 (Como classifica a comunidade islâmica existente em Portugal?) e a pergunta número 14 (A sua opinião sobre a comunidade islâmica mudou depois do atentado?) concluímos que aqueles que tinham classificado a comunidade muçulmana portuguesa como pacífica (33,7%) ou radical (6,7%) disseram na sua maioria que não mudaram de opinião. Todavia, devemos referir que o sim teve mais expressão entre aqueles que a consideram neutra (18%). Após o teste do qui-quadrado verificámos que há uma relação de independência entre as duas variáveis acima referidas (0,40>0,05).

Fazendo a análise do cruzamento da questão número 7 (Qual é a sua opinião sobre a comunidade islâmica?) e do facto da opinião sobre a comunidade islâmica ter mudado após o atentado concluímos claramente através do universo amostral que os indivíduos com opinião positiva (16,7%), bem como aqueles com opinião neutra (22,2%) mantiveram na sua maioria a sua opinião após o atentado. Já aqueles que têm uma opinião negativa deixam claro que a sua opinião não era a mesma antes do atentado que mais os marcou (30%). Ou seja, existe claramente uma relação de dependência entre as duas variáveis (0,000<0,05).

Ainda, importa recorrer ao cruzamento da questão da mudança de opinião após o atentado com a questão do nível de conhecimento de cada indivíduo. Neste concluímos que dos indivíduos que afirmam ter mudado de opinião 15,4% têm pouco conhecimento, 9,9% têm algum conhecimento e 3,3% possuem muito conhecimento. Daqueles que dizem que não mudaram de

opinião 17,6% têm algum conhecimento, 16,5% pouco conhecimento, sendo que 1,1% tem muito conhecimento. Depois de efectuado o teste do qui-quadrado concluímos que existe dependência na medida em que o sigma é inferior a 0,05.

Por fim, efectuámos o cruzamento das variáveis quem contribuiu para a construção da sua opinião sobre a comunidade islâmica com a questão sobre a mudança de opinião sobre a comunidade islâmica depois dos atentados. Os resultados que obtivemos foi que os que mudaram de opinião formaram-na essencialmente através dos media (22,1%). Já os que referiram que não tinham mudado de opinião afirmavam na sua maioria que tinham formado a sua opinião através de contacto directo (16,3%), logo a seguir temos os media com uma pequena margem de diferença e por sua vez seguidamente a estes temos os que formaram a opinião sozinhos. Quando verificamos o sigma do teste do qui-quadrado concluímos que não há relação de dependência (0,352>0,05).

Após termos exposto as análises que considerámos mais importantes para a verificação da nossa segunda hipótese de pesquisa, aqui ficam algumas considerações importantes:

- Os meios de imprensa escrita mais lidos são os jornais gratuitos e os jornais de informação, sendo de ressaltar que dentro dos leitores dos jornais gratuitos (50 leitores) 35 lêem também jornais diários generalistas, 24 lêem conjuntamente revistas de informação e 19 lêem semanários.
- Em relação à opinião sobre a comunidade existente em Portugal a maioria (51,5%) classifica-a como pacífica, já no que concerne a opinião dos inquiridos sobre a comunidade muçulmana em geral 43,2% diz ter uma negativa impressão da mesma. Ao cruzarmos estas duas variáveis verificámos haver uma relação de dependência entre elas. Sendo que os inquiridos que consideram a comunidade muçulmana portuguesa pacífica têm na sua maioria uma opinião positiva ou neutra em relação à comunidade em geral; os que os muçulmanos em Portugal são radicais vêem quase na sua totalidade a comunidade islâmica em geral de forma negativa; e os que julgam a comunidade islâmica portuguesa de forma neutra na sua maioria não nutrem o mesmo parecer em relação aos islâmicos em geral, na medida em que a maior parte afirma ter uma opinião negativa em relação à comunidade muçulmana internacional, não se constatando ninguém com opinião positiva.
- Em relação à formação de opinião independentemente dos factores que contribuíram para a mesma (media, contacto directo, ninguém / opinião própria) os meios de imprensa mais lidos foram ou os jornais gratuitos ou os jornais diários generalistas. É de ressaltar que a variável que mais se destaca como factor de construção de opiniões é a dos media.
- No que concerne aos hábitos de leitura e ao atentado mais presente na memória (11 de Setembro de 2001) os meios mais lidos são os jornais gratuitos e os jornais diários generalistas.
- A maioria diz não ter mudado de opinião em relação à comunidade islâmica depois do atentado (54,9%). No que diz respeito às leituras tanto os que mudaram como aqueles que mantiveram a sua opinião lêem mais gratuitos e jornais generalistas, no entanto não é possível identificar uma relação de dependência ou independência entre estes dois factores.
- Verificámos existir uma relação de dependência entre a forma como os indivíduos classificam o tratamento noticioso feito pelos media sobre o tema do terrorismo e a mudança de opinião após dos atentados. Sendo que os que mudaram de opinião dizem que o tema foi tratado de forma esclarecedora e os que mantiveram a opinião dizem que o tema foi tratado de forma pouco esclarecedora.
- No que concerne à mudança de opinião e à primeira palavra associada a Islão existe uma relação de independência.
- O mesmo acontece no cruzamento entre a da mudança de opinião após o atentado e a opinião em relação à comunidade islâmica portuguesa.
- Já no que respeita ao cruzamento entre a da mudança de opinião após o atentado e a opinião em relação à comunidade islâmica em geral existe uma relação de dependência, na medida em que os que tinham uma opinião neutra ou positiva mantiveram-na, mas os que têm actualmente uma opinião negativa afirmaram terem mudado de opinião após os atentados.
- Constatámos que as pessoas que mudaram de opinião após os atentados na sua maioria afirmam ter pouco conhecimento em relação à comunidade islâmica, e os que mantiveram a opinião dizem na sua maioria ter algum conhecimento. Verificou-se, aqui, uma relação de dependência.
- Existe uma relação de independência entre a mudança de opinião e os factores que contribuíram para a mesma.

Como conclusão podemos dizer que do universo amostral que inquirimos 54,7% afirmam não terem mudado de opinião após aos atentados, por sua vez 44,2% diz ter alterado a sua opinião. Destes 44,2%, a grande maioria elegeram os media como factor de construção para a sua opinião sobre a comunidade islâmica. Por sua vez, aqueles que não mudaram de opinião escolheram como factor preponderante de construção de opinião o contacto directo (não nos podemos esquecer que a população de Odivelas tem no seu seio uma grande comunidade islâmica). Ainda, daqueles que mudaram de opinião após o atentado 19,7% lêem gratuitos, 18,4% Jornais diários e 10,5% lê semanários e revistas de informação.

Após o cruzamento das variáveis "factores de construção de opinião" e "mudança de opinião" verificámos que o teste do qui-quadrado apresentava uma relação de independência, o que significa que um factor não está dependente do outro. No entanto, é importante dizer que dentro daqueles que mudaram de opinião os media foram o principal factor influenciador.

Podemos afirmar que a construção de significados depende sempre de quem interpreta os conteúdos e do contexto de recepção dos mesmos. Por sua vez, dentro do contexto inserem-se: o contexto da lógica e das convenções dos produtos mediáticos, o contexto em que se consume esses produtos e o contexto em que se criam os significados.

É de ressaltar que a investigação acima descrita não se encontra totalmente concluída, deste modo é importante destacar que serão acrescentadas mais algumas considerações ao estudo em questão.

Vamos para a festa! Um olhar sobre valores, crenças, práticas religiosas e religiosidade na Festa de Nossa Senhora dos Remédios, em Cruzeta/ RN

Edivalma Cristina da Silva Edivalma
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
edivalma@hotmail.com

Resumo: O referido trabalho ancora-se em um estudo sobre festa, cultura popular, crenças e táticas de vivência da religiosidade católica pelas classes populares que não podem vivenciar "de perto" e ativamente da programação urbana da Festa de Nossa Senhora dos Remédios, na Cidade de Cruzeta/ RN localizada na região Nordeste do Brasil, reinventando, assim, táticas de vivenciar sua religiosidade em sua própria casa ou junto a comunidade. Busca-se, dessa forma, entender de que forma essa Festa passa a ser vivenciada pela Comunidade Rural através de entrevistas com cruzetenses da Comunidade Rural Salgado, aliada a uma discussão bibliográfica sobre cultura popular, religiosidade, crenças e festa. A discussão bibliográfica será arrematada pelos fios teóricos de Michel de Certeau, utilizando os conceitos de táticas e estratégias para a invenção do cotidiano destas pessoas comuns – ordinárias; Rita Amaral, na discussão sobre festas brasileiras; Bornheim, Ginzburg, entre outros para pensar a cultura popular e a tradição e sua circulação e manutenção na sociedade. Através dessa análise pode-se perceber que os indivíduos ordinários dotam-se de múltiplas táticas – acender velas em intenção, rezar terços com os familiares, celebrar pequenas novenas dentro de suas casas, entre outras tantas práticas – para vivenciar a festa, ligando-a a práticas religiosas de seu cotidiano, mapeando uma cultura peculiar e singular para os indivíduos dessa comunidade. Essas táticas (re)criadas (re)inventam e (re)alimentam a espiritualidade dos indivíduos comuns que se auto-afirmam seguidores de uma religiosidade católica. Dessa forma, tece-se esse trabalho deleitando-se nos discursos e aflorando uma pluralidade de táticas religiosas populares.

"A festa é para todos e vamos para a Festa!", assim nos fala um dos moradores da Comunidade Rural Salgado, localizada a 09 Km da cidade de Cruzeta/ RN/ Brasil. Embora a cidade de Cruzeta tenha uma pluralidade de religiões e religiosidades muito extensa, a religião católica ainda se destaca pela grande quantidade de fiéis que participam dos cultos, ritos e principalmente da Festa de Nossa Senhora dos Remédios, padroeira católica da cidade. Logo, é necessário atentar que pensamos em festa e religiosidade a partir da análise da cultura religiosa católica nos remetendo a pensar a cultura popular como propiciadora da perpetuação da tradição, enquanto cultura vivida e participativa. Uma cultura que se (re)significa, se (re)alimenta através das rupturas, mas também das permanências.

As festas religiosas tem raízes profundas na colonização do Brasil e nas missões jesuítas de cristianização dos índios. Segundo Amaral (1998), desde o período da colonização brasileira pelos portugueses, as festas já eram empregadas como forma de catequização dos índios ou para tornar suportável aos próprios colonizadores as dificuldades da colonização. Logo, as festas, segundo a autora, eram usadas como meio de controle da igreja e estatal para diminuir as tensões étnicas e como meio de cristianizar as idéias centralizadoras dos Estados Absolutistas.

Amaral nos mostra que no período colonial brasileiro não era nítida a divisão entre o sagrado e o profano nas festividades religiosas, pois elas se interligavam, misturando-se entre si e também entre as práticas étnicas. A festa era organizada de forma que atraísse a população para si e para a participação do povo. Logo, após a aprovação oficial da realização da festa cooptava-se na contagem pelo Estado e pela Igreja a convocar ou obrigar a participação nos eventos. Esse método levava ao aparecimento de "brechas", "lacunas" de extraviamento da classe explorada pelo trabalho escravo para introduzirem suas formas de festejar dentro da festa oficial, apropriando-se, sincronizando-a, transformando-a em características peculiares que lhe dotaram de uma cultura popular com manifestações próprias, e significados peculiares.

A festa colonial se constituiu enquanto espaço privilegiado para a criação - ou invenção - das tradições e consolidação dos costumes, permitindo que as culturas estabelecessem contato mais pautado pelos valores lúdicos, religiosos e artísticos, constituindo linguagens simbólicas com alguns termos compartilhados que permitiam uma melhor tradução de cada uma delas para as demais, fazendo inclusive fluir de umas para outros novos símbolos e valores culturais.

Se pensarmos a partir de Amaral, fazendo interlocuções com os pensamentos de Couto (2000) a qual trabalha com a análise da religiosidade e tradição indígena na Festa do Mastro de São Sebastião, observamos que as permanências nos levam a perceber a manutenção e perpetuação da tradição, realimentando-a através das rupturas que a tornam permanente, como coloca

Bornheim (1997). Assim, o milagre e as trocas culturais constituem-se enquanto as primeiras inserções realizadas pelo povo nas festas de caráter religioso no Brasil que se perpetuam através das rupturas e permanecem até os dias atuais. Muitos valores culturais a exemplo das procissões, dos milagres, das cantorias e de outros veículos de ligação entre o eixo terreno e o eixo sobrenatural e sagrado - trabalhados por Amaral - e a própria ereção do mastro, arguida por Couto, são práticas que tem raízes no Brasil Colônia, consumidos e (re)significados pela população, resultando em um sincretismo cultural e étnico.

Couto mostra essa permanência da tradição e da cultura a partir da análise da religiosidade e tradição indígena na Festa do Mastro de São Sebastião, através da qual nota que o ato de ereção do mastro no centro de uma povoação está carregado de valor simbólico para os festejantes, fazendo parte de uma longa tradição. A partir da retrospectiva histórica elaborada pela autora percebemos que o mastro é um resquício de (re)apropriação de uma tradição indígena, cristianizada pelos jesuítas, mas que no seu sentido lúdico tem permanência nas músicas, nas danças e nas próprias manifestações católicas, onde o mastro significa a consagração do espaço e eixo de ligação com o céu, como também a perpetuação da "troca de favores": a proteção do santo festejado pelo compromisso da realização da festa todos os anos.

A cidade de Cruzeta, situada a 238 km da cidade de Natal, pertencente à região Nordeste do Brasil – capital do Rio Grande do Norte – festeja a cada mês de Outubro, desde o princípio da cidade, a festa da padroeira: Nossa Senhora dos Remédios, a qual não tem data fixa, uma vez que ela é definida todos os anos por representantes da Igreja Católica e dos movimentos religiosos. A abertura da festa se dá através de uma procissão com saída da Igreja Santo Antônio, percorrendo as principais ruas da cidade até a Igreja Matriz, no centro da cidade, onde são hasteados o mastro e a bandeira pelo prefeito, acompanhado do pároco, homens ilustres e a população em geral. Logo após realiza-se a primeira missa-novena, oficializando a abertura da festa.

Imagem 01: Nossa Senhora dos Remédios, padroeira da cidade de Cruzeta/ RN.

Arquivo pessoal de Edivalma Cristina

Quanto às novenas, elas são celebradas e organizadas por cada entidade seja ela cultural, social ou religiosa da cidade, e a cada noite, a novena é dedicada a determinadas entidades: escolas, motoristas, comerciantes etc. A festa se estende por dez dias, a contar com a realização da missa solene, no último dia de festa, às 10:00 h e à tarde, às 17:00h, dar-se o encerramento oficial da festa com a procissão e o "desfile" da imagem da Santa Remédios pelas principais ruas da cidade.

Imagem 02: Encerramento da festa com a procissão pelas ruas da cidade.

Arquivo pessoal de Edivalma Cristina

Durante a realização da festa da excelsa "Mãe dos Remédios" há uma grande participação ativa da população nas promoções religiosas e sociais. Depois da demarcação de lugares, há o envolvimento das pessoas com a festa de forma que "saltam aos olhos" do observador a multiplicidade cultural envolvida em torno das esferas profana e sagrada, tornando claro que não vivemos em um país culturalmente homogêneo. Segundo Vanucchi (1999) se o ato cultural só pode ser livre, então a cultura torna-se um processo a ser vivenciado, que é participativo, nos levando a falar sempre em culturas, sempre no plural.

Bosi (1997) leva-nos a pensar a cultura enquanto existência, enquanto participação, a qual pode ser percebida na análise da religiosidade da festa. Segundo Bosi, a cultura é "vida pensada", logo, "em vez de tratar a cultura como a soma de coisas desfrutáveis, coisas de consumo, deveríamos pensar a cultura como fruto do trabalho" (1997, p. 38). Dessa forma, podemos afirmar que a cultura é sempre um resultado que se conquista, que se constrói - a festa e as estratégias do vivenciá-la são construídas. Devem-se trabalhar os atos, as preces, as promessas, os comportamentos para festejar a festa: a cultura é fruto do trabalho pessoal e coletivo. Bosi acrescenta que todos têm acesso à cultura: "não se trata de um problema de classe, o ser humano será culto se ele trabalhar; e é a partir do trabalho que se formará a cultura. É o processo e não a aquisição do objeto final que interessa" (1997, p. 40). A cultura é um processo participativo.

A partir de Gaeta (2000), a qual tece uma análise sobre as várias concepções de cultura religiosa popular, percebemos que a cultura popular tende a ser pensada por vários autores como sociólogos e teólogos enquanto substrato de crendices e superstições que se cristalizaram na zona rural, seja em detrimento da industrialização ou mesmo da modernização do complexo citadino. Dessa forma, percebemos que a secularização "diluiu" a religiosidade popular dentro da cultura urbana, mas interligou-as, através de um movimento circular. Contudo esse processo cultural é muito mais complexo, pois as práticas e as representações culturais religiosas populares afloram através de várias expressões e formas, constituindo-se enquanto um terreno flexível. O catolicismo popular, segundo Gaeta, constitui-se enquanto desprovido de um conteúdo dogmático e moral, praticado claramente pelas populações rurais e classes inferiores urbanas – mas não apenas por elas, não devemos cair na famigerada universalidade – através de várias estratégias de permanência que traz aos olhos do pesquisador a manutenção da tradição por meio dos cultos domésticos, seja em capelas ou em seus próprios oratórios, perpassados de símbolos litúrgicos como o terço, as promessas, as novenas, os cânticos etc.

Os fiéis (re)inventam suas práticas religiosas e (re)define-as a partir das experiências cotidianas, de acordo com as novas condições sócio-culturais. Dá-se uma nova significação existencial, pois na medida em que os valores urbanos adentram na religiosidade tradicional e popular também ritualizam as antigas tradições perpetuando os cenários simbólicos que são encarados como criadores de espaços sociais com valores específicos. A partir da fala da senhora Maria Antonieta, percebemos essa (re)apropriação da cultura popular e a manutenção da tradição através de novas estratégias sócio-culturais de se festejar a festa.

Maria Antonieta nos relatou que a festa de Nossa Senhora dos Remédios, até a década de 1960, iniciava-se com a procissão saída da Comunidade Rural Salgado, onde a Santa atravessava o açude público da cidade em uma canoa, cortando as águas do Rio Salgado, sempre acompanhada de fiéis em suas canoas. Ao chegar à margem do açude público, a Santa era conduzida a Igreja Matriz, onde se realizava a primeira novena, logo após o hasteamento da bandeira.

Imagem 03: Igreja Católica de Cruzeta/ RN, construída em 1921.

Arquivo pessoal de Edivalma Cristina

A partir da fala de Maria Antonieta podemos pensar que a tradição se realimenta, tornando-se permanente. De acordo com Bornheim (1997), afirmamos que não podemos pensar a cultura e as práticas culturais religiosas independente das transformações que a sociedade e o mundo sofreram a partir da Revolução Industrial, e no caso deste trabalho, das transformações ocorridas a partir da modernização do complexo citadino, onde para preservar o caráter originário da tradição se tende a perpertuá-la através das instituições. A festa, canonizada e trazida para a esfera urbana, não significou rompimento com a cultura popular, mas apropriação de manifestações particulares de alguns grupos pelo resto da sociedade, como coloca Vanucchi, transfigurando-a em símbolos regionais e constituindo a **ressignificação sincrética** da nossa cultura popular, onde ela dissolve-se na cultura de massas.

A senhora Maria Antonieta ainda acrescentou que a Santa, até por volta da década de 1960, antes de sair da Comunidade Salgado para ser levada em procissão até Igreja Matriz, passava um período antecedente à festa na citada comunidade sob o zelo das pessoas que lhe prestavam adorações por meio de terços e realizações de leilões. Percebemos que atualmente ocorreu uma (re)elaboração das práticas culturais através da apropriação da festa pela cultura formal, elitista e canônica da Igreja que a transfigurou, a exemplo do leilão, em símbolo da festa regional. Os leilões, antes realizados na Comunidade Salgado, passaram a serem realizados na esfera profana da festa, embora os rendimentos sejam destinados a Igreja, em nome de Deus, levando a uma redefinição dos espaços religiosos.

Pensar na ressignificação da cultura é pensar na manutenção da tradição. Daí pensar a cultura enquanto tradição e a tradição enquanto portadora de um desejo de se querer permanente, como explica Bornheim (1997). Dessa forma, é perceber a tradição enquanto conjunto de valores no qual estamos inseridos culturalmente, em que os indivíduos são organizados por ela, instalados nela.

Bornheim afirma que é através da tradição que se transmite o "cosmo" da sociedade, por meio da passagem de idéias e valores já que esta se constitui enquanto a soma dos conhecimentos – valores – que a população recebe na vivência em sociedade. São esses valores que constroem uma imagem de sociedade. Para Bornheim o elemento das tradições está nos costumes: os seus elementos se alteram, mas o costume permanece, de forma a se perceber que a tradição se dá pela sua repetição, pois são padrões normativos que se faz pelos elementos da cultura e da tradição. É necessário ressaltar que Bornheim atenta que estas transformações se processam de forma lenta, através da historicidade, onde os costumes são ressignificados e as características se alteram provocando uma modificação em seu sentido, a exemplo da abertura da festa e da procissão.

A (re)elaboração das práticas festivas e culturais da festa da padroeira a partir da década de 1960, ao exemplo da realização dos leilões, das missas realizadas em casas de membros da Comunidade Salgado e urbana cruzetense, bingos, rifas, festas em clubes, todos esses meios de servir e festejar a Deus e a Padroeira, resultam na comunicação social elaborada através de performances, logo, "há uma produção da linguagem, um jogo de aproximação e apelo, de provação do outro, de pergunta, em si indiferente a produção de um sentido" (Zumthor, 2001, p. 222). A população utiliza-se de todos esses mecanismos culturais para aproximar-se do *outro* mundo e lançar a comunicação através das súplicas, preces e rezas.

A partir de DaMatta (2001) podemos afirmar que a comunicação com o mundo extraterreno, superior, de Deus, se dá de diferentes formas, sejam coletivas ou solitárias. Coletivamente, a cantoria é o modo mais comum de comunicação com Deus, pois nele as preces são elevadas em uma única voz ao "alto". O "alto" é tudo que é superior. Como coloca DaMatta, a reza, o canto coletivo e a festividade religiosa são meios de se alcançar o alto, essas regiões superiores, ligando o aqui e o agora ao além e o infinito. É notável observar, através das informações passadas pelos entrevistados, que o emprego de súplicas se dão acompanhadas de objetos – ofertas, sacrifícios e promessas – e são utilizadas para obter uma graça maior ou agradecer as graças já recebidas; essas práticas correspondem a formas de comunicação mais diretas e solitárias.

No período da festa de Nossa Senhora dos Remédios, o número de pessoas que participam das novenas triplicam, quando comparada às missas do domingo. Contudo, observamos que as pessoas presentes nas novenas são em sua maioria pessoas que moram na zona urbana, ou conterrâneos ausentes durante o ano que retornam a cidade para rever parentes, mas também de reafirmar a fé. De acordo com Maria de Fátima, "a festa é o momento que temos de renovar as promessas, as esperanças de que tudo vai dar certo, de pedir a deus pelo pão de cada dia e também de agradecer pelas graças alcançadas".

Observando as novenas da festa notamos o vácuo existente de pessoas da zona rural, em especial da Comunidade do Salgado na participação das mesmas. De acordo com os depoimentos, a ausência é justificada pelos entrevistados através da invocação de dificuldades econômicas, da idade avançada, ou da saúde fragilizada, "impossibilitando-os" de participar fisicamente das novenas e dos eventos sociais promovidos durante a festa, na zona urbana da cidade. Neco Dias acrescenta que "quando não vamos as novenas nós escutamos pela rádio Cabugi, principalmente a última missa da festa" - referindo-se a missa Solene. Os informantes são unânimes quanto à declaração de que sua participação na festa reduz-se a novena da abertura ou alguma que se realize no domingo, sendo a procissão considerado o ápice da festa, a qual não se pode faltar!

As principais dificuldades que as populações rurais alegam para a ausência da participação física nas novenas são de cunho sócio-econômicas. A dificuldade de inserção em um meio social diferente do vivenciado por ele cotidianamente, distancia-o do "mundo" urbano, por se sentir "menor que os outros, pois olham e você fica com vergonha de suas roupas simples e seu

modo de viver precário", como assim coloca Antônio Pereira. Ocorre, pois, que essas pessoas (re)criam formas de conduzir a religião oficial, moral e dogmática, abstraídas de seu próprio cotidiano, reafirmando suas crenças e valores.

Percebemos que a Festa de Nossa Senhora dos Remédios não é frequentada ativamente por toda a população católica e em especial pela Comunidade Salgado. Todavia não ir a novena, não presenciá-la fisicamente não significa que essas pessoas não vivenciem a religiosidade que esse momento de festa traz consigo, pelo contrário, elas o vivenciam sim através de suas crenças e práticas religiosas, do "fazer" cultura, da cultura enquanto existência, da qual fala Bosi. Vanucchi retrata bem a cultura popular quando a expõem enquanto distinta e até oposta a dominante, mas mostrando que ela se pauta muito mais no "fazer" do que no "saber". Logo, há um sincretismo de várias aspirações religiosas onde *<<a análise mostra antes que a relação (sempre social) determina seus termos e não o inverso, e que cada individualidade é o lugar onde atua a pluralidade incoerente de suas determinações relacionais>>* (Certeau, 1994, p. 38).

É através do ato de falar, das táticas de "fazer" que o homem estabelece contanto com o outro, numa rede de lugares e relações. As táticas de "fazer" da população constituem-se enquanto práticas ordinárias – que não são totalmente alheias à cultura dominante, mas que se interagem através da circularidade cultural – pelas quais se (re)apropriam do espaço organizado pelas técnicas de produção sócio-cultural. Há uma nítida produção de culturas e consumo dessas durante a Festa de Nossa Senhora dos Remédios que alteram o funcionamento dos eventos por uma multiplicidade de táticas articuladas pelas práticas cotidianas.

Essas rupturas no festejar a festa presenciada pelas classes populares levam-nos a indagar se a festa é vivenciada de forma ativa por toda a população cruzetense, em especial a Comunidade Salgado. Será se essa comunidade vivenciava essas (re)significações dos valores tradicionais passivamente, enquanto simples imposição da cultura dominante sobre a cultura popular? Esses questionamentos são extremamente importantes para percebermos que as "abstrações" dessas mudanças não se deram de forma passiva, nem "crer" na existência de uma única cultura elitista a serviço e vivenciada por todas as classes sociais. A "resistência" ao novo, apresentada através das práticas populares cotidianas, sustentou valores tradicionais no âmago da festa.

A partir de Bakhtin (1996) e Ginzburg (1987) afirmamos que essas táticas culturais populares de vivenciar a festa se confluíram com as práticas dominantes. Dessa forma, pensamos na ocorrência de uma circularidade cultural onde ocorre à influência constante e recíproca entre as culturas das classes consideradas subalternas e as culturas dominantes, dialogando entre si. As formas ordinárias de religiosidade representam claramente a vivência de uma cultura que de certo modo vêm de cima, mas que é remodelado a partir das experiências, das participações, das vivências, contribuindo para a manutenção da tradição. Dessa forma, ao pensarmos em circularidade cultural não podemos esquecer que a influência é recíproca, que assim como as culturas populares abstraem – e não passivamente – elementos culturais da cultura dominante, a própria cultura dominante se realimenta a partir de elementos culturais populares, como os terços e os leilões.

Observamos, dessa forma, que as populações rurais realimentaram a tradição através de um catolicismo doméstico, fundamentando no sagrado e desprovido de rigidez e de conteúdo oficial. Os cultos populares fixaram-se em capelas e em oratórios residenciais, com rituais próprios desestruturados dos cultos oficiais constituindo-se em táticas ordinárias de sobrevivência que perpetuam a tradição de festejar a Senhora dos Remédios.

Percebemos a utilização dessas táticas ordinárias pelos indivíduos da Comunidade Salgado, delimitando as suas próprias casas enquanto espaços para comemorar a Festa da Padroeira: preparam-se espiritualmente através da confissão a Deus de seus pecados, arrumam suas casas, acendem velas, montam altares enfeitando-os com rosas e imagens de santos, escutam a missa pelo rádio, fazem terços em suas residências, tudo para louvar, agradecer e pedir graças a Mãe dos Remédios. Táticas que são abstraídas de seu cotidiano enquanto formas de vivenciar a sua religiosidade, estratégias que suprem a necessidade de participar fisicamente das novenas.

As crenças dessa cultura popular mostram-se mais fortes do que a religiosidade urbana. A fé está presente em todas as informações colhidas, levando-nos a reafirmar a pluralidade de experiências religiosas brasileiras, com ênfase nas relações estabelecidas entre este mundo e o outro, através da comunicação pessoal. O modo de se comunicar com o mundo superior é formalizado e suplicante: preces, rezas, discursos, cantorias, realizadas coletivamente ou de forma solitária, levando ao estabelecimento de um elo entre esses espaços festivos e o objetivado céu.

A festa é para todos e todos a vivenciam através de diversas táticas e práticas culturais que se (re)alimentam através da circularidade e multiplicidade cultural. Pensar em festas religiosas é olhar para a cultura popular, para o cotidiano e para as diversas formas de religiosidade; é transcender a cultura dominante e perceber que a cultura é vida, é existência, é participação. Logo, vivenciá-la é se reafirmar enquanto indivíduo social e perpetuador da tradição: produtor de sua própria cultura!

INFORMAÇÕES ORAIS

Depoimento concedido por Antonio Pereira. Comunidade Salgado. Em: 02/05/2004;
Depoimento concedido por Neco Dias. Comunidade Salgado. Em: 02/05/2004;
Depoimento concedido por Maria Antonieta de Medeiros. Comunidade Salgado. Em: 02/05/2004;
Depoimento concedido por Maria de Fátima Souza. Comunidade Salgado. Em: 02/05/2004.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amaral, R. C. M. P. (1998). *Festa à Brasileira: Significados do festejar, no país que "não é sério"*. São Paulo: USP.
Bakhtin, M. (1996). *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de Rabelais*. São Paulo: Editora UNB.
Bornheim, G. A. (1997). O conceito de tradição. In Bosi, A. & Bornheim G. A. (Org.), *Cultura Brasileira: Tradição/ Contradição*. Rio de Janeiro: Zahar, (pp. 15-29).
Bosi, A. (1997). Cultura como tradição. In Bornheim G. A. & Bosi, A. (Org.) *Cultura Brasileira: Tradição/ Contradição*. Rio de Janeiro: Zahar, (pp. 33-59).
Burk, P. (1989). *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia das Letras.
Certeau, M. (1994). *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes.
Certeau, M. (1995). Espaços e práticas. In *A cultura no plural*. Campinas: Papirus, (pp. 233-253).
Chauí, M. (1990). Notas sobre cultura popular – cultura popular e religião. In *Cultura e democracia: O discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez Editora.(pp. 61-83).
Couto, E. S. (2000). O mastro de São Sebastião: religiosidade popular e tradição indígena na Bahia. *Religiões e religiosidade – Estudos de História, 7*(1), 107-118.
Damatta, R. (2001). Os caminhos para Deus. In *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Editora Rocco, (pp. 107-118).
Gaeta, M. A. J. V. (2000). Cultura religiosa popular: polêmicas, aporias e desafios hermenêuticos. *Religiões e religiosidade – Estudos de História, 7*(1), 13-25.
Ginzburg, C. (1987). *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras.
Goes, T. M. de J. (1971). *Noções de Geografia e História do Município de Cruzeta.* Rio Grande do Norte: Companhia Editora de Pernambuco.
Vanucchi, A. (1999). *Cultura Brasileira: O que é, como se faz?* Sorocaba: Edições Loyola.
Zumthor, P. A. (2001). *A Letra e a Voz.* São Paulo: Cia das Letras.

O Divino Maranhense no espaço sagrado das casas de culto afro

Maria Michol Pinho de Carvalho
Comissão Maranhense de Folclore/ Universidade de Aveiro
micholpcarvalho@yahoo.com.br

Resumo: No Maranhão, a presença negra é marcante nos modos de vida da sua população. Os africanos e seus descendentes efetivaram, entre si, o cruzamento de elementos culturais de diversas etnias, com assimilação de aspectos culturais dos povos indígenas e da cultura européia.
Particularmente, as religiões afro-brasileiras incorporaram dimensões da religião católica, num processo de sincretismo, em meio às lutas e resistência dos grupos negros.
Nesse contexto cultural de hibridação a Festa do Divino Espírito Santo se constitui numa das manifestações de maior destaque. Uma das especificidades do Divino Maranhense é ser desenvolvido em Casas de Culto Afro.
Ao incorporarem a Festa do Divino no seu calendário litúrgico anual, os Terreiros Afro deixam de realizá-la por volta do Domingo de Pentecostes, em maio e junho, promovendo-a junto com as homenagens feitas a Entidades das Casas, em outros meses do ano. É esta uma (re)significação do tempo sagrado, podendo-se afirmar que no Maranhão, "há Divino o ano todo".
O Ciclo da Festa, a encarnar uma sequência barroca de rituais, compreende etapas preparatórias, etapas de ritualística propriamente ditas e etapas de finalização. O centro dessa ritualística-verdadeira "liturgia pública" – é o Império ou Corte Imperial, com destaque para as "caixeiras", sacerdotisas que tocam, cantam e dançam para o Divino.
A Festa, ao ser realizada nos Terreiros Afro – espaços já cotidianamente consagrados no âmbito do território profano da cidade – abre um "parêntese" na sacralidade desses espaços, estabelecendo um diálogo entre a densa cultura dos Terreiros e o universo simbólico do Divino.

1. Cultura popular maranhense e os cultos afros – a religiosidade popular como espaço de expressão da resistência negra

Os negros que vieram para o Maranhão pertenciam a diversas etnias, denominadas segundo o seu lugar de origem na África. E, em terras maranhenses, os africanos foram levados a realizar trocas culturais, em função de uma dupla demanda. De um lado, as dificuldades encontradas para reproduzir os seus modos nativos de viver, e, de outro, a convivência com os padrões do colonizador português e as formas de vida dos indígenas. Assim, no confronto e no encontro de padrões e influências, vão se formando processos de integração, assimilação e sincretismo. E, vai se gestando a cultura popular maranhense, em meio à resistência dos grupos dominados e à intervenção das elites.

Mathias Rhörig Assunção, em artigo intitulado "*A formação da cultura maranhense: algumas reflexões preliminares*", fornece-nos uma fecunda chave analítica, ao afirmar:

> "(…) se quisermos entender as razões porque certos elementos da cultura foram abandonados e outros mantidos e fundidos em novos sistemas, não podemos nos restringir a uma mera referência a três supostas origens (africana, indígena ou européia), cuja 'essência' teria sido transmitida através dos tempos. É a longa história do confronto e da coabitação entre os atores sociais do início do período colonial em diante, que é a chave do problema." (2003:47).

Indiscutivelmente, nesses processos de confrontos e de encontros constitutivos da cultura popular do Maranhão, a influência afro-brasileira é marcante e decisiva. Na verdade, no contexto maranhense, os africanos e seus descendentes, a partir de um cruzamento de diferentes elementos, efetivaram uma expressiva (re)criação cultural nos diversos campos da vida cotidiana: nas práticas religiosas, nas danças, na literatura, no teatro, na culinária, na medicina popular, nos costumes e usos…

Em termos de religião afro-brasileira no Maranhão, há a considerar o aspecto da diversidade de etnias dos africanos, desde o tempo da fundação dos primeiros terreiros. Uma especificidade relevante é o fato da cidade São Luís – capital do Estado – contar, desde meados do século XIX, e hoje, ainda em funcionamento, com dois terreiros de Mina, fundados por mulheres africanas, que vieram para o Brasil como escravas: a *Casa das Minas* – Jeje/Daomeana, consagrada ao vodum Zomadonu e a *Casa de Nagô*/Yorubana, consagrada ao orixá Xangô. Daí o Maranhão ser conhecido como a "terra da Mina", embora, atualmente, ocorra uma diversificação nas vertentes da religião afro-brasileira seguida pelos terreiros maranhenses.

Entretanto, um volver de olhos para a história dessas práticas religiosas, leva-nos a identificar que a exemplo de outros Estados, no Maranhão, a religião afro-brasileira nem sempre foi professada livremente. Vários são os registros de perseguições e proibições aos terreiros, cujas práticas eram mal vistas, sendo consideradas como feitiçaria, magia e curandeirismo. De igual modo, tais práticas eram encaradas como "divertimento perigoso de negro", atentatório aos bons costumes, devido às festas com toques, cantos e danças. Enfim, o "som negro" era cerceado na cidade e submetido às prescrições oficiais. As expressões da religiosidade africana eram alvos de ação controladora e disciplinar do Estado.

Atualmente, no âmbito das conquistas realizadas e do reconhecimento social alcançado pelas práticas da religião afro, persistem resquícios de preconceitos e discriminações por parte de determinados segmentos. Sem dúvida alguma, o caráter centenário dessas práticas e do funcionamento de Casas de Culto fundadas por africanos e seus descendentes são testemunhos vivos da resistência negra, encarnando expressões identitárias que se afirmam no contexto multicultural da contemporaneidade.

2. A Festa do Divino Espírito Santo no Maranhão e suas especificidades

Nos percursos da colonização portuguesa, a Festa do Divino chega ao Maranhão no século XVII. Presume-se que o festejo chegou junto com os casais de colonos vindos das ilhas açorianas, que aportaram no Estado entre 1615 e 1625, levando este culto festivo para Alcântara.

Os pesquisadores *Gustavo Pacheco, Cláudia Gouveia e Maria Clara Abreu* fazem o seguinte registro histórico:

> "Em meados do século XIX a tradição da festa do Divino estava firmemente enraizada entre a população de Alcântara, de onde se teria espalhado para o resto do Maranhão, tornando-se muito popular entre as diversas camadas da sociedade, especialmente os mais pobres. Essa popularidade entre os setores mais humildes da população maranhense, inclusive os escravos, talvez possa ser explicada pela ênfase não só na fartura, mas também na fraternidade e na igualdade, que o culto ao Divino costuma apresentar" (2005:4).

Cabe destacar, como uma peculiaridade maranhense, este assumir da festa do Divino pelos pobres, especialmente a população negra e seus descendentes. Cantam as caixeiras, sacerdotizas do Divino:

> "A coroa do Divino
> Não é de ouro, é de prata
> Quem festeja Espírito Santo
> Não é branco, é mulato".[1]

Os versos da caixeira enfatizam esta especificidade do Divino maranhense: "*ser festa de pobre e de negro*", pois é assumida e mantida sobretudo por pessoas de baixo poder aquisitivo, em suas maioria, afrodescendentes, que podem pertencer ou não a terreiros. No entanto, cabe destacar que grande parte das Casas de Culto afro-brasileiro de São Luís e municípios vizinhos incorporam, organicamente, a homenagem ao Espírito Santo, A esse respeito esclarece o antropólogo Sérgio Ferretti:

> "Quase todos os terreiros de mina organizam, uma vez por ano, uma festa do Divino, em homenagem à entidade mais significativa para a comunidade religiosa. A época da realização da festa varia com as casas, iniciando-se a partir do domingo de Pentecostes − entre Maio e Junho − continuando até o início do ano seguinte." (2005:9).

Hoje, a festa integra o calendário religioso, tanto dos terreiros de mina, quanto de outras vertentes da religiosidade afro-maranhense, como a *Umbanda e o Candomblé*. Em muitas das Casas de Culto – em que a homenagem ao Espírito Santo associa-

[1] Versos tradicionalmente cantados pelas caixeiras da Festa do Divino Espírito Santo de Alcântara-MA.

se a uma outra divindade do seu panteão – é na data comemorativa desta divindade que se realiza a festa, a exemplo de Senhora Santana (Julho), Dom Luís(Agosto), Nossa Senhora da Conceição(Dezembro), São Sebastião (Janeiro). E, ainda considerando os festejos promovidos por devoção individual, particular, pode-se afirmar que, no "*Maranhão, há Divino o ano todo*" (CARVALHO, 2004).

Como tradicionalmente a Festa do Espírito Santo faz parte do calendário dos terreiros de tambor-de-mina – onde a mulher é maioria, tanto na sua chefia quanto no seu ritual – o Divino Maranhense tem na presença de mulheres outra das suas peculiaridades. *Dona Celeste*, responsável pela Festa do Divino na Casa das Minas, assim explica esta predominância do feminino:

> "Nas casas de culto, desde o começo da religião das africanas tinha que se formar grupos, permanecer unidas para se ter mais força, então quem tem mais força para desenvolver esse trabalho? É o povo dos terreiros de Mina, que sempre tiveram as mulheres na frente. Então, nós aprendemos com as mais velhas toda a sabedoria de se fazer essa festa, porque o Divino é uma festa de irmandade, e os terreiros são lugares de irmandade, e essa irmandade tem nós mulheres na frente, quer dizer, o grupo da seita, que participa da seita e está envolvido também na festa. Aqui na Casa das Minas são só mulheres e em todo lugar as mulheres é que seguram esse rojão. É claro que os homens vêm junto, participando, mas o mais pesado sobra para nós e não precisamos de homem para pensar todo o ritual. Nós temos força para correr atrás de tudo, para depois ver a festa ser bem executada, porque desde o começo a religião teve a participação das mulheres, elas que estão na frente e na festa de Espírito Santo é mais ainda."[2]

É importante considerar que, sendo das mulheres a primazia na condução da Festa do Divino do Maranhão, os homens também têm o seu papel e, mesmo em alguns casos, a liderança dos festejos é de pais-de-santo. No entanto, indiscutivelmente, a alma do Divino Maranhense é feminina (PACHECO, GOUVEIA e ABREU, 2005).

Na verdade, o Divino representa para as mulheres envolvidas na festa uma verdadeira referência de vida, o que se revela, com clareza, no caso das *caixeiras*. Estas mulheres formam uma identidade a partir deste ofício de produzir, com caixas e baquetas, o som sagrado que acompanha passo a passo o ritual da Festa, dentro de um repertório de toques, com ritmos peculiares, para os diferentes momentos, destacando-se *nove toques específicos*: Alvorada/Alvoradinha; Senhora Santana; Hino da Missa, Hino de Rezas e Ladainhas; Espírito Santo Dobrado; Espírito Santo Singelo; Nossa Senhora da Guia; Dança das Caixeiras e Hortelã. Com efeito, é este o som sagrado do Divino Maranhão.(FERRETI, 2005 e CARVALHO, 2004)

As caixeiras são, de fato, "*umas mulheres que dão no couro*", como bem enuncia a pesquisadora *Marise Barbosa* (2002 e 2006), em uma analogia com a cobertura de couro das suas caixas sonoras. Na condição de verdadeiras "*sacerdotizas do Divino*" são presenças marcantes, indispensáveis no Divino Maranhão, encarnando a sacralidade, a beleza, a criatividade, a força feminina nessa manifestação da religiosidade popular. Bem diz a caixeira:

> "Eu canto para o Divino
> Porque tenho devoção
> Onde eu vou levo ele
> Dentro do meu coração".[3]

Fazer a Festa do Divino é assumir um trabalho coletivo de fé e devoção, em uma *Festa de irmandade*, como bem afirma Dona Celeste, da Casa das Minas. De fato, é um processo muto exigente, considerando a detalhada sequência de rituais, essenciais para garantir o bom funcionamento da Festa antes, durante e após sua realização. Assim, a preparação envolve um longo período de tempo, ocupando um grande número de pessoas, numa necessária divisão de tarefas, de acordo com a disponibilidade e habilidade dos envolvidos com os festejos. É uma complexa produção que se estende o ano todo, podendo-se dizer que, quando se encerra uma festa, já se está começando a preparar a outra…

Na ritualística que é peculiar ao Divino Maranhense, os festeiros e devotos – homens e mulheres religiosos(as) – fundam o *Império do Divino*, dando vida a uma *corte simbólica*. Os versos da caixeira assim proclamam:

> "É festa de Imperatriz
> É festa de Imperador
> Pai, Filho, Espírito Santo
> É o nosso Redentor."[4]

Em verdade, instaura-se o "*Cosmos do Divino*", (re)significando espaço e tempo: gestam-se novas conexões de tempo e espaço no ritmo do sagrado, nas teias da fé e devoção. É uma tessitura a ser compreendida em seus detalhes e minúcias. Recria-se o espaço sagrado da *Tribuna*, com seus tronos e ornamentos. É de lá que Imperador e Imperatriz exercem sua realeza em nome do Divino!... Reatualiza-se, no presente, o tempo histórico passado. E, assim, (re)monta-se uma forma específica de organização

---

[2] Depoimento de Dona Maria Celeste Santos, constante no livro CD "Caixeiras do Divino Espírito Santo do Maranhão" (PACHECO, GOUVEIA e ABREU, 2005:5).
[3] Barbosa, Marise "Umas Mulheres que dão no Couro: As Caixeiras do Divino no Maranhão", São Paulo, Empório de Produções & Comunicações, 2006:150.
[4] CD "Caixeiras da Casa Fanti-Ashanti Tocam e Cantam para o Divino", Itau Cultural/Associação Cultural Cachuera, São Paulo, 2002.

sócio-política, centrada na realeza. Só que agora a realeza é divina e a corte é simbólica. De fato, constitui-se um "Im*pério Divino para o Divino*".

Assim, organizadores, caixeiras, figuras do Império (re)fundam um mundo muito particular, onde a vida explode e transcorre a partir da força do sagrado, da força do Divino, que opera mutações: faz de crianças e adolescentes, Imperadores/Imperatrizes/Mordomos/Mordomas, com poderes ritualísticos próprios... faz de mulheres que tocam caixas as suas sacerdotizas… faz de homens simples, os mestres-salas, guardiães do seu saber... faz do espaço comum de uma sala, um verdadeiro templo de religiosa devoção...

O *Ciclo da Festa* encarna uma *sequência barroca de rituais*, constituindo-se numa "*liturgia pública*" FERRETTI, 2005). Compreende *etapas preparatórias, etapas da festa propriamente ditas e etapas de finalização*. (FERRETI, 2005; CARVALHO, 2004 e 2007; PACHECO, GOUVEIA, ABREU, 2005; BARBOSA, 2006)

Dentre as *etapas preparatórias*, destacam-se:

- **Reuniões e Encontros**, que começam vários meses antes da Festa propriamente dita, mobilizando muita gente. É um tempo dos festeiros irem construindo uma minuciosa organização, com atribuições de tarefas, construção de calendário de cada etapa, formas de captação de recursos e numerosos outros detalhes;
- **Abertura da Tribuna** - É o momento do ritual que consiste em trazer para o salão principal da Casa, ao som do toque das caixas, a pomba que representa o Espírito Santo e a sua coroa, a bandeira real e as bandeirinhas, as crianças que constituem o Império e os padrinhos da Tribuna. A Tribuna é uma espécie de altar onde se desenvolvem importantes momentos do ritual. É um espaço sagrado onde se destacam os símbolos do Divino e os tronos onde ficam sentadas as figuras do Império, geralmente dispostas em degraus, em conformidade com a hierarquia da realeza. Este momento preparatório é realizado numa tarde de Domingo, antes da data maior da Festa;
- **Buscamento do Mastro**, que costuma ocorrer no Domingo anterior ao início da Festa. O Mastro é um dos principais símbolos da Festa. Trata-se de um tronco de árvore, sem galhos, que geralmente mede de 6 a 7 metros de altura. É previamente coletado pelo doador em pagamento de promessa e levado para uma casa próxima. Sua busca constitui um ritual predominantemente masculino, cumprido, por "amigos da casa" que se reúnem para carregá-lo, ocasião em que não faltam bebidas alcoólicas e brincadeiras de conotação erótica. Pintado com as cores da Festa, é identificado por seu nome: Manuel da Vera Cruz, Oliveira ou João. As caixeiras, o Império, os padrinhos e outros encarregados vão buscar o Mastro em cortejo e o batizam antes de ser erguido, dando voltas em seu redor, tendo em mãos velas e toalha, e entoando rezas e cânticos.

No que se refere às *etapas da ritualística da Festa propriamente dita*, cumpre enfatizar:

- **Levantamento do Mastro**, que assinala o começo da Festa. É feito à noite, com ladainha, batismo, padrinhos, Império, caixeiras, música e grande animação, reunindo muita gente, a quem é costume servir bolo, mingau, café e refrigerantes. O Levantamento do Mastro é um momento de grande expectativa, tensão e euforia. Muitas pessoas rezam e fazem pedidos para que nada dê errado, pois problemas com o levantamento do mastro é mau presságio. O Mastro erguido significa que a Casa está em Festa, constituindo uma hierofania que demarca, para o público, o espaço sagrado do Divino. É costume haver, diariamente, uma salva de caixas ao amanhecer, ao meio-dia e ao anoitecer;
- **Visita dos Impérios** - Entre o Levantamento do Mastro e o Domingo da Missa solene são rotineiras, nesse período, duas ou três visitas às casas das crianças que personificam as figuras do Império: o Espírito Santo sai em cortejo, formado pelas outras crianças, caixeiras, bandeireiro, festeiros e pessoas amigas. As caixeiras tocam, cantam e dançam e o(a) visitado(a) oferece comidas e bebidas às visitas imperiais;
- **Missa Solene e Cerimônia dos Impérios** - É o ponto alto da Festa, podendo ocorrer no Domingo de Pentecostes ou em outra data definida pelo(a) festeiro(a). É escolhida uma Igreja onde o Império, as caixeiras, devotos e pessoas amigas participam da Missa que assume um tom solene. As crianças, pela primeira vez, usam as vestimentas do Império do ano, sendo investidas do poder de realeza, nesta corte de sonhos que está prestes a findar... É um momento de pompa e glória que culmina com o solene cortejo do Império até à Casa da Festa, momento de grande beleza, acompanhado pelo toque das caixeiras, algumas vezes alternado com banda de música e muito foguetório. A chegada à Casa da Festa é marcada por emoção: o Império saúda o Mastro e a corte assume a Tribuna, sob o toque de alegre pompa das caixeiras. De fato, é este o dia imperial, por excelência e os personagens fazem jus ao privilégio da admiração dos súditos durante o almoço e o jantar, sempre ao som do toque das caixeiras. Cada membro do Império oferece para os participantes da Festa uma mesa regiamente preparada com bolo confeitado e lembranças nas cores da sua roupa, numa velada disputa com as demais em termos de beleza e fartura. E, a fartura de comida é um dos elementos simbólicos desse festejo e a tradição proclama que " quem come na Festa do Divino terá sempre comida em casa".

No tocante às **etapas de finalização**, cabe ressaltar três distintos rituais que sinalizam para a despedida de um Império que se construiu e reinou no imaginário dos participantes:

- **Derrubada do Mastro** - Etapa ritual que assinala a finalização das comemorações. Costuma ser feita ao final do segundo dia, numa atividade ritualística desenvolvida por vários homens, com muita perícia e disposição. É o momento de comemoração, antecedido ou seguido de uma ladainha solene;
- **Repasse das Posses Reais** - Ritual solene e emocionante em que os antigos festeiros se despedem e outros são escolhidos; é um momento de agradecimento e renovação de promessas... É uma cerimônia longa em que as crianças do Império que estão deixando o posto são destituídas das insígnias reais, repassando-as àquelas que ocuparão o cargo na Festa do próximo ano. É este um momento de grande densidade no ritual que a tradição popular denomina de "Entrega de Posto";
- **Fechamento da Tribuna** - Cerimônia que encerra a parte solene da Festa em meio a cânticos e toques. Esta finalização materializa-se nos gestos peculiares de guardar as caixas e as bandeiras e de recolher a santa croa e a pomba do Divino. O rito de fechamento começa com a caixeira–régia cantando o Bendito do Hortelã, um longo cântico, narrando a vida de Cristo, do nascimento à morte e referindo-se à futura vinda do Divino. O momento marcante de fim do ritual é quando todas as caixeiras tocam as caixas, arriando-as, então, no chão.

  De fato, é um momento envolto de tristeza e nostalgia, pois indica destituição do Império e separação das caixeiras depois de tantos dias de convivência. Após esta cerimônia começa a distribuição dos doces e lembrancinhas para todos os presentes, revelando, mais uma vez, a marca distributiva que perpassa toda a ritualística da Festa. Ao término de toda sequência barroca de rituais do Divino Maranhense, já é tradição um dia de divertimento, de descontração denominado de "*Carimbó de Caixeiras*". De fato, este momento já é considerado parte da Festa, embora não tenha o caráter de obrigação religiosa. O seu sentido é de confraternização, de alegria, após o cumprimento de um longo ciclo ritualístico em devoção do Divino.

  O Carimbó das Caixeiras assume diferentes formatos em cada Casa de Culto que " faz a Festa do Divino". O tom comum é a descontração, a brincadeira jocosa e, mais uma vez, a fartura, a comida: ao final, é servido "arroz de toicinho com camarão", prato típico da culinária maranhense.

Cabe destacar que nas diversas etapas do ritual, verifica-se a presença marcante do *Império ou Corte*, através de um grupo de crianças e adolescentes, engalanados com roupas de cunho real, com suas coroas, tiaras, cetro, manto e capote, a portar, com orgulho, a Santa Croa. Então, em um reinado imaginário, gestado na fé e devoção, ganham vida e movimento as figuras do *Imperador, Imperatriz, Mordomo - Régio, Mordoma - Régia, Mordomo - Baixo, Mordoma - Baixa, Bandeireiro, Bandeirinhas, Anjos e, opcionalmente, Representantes da Fé, Esperança e Caridade e de Santos, como Cosme e Damião*.

No Maranhão, o *Cosmos do Divino* é amplo e diversificado na sua pluralidade, perpassando diversos municípios do Estado. É inconteste o crescente destaque da Festa do Divino Espírito Santo no calendário cultural maranhense. O Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho, órgão da Superintendência de Cultura Popular da Secretaria de Estado da Cultura, até 2007, contabilizou, em seu cadastro, *150 (cento e cinquenta) Festas do Divino no Maranhão*, sendo *66 (sessenta e seis) da capital* e *84 (oitenta e quatro) do interior do Estado*, num total de *23 (vinte e três) municípios*: São Luís, Alcântara, Anajatuba, Bacurituba, Bequimão, Cajari, Caxias, Cedral, Codó, Humberto de Campos, Icatu, Itapecuru-Mirim, Matinha, Mirinzal, Paço do Lumiar, Palmeirândia, Penalva, Pinheiro, São Bento, Santa Helena, São José de Ribamar, Rosário e Viana. Há mais de uma década, o referido Centro vem desenvolvendo um trabalho sistemático de apoio e incentivo às festas maranhenses do Divino Espírito Santo, através do "*Projeto Divino Maranhão*", cuja programação de atividades é inspirada no saber e no fazer da gente do Divino.

3. A Festa do Divino Maranhense nas Casas de Culto Afro: o diálogo entre a cultura dos Terreiros e o universo simbólico do Divino.

Em termos maranhenses, identifica-se uma maciça adesão dos terreiros ao culto do Divino Espírito Santo. Tal fenômeno pode ter como motivo a utilização desta Festa do Divino como forma de afirmação desses espaços afros, dadas as origens ditas européias da Festa, o que lhe confere reconhecimento social e, mesmo status no campo religioso. Essa busca de empoderamento por parte das Casas de Culto Afro é explicável no contexto de perseguição e proibição sofrido pelas expressões religiosas de matriz africana na realidade brasileira, e, particularmente, maranhense.

A Festa, na sua condição de celebração pública, com atividades ritualísticas dentro e fora das Casas de Culto possibilita visibilidade às próprias Casas, ampliando sua penetração na vida social. De fato, durante os rituais, as Casas abrem-se a um público diferenciado, que ultrapassa os limites das comunidades onde estão inseridas, chamando atenção de intelectuais, artistas, políticos, autoridades, que têm a oportunidade de conhecê-las, e, até mesmo, passar a frequentá-las (BARBOSA, 2005 e 2006). Essa aproximação, sem dúvida, muito contribui para desfazer falsas idéias, gerando novas impressões positivas, favoráveis.

A rigor, os terreiros afros de São Luís e municípios próximos – São José de Ribamar, Rosário, Santa Rita, Icatu – conferem uma efetiva importância ao Divino em seus calendários religiosos. Esse assumir da Festa tem contribuído, de modo decisivo, para manter vivo o culto do Espírito Santo na *memória coletiva* da sociedade maranhense. Os membros das Casas,

devotos do Divino, mobilizam os seus saberes, pela via da *oralidade*, para transmitir a memória da Festa, na sua dinâmica de funcionamento, especialmente as etapas do seu ritual.

Na ritualística do Divino, os homens e mulheres devotos − responsáveis e participantes desta Festa nas Casas de Culto − tomam posse de um território sagrado. Essa posse materializa-se com a Abertura da Tribuna e o Levantamento do Mastro.

Assim, configuram-se dois espaços que circunscrevem, por excelência,"marcos do Território Sagrado": a "*Tribuna*", no interior da casa, que abriga a corte do Divino e onde ocorrem os momentos solenes mais importantes do ritual e o "*Mastro*", como sinalização externa, onde tremula a bandeira com a pomba, a dizer para o mundo "aqui é o espaço do Divino, espaço forte, espaço real".

Esta demarcação da Tribuna e do Mastro como espaços sagrados prioritários no Cosmos do Divino, impõe uma reflexão sobre essa sacralização espacial neste contexto de realização da Festa nos Terreiros ou Casas de Culto Afro, espaços que, por sua própria natureza, são sagrados. Em verdade, coloca-se como questão pensar a sacralização dos espaços do Divino em espaços consagrados de vivência da religiosidade popular.

A pesquisadora Marise Barbosa, ao analisar essa questão, abre uma fecunda discussão ao afirmar:"*As festas do Divino têm na abertura da Tribuna algo como a abertura de um parêntese na sacralidade cotidianamente cultivada nos terreiros*" (2006:19).

Essa idéia do "parêntese" na sacralidade cotidiana dos terreiros constitui, de fato, uma preciosa chave analítica na compreensão do campo do imaginário religioso popular, circunscrito na Festa do Divino.

Esse "parêntese" na sacralidade cotidiana dos terreiros é uma alternativa para dar vida ao "Tempo do Divino" – um tempo sagrado – inspirado no mistério de um "*Deus feito Pomba*", numa tradução popular dos vínculos terra e céu. Em verdade, durante esse Ciclo do Divino, as representações do sagrado, vivenciadas no cotidiano ritualístico peculiar das Casas de Culto abrem lugar para as representações específicas do universo do Espírito Santo: Santa Croa, figuras do Império, Tribuna, Mastro, Cetro, Manto, Capote, Caixeiras e seus toques /músicas… Assim, este universo passa a dominar todo o ambiente externo e interno, como bem dizem os versos da caixeira:

> "As portas do céu se abriram
> O pombo branco avoou
> Sentou para ser festejado
> Na festa de imperador".[5]

De fato, é a crença na descida do Espírito Santo à terra, na forma de uma pomba branca, que desencadeia o ciclo do *tempo sagrado do Divino*, que se constitui num tempo novo, fonte de sentidos e significados especiais, inspirados na sacralidade do culto. Com efeito, objetos, situações, personagens ultrapassam sua condição imediata, assumindo, pela força da fé e devoção, uma *dimensão sagrada*. Seguindo a via analítica de *Mircea Eliade* (2001), todo esse universo simbólico de representações encarnam verdadeiras *hierofonias*, na sua peculiar condição de componentes da sacralidade. E, ampliando esta interpretação para todo o universo do Divino, pode-se afirmar que a Festa, em seu "*ritual barroco*", em sua "*liturgia pública*", constitui uma "*grande hierofonia*", materializada em múltiplos símbolos que instituem o *Cosmos* e o *Tempo* sacralizados do Divino.

Esse *Cosmos* e esse *Tempo* sagrados encontram eco na *irmandade* que circunscreve os terreiros, uma vez que as (re)significações da fé e da sacralidade, emanadas do Divino, revestem-se de uma *dimensão coletiva*. Todo o ritual da Festa é perpassado por um propósito de *comunhão*, alimentado pela vivência conjunta dos diferentes momentos: as refeições em comum; a partilha das mesas de doces; as ofertas aos pobres; a participação em missas, novenas, ladainhas, cortejos, visitas; o desenvolvimento dos cerimoniais do Mastro e da Tribuna; os cantos, toques e danças das caixeiras, sempre em grupo.

Esta irmandade que faz a Festa alicerça-se em valores e sentimentos que fortalecem o cotidiano: solidariedade, fraternidade, culto ao saber e fazer dos mais velhos; trocas e apoios mútuos; encontros… Aqui, ali, acolá, a homenagem ao Divino pressupõe a vivência da partilha e do colocar em comum… Essa *dimensão coletiva* está estreitamente vinculada ao caráter *distributivo* da Festa: fazer o Divino implica em oferecer "dádivas" aos participantes – comidas/bebidas/doces/lembranças – e, sobretudo, fé, alegria, acolhida. Enfim, é com a construção coletiva de uma sacralidade e de um cotidiano que os devotos saúdam essa presença congregadora de um *Deus* que desce a terra, toma formas humanas, sem perder sua condição celestial. Estes versos da caixeira bem refletem esta híbrida situação de Deus encarnado no humano:

> "Espírito Santo é Deus
> Ninguém queira duvidar
> Em toda parte que chega
> Faz o apoio se alegrar."[6]

---

[5] Livro CD, Ibid: 20.

[6] Artigo de Domingos Vieira Filho, descrevendo uma Festa do Divino em casa de D. Elsa Sousa, na Vila Passos – São Luís – MA, em 1948. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore – CMF. Nº31, Junho/2005: 30.

Em termos de sacralidade, no âmbito dos terreiros, há, ainda, a destacar, a realização da Festa como forma de pagamento de *promessa* e/ou como uma *obrigação*, oferecida a entidade importante da Casa que aprecia este tipo de homenagem ao Espírito Santo. É costumeira essa entidade se fazer presente na Festa, de maneira discreta, no *transe* de pessoas do terreiro ou de outros terreiros amigos, que, *incorporadas*, conversam, transmitindo, por vezes, recados e mensagens aos presentes (FERRETTI: 2005).

Nos terreiros de culto afro, a Festa é considerada, também, uma espécie de *oráculo* – sobremaneira no ritual do Levantamento e Derrubada do Mastro – podendo através dela se terem indicativos de fatos/acontecimentos/situações que podem vir a ocorrer, no ano seguinte, na comunidade que a organiza (FERRETTI: 2005).

Inegavelmente, a Festa do Divino Maranhense, nos terreiros, consubstancia uma forte expressão da *religiosidade popular* nas suas hibridações e mestiçagens, que aproximam, misturam raízes européias e expressões culturais de matrizes africanas.

4. Divino na Casa das Minas – "Querebentã de Zomadônu": as "mulheres Vodunsis" (re)significando o Culto ao Espírito Santo

A *Casa das Minas*, localizada na Rua de São Pantaleão, nº 857, no centro histórico de São Luís, é o terreiro de religião africana – de *Tambor de Mina* – mais antigo dessa cidade. Foi fundado na primeira metade do Século XIX, na década de 1840, por africanas mina – jejes, procedentes do antigo Reino do Daomé, atual República do Benim, de linhagem nobre, provavelmente ligados à dinastia que governou o citado Reino, entre início do Século XVII e fins do Século XVIII. Essas africanas foram trazidas como escravas para o Maranhão, que é considerado o terceiro porto negreiro brasileiro no período colonial.

Segundo o antropólogo *Sérgio Ferretti*, o pesquisador *Pierre Verger* apresentou a hipótese, confirmada, em 1985, por expertes da UNESCO, de que a *Rainha Na-Agontimé*, viúva do Rei Agonglô e Mãe do futuro Rei Ghezo, foi vendida, por um enteado, aos negreiros e trazida para São Luís, no Maranhão, onde se tornou conhecida como *Mãe Maria Jesuína*, que fundou a Casa das Minas e introduziu o culto dos *Voduns*[7] do Daomé, no Brasil. A fundadora do terreiro era consagrada ao Vodum *Toi Zomadônu*[8], o dono da Casa (FERRETTI, 2008).

A Casa das Minas possui uma organização matriarcal, sendo chefiada por mulheres (*as vodunsis*)[9]. No seu *Panteon* são cultuados cerca de 45 (quarenta e cinco) voduns e 15 (quinze) entidades femininas infantis, denominadas *tobossis ou meninas*, relacionadas ao culto das princesas. As Divindades, ou Voduns da Casa, são agrupados em *03 (três) famílias principais*: a família de *Davice*, a família de *Dambirá* e a família de *Queviocô*, que tem como hóspedes voduns das famílias de Savalunu e Aladanu. Os voduns da família de Davice são nobres, reis e príncipes, fundadores da Casa, que receberam outros voduns como hóspedes. Essa família é chefiada por Noché Naé, conhecida na Casa como Sinhá Velha, grande mãe ancestral mítica, dona da Cajazeira, árvore sagrada situada no quintal do terreiro, que centraliza os rituais do culto (FERRETTI: 2008).

A Casa, desde a sua fundação, já foi comandada por 09 (nove) vodunsis, entre as quais ficou muito conhecida *Mãe Andresa*, que foi chefe por 40 (quarenta) anos. Desde 1997 até hoje, a Casa está sob o comando de Dona *Denil Prata Jardim*, consagrada a *Toi Hepon*, vodum da família de Dambirá.

Em 2002, o "*Querebantã de Zomadônu*" foi tombado pelo Instituto de Património Histórico e Artístico Nacional, como o terceiro terreiro de culto afro-brasileiro a ser inscrito no Livro de Tombo do IPHAN, sendo os dois anteriores localizados em Salvador, na Bahia.

A importância desse espaço de religiosidade popular é assim configurada:

> "A Casa das Minas, apesar de se apresentar como o único terreiro Mina- Jeje, exerceu grande influência nos terreiros de Mina de outras "nações", inclusive na Casa de Nagô, também fundada por africanas, que, segundo a história oral, foi aberta com a colaboração da fundadora da Casa das Minas. Hoje, além de termos como "vodum" e "guma" serem amplamente utilizados nos terreiros de São Luís, alguns Voduns assentados na Casa das Minas são amplamente cultuados no Maranhão, entre os quais Badê Queviocô, Averequête, Acossi-Sakpatá e Ewá, o que mostra a grande importância da Casa das Minas na cultura maranhense".[10]

A compreensão do papel da Casa das Minas é ressaltada nesta afirmativa de *Dona Amância Evangelista de Jesus*, de Nochê Boça, que chefiou o terreiro no inicio da década de 1970: "*Aqui é uma maçonaria de negros*". Essa afirmativa foi feita ao antropólogo *Sérgio Ferretti*, que a complementa lembrando a questão dos segredos e mistérios vigente nesse verdadeiro templo de culto religioso:

---

[7] Voduns: denominação dada as Divindades cultuadas no Tambor de Mina Maranhense.

[8] Toi Zomadônu é considerado o Vodum mais poderoso do Reino Fon em Abomey e seu nome significa "Não se põe o fogo na boca", que traduz a importância dos segredos para essa religião (FERRETTI: 2008).

[9] Vodunsis: são as mulheres integrantes do Culto do Tambor da Mina, que "incorporam" ou "recebem" os voduns e chefiam a Casa das Minas.

[10] Folder convite para evento na Casa das Minas relativo ao seu tombamento, promovido pela FUNCMA/ Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho/Casa das Minas/Comissão Maranhense de Folclore, Abril 2000:3.

> "A preservação dos segredos é uma das razões da continuidade quase bi-secular desse terreiro em São Luís, quando no Brasil existem tão poucas instituições conhecidas que funcionam regularmente há mais de cento e sessenta anos e que podemos contar, talvez, nos dedos da mão". (FERRETTI, 2008:16)

A Festa do Divino Espírito Santo integra o calendário religioso da Casa das Minas. Em fontes orais e documentais tem-se registros do Culto ao Divino nesse Terreiro desde finais do século XIX. A Festa é feita em homenagem a *Princesa Nochê Sepazim*, filha de Toi Dadarô, o vodum mais velho da família real de Davice, chefe de um dos seus ramos. Esta princesa demonstrou, através de um pedido, que se realizasse na Casa o Festejo ao Divino Espírito Santo. Nos rituais do Terreiro a Princesa Nochê Sepazim era incorporada por *Mãe Hosana*, a terceira vodunsi a chefiar a Casa, até 1914, quando foi sucedida por *Mãe Andresa*.

Na Casa das Minas, a Festa do Divino, atualmente, tem como responsável a vodunsi *Maria Celeste Santos*, do Toi Averequête, que, a partir de 1969, dedica-se a organizar o festejo nesse terreiro. Desde os oito anos de idade, Dona Celeste participa do Divino na condição de bandeirinha, sendo, hoje, sua caixeira régia. Quando residiu no Rio de Janeiro, entre as décadas de 1950 e 1960, ela ajudou a criar e organizar esse tipo de devoção em terras cariocas. Em São Luís e circunvizinhanças, Dona Celeste colabora com a realização de várias Festas do Divino, constituindo mesmo uma espécie de referência na cidade. Como profunda conhecedora do ritual da Festa, diz com convicção: "*O que se faz no começo tem que ser feito no encerramento*". Ela compara esse ritual com o da *Missa Católica* onde não se pode errar. Nesse sentido, a Casa das Minas incorpora a visão da Festa já aqui enunciada de "*oráculo do futuro*" (FERRETTI, 2008).

Na Casa das Minas, a Festa do Divino tem *Pentecostes* como marco temporal, estendendo-se por cerca de 17 (dezassete) dias. A exemplo do ano de *2008*, o *Ciclo Ritualístico* é o seguinte:

Dia 27/04/08 (Domingo)
15:00h - Abertura da Tribuna
17.00h - Buscamento do Mastro

Dia 30/04/08 (Quarta-feira)
19:30h – Levantamento do Mastro
20:00h – Ladainha

Dia 01/05/08 (Quinta-feira)
12:00h – Almoço
18:00h – Missa na Igreja de São Pantaleão

Dia 06/05/08 (Terça-feira)
19:00h – Visita dos Impérios

Dia 07/05/08 (Quarta-feira)
19:00h – Visita dos Mordomos

Dia 11/05/08 (Domingo)
08:00h – Missa Solene, em louvor ao Espírito Santo, na Igreja de Santana. Em seguida, Cortejo à Casa das Minas, para entrega de donativos. Logo após o Cerimonial do Mastro.
13:00h – Almoço
17:00h – Homenagem dos Impérios ao Mastro
19:00h – Coquetel aos Impérios
20:00h – Ladainha

Dia 12/05/08 (Segunda-feira)
17:00h – Despedida dos Impérios ao Mastro
18:00h – Derrubamento do Mastro
19:00h – Jantar
20:30h – Ladainha, Repasse das Posses aos Impérios e Fechamento da Tribuna

Dia 13/05/08 (Terça-feira)
17:00h – Serramento do Mastro e Carimbó das Caixeiras, em seguida o jantar (arroz de toicinho com camarão).

Seguindo a tradição do festejo, os preparativos começam de um ano para o outro, tendo à frente Dona Celeste, que dedica grande parte do seu tempo a essa organização. Ela incumbe-se, pessoalmente, de vários providências, a nível interno e externo, tais como: Contactos com pais ou responsáveis das figuras imperiais, padrinhos, madrinhas, caixeiras, rezadeira, tocadores /músicos e outros que se fazem necessários; escolha da cor das roupas do ano;[11] confecção de lembrancinhas para as mesas de doces; escolha de enfeites para a decoração da Sala da Tribuna e de outros ambientes da Casa, inclusive o teto e o quintal; confecção de convites e cartas, bem como sua remessa a pessoas amigas, autoridades, responsáveis por Instituições, com solicitação de recursos financeiros, gêneros alimentícios, materiais para pintura… Enfim, são muitas as atividades que movimentam os bastidores e a cena principal da Festa.

[11] Comumente são usadas cores como o vermelho-peculiar ao Divino Espírito Santo- azul, rosa, verde, branco…Diz-se que quando a Festa cai em Maio, a cor azul é adotada lembrando o manto de Nossa Senhora. Agora, se é em Junho, a opção é pelo vermelho, relacionado, igualmente, às fogueiras dos Santos comemorados nesse mês, como Santo Antonio, São João e São Pedro.

Na verdade, o Tempo do Divino é especial, marcando mudanças no visual interno e externo da Casa das Minas, como ocorre em vários outros Terreiros, sedes de Festas do Divino. Assim, é feita uma pintura da fachada e das dependências da Casa. São trocados os enfeites de papel ou plástico do salão de danças e a sala do altar é revestida de rendão, sendo colocados enfeites pendentes do teto. A Tribuna é armada nessa sala, como uma extensão do altar religioso da Casa, sendo revestida de tecidos finos, com cadeiras enfeitadas, a semelhança de tronos, onde se sentam as crianças e adolescentes integrantes do Império, além de bancos destinados às caixeiras. O quintal, onde fica o Mastro, também recebe uma decoração especial, com bandeirinhas e luzes extras…

Em relação ao *Império* ou *Corte*, as crianças e adolescentes que o compõem são escolhidas entre famílias de pessoas integrantes da Casa ou pessoas amigas, havendo, ainda, casos de participação por motivo de devoção ou promessa ao Divino Espírito Santo. O *Império* é formado por casais – Imperador e Imperatriz, Mordomo – Régio e Mordoma – Régia e Mordomo – Baixo e Mordoma Baixa, além de bandeireiro, bandeirinhas, anjos, representantes da Fé, Esperança e Caridade… Cada criança dos postos principais deve participar *03 (três) anos* dessa Corte: começa no cargo de Mordomo(a) – Baixo(a), passa para Mordomo(a) – Régio(a), e, então, ascende a Imperador e Imperatriz.

Dessa maneira, o Império é formado por 10 (dez) a 12 (doze) crianças e adolescentes, na faixa etária entre quatro e quinze anos, vestidos com trajes de época – belas e ricas roupas imperiais – portando símbolos da realeza: manto, coroa, tiara, cetro, espada… sentam-se, com imponência, nos tronos da Tribuna e recebem saudações e tratamento nobelesco, como se pode bem perceber nos versos das caixeiras, cantados na volta da Missa Solene:

> "Sobe o alto, sobe o alto
> Sobe o alto da vitória
> Sente o nobre Imperador
> Ai que chegou da missa agora.
>
> Já sentou Imperatriz
> Majestade ela é
> O senhor seu mestre sala
> Me assente o Mordomo Régio."[12]

Fica evidente o fascínio pela realeza, que transparece nas palavras e nos gestos de todo o ritual, expressando a popularidade do *Império do Divino*. Essa popularidade é histórica, como situa *Luís da Câmara Cascudo* (1962), ao lembrar que foi com base na grande repercussão que o Imperador do Divino tinha junto ao povo brasileiro, que *José Bonifácio* escolheu o título de Imperador do Brasil e não de Rei para D. Pedro I.

A convivência de 03 (três) anos entre as crianças e adolescentes do Império é estreita, com conversas e partilha de muitos momentos, o que cria uma *camaradagem* entre eles, fortalecendo, aos poucos, vínculos de companheirismo e amizade. As vivências feitas representam um verdadeiro *aprendizado*, como retrata o depoimento da pedagoga *Deborah Lima Baesse*, mãe de João Pedro, Imperador da Casa das Minas na Festa do Divino de 2001:

> "Como educadora que sou, não posso omitir aqui a riqueza pedagógica dessa vivência. João Pedro conviveu com limites e possibilidades, apreendeu lições de respeito às tradições e ao conhecimento dos mais velhos, valorizando não apenas o novo e consumível que nos é imposto pelo tal mundo moderno globalizado. Descobriu que o poder de um cargo é passageiro quando, ao final de sua festa, chorou a passagem de suas posses ao sucessor, vivendo tal qual Cinderela a quebra do encanto, o fim do Conto de Fadas e a transformação da carruagem em abóbora novamente. Apreendeu que reinados acabam, restando de fato, no final, apenas as amizades sinceras construídas ao longo deles. Fortaleceu valores fundamentais, tornando-se mais gente e mais humilde."[13]

Com o passar dos anos e as transformações na vida urbana de São Luís e na própria dinâmica cotidiana da Casa das Minas, vêm se efetuando, na Festa do Divino, mudanças com determinadas adaptações aos tempos: o adiamento do dia da abertura da Tribuna, dada a necessidade de redução de gastos; a realização de algumas visitas de figuras imperiais nas dependências do próprio Terreiro, devido as suas residências serem distantes do centro da cidade, que muito cresceu; a substituição das esmolas aos hansenianos, em razão da sua Colônia ter saído do Bairro de São Pantaleão, por esmolas a um grupo de pobres, na porta da Casa, após a Missa do Domingo de Pentecostes… Em meio a estes ajustes e redefinições, a Festa do Divino Espírito Santo na Casa das Minas continua a ser feita com grande vitalidade, constituindo, inclusive, valioso ponto de referência no calendário da religiosidade popular maranhense, junto com o festejo da sua congénere – a Casa de Nagô – situada no mesmo bairro. Uma prova inconteste desse vigor é este expressivo fato, ocorrido em Maio de 2008:

> "IMPÉRIO DAS CASAS DE NAGÔ E DAS MINAS EM GRANDE ENCONTRO

[12] Barbosa, Marise. Ibid:159.
[13] Boletim CMF nº22, Junho 2002: 5.

Na manhã do Domingo de Pentecostes (11 de Maio) aconteceu um fato maravilhoso do ponto de vista religioso: os cortejos da Casa das Minas e da Casa de Nagô encontraram-se na esquina da Rua de Santana com a Rua São Pantaleão. O cortejo de Nagô vinha da Igreja de Santo Antonio e o das Minas da Igreja de Santana. Momento singular. As bandeiras do Divino das duas Casas seguiram cruzadas como duas espadas, simbolizando a união, o companheirismo, o respeito e a irmandade entre as Casas; as caixeiras entoaram cânticos de saudação. O revezamento de canto de caixeiras das duas Casas com os toques da banda de musica da Polícia Militar, com músicas católicas, seguiu-se pela Rua São Pantaleão até esquina com a Rua Santiago, quando o cortejo da Casa de Nagô desceu a rua até a Casa na Rua das Crioulas. Dona Celeste (Casa das Minas) disse que há mais de duas décadas não acontecia um encontro assim e que significa bom presságio. No encontro dos Impérios as duas bandeiras se cruzam e as caixeiras cantam "Vai meu barco à vela/meu navio sem pelouro/Veja com é tão bonito/um Espírito Santo encontrar com o outro"[14]

5.Referências Bibliográficas

Assunção, Mathias Rhörig. (2003). A formação da cultura popular maranhense. Algumas reflexões preliminares. In. Izaurina Maria de Azevedo Nunes (Org.), *Olhar memória e reflexões sobre a gente do Maranhão*. São Luís – MA: Comissão Maranhense de Folclore/Lithograf, (pp.37- 50).

Barbosa, Marise Glória. (2002). *Umas mulheres que dão no couro. As caixeiras do Divino no Maranhão*. São Paulo - SP: Dissertação de Mestrado em História. PUC-SP.

_____. (2006). *Umas mulheres que dão no couro. As caixeiras do Divino no Maranhão*. São Paulo - SP: Empório de Produções & Comunicações.

Brandão, Carlos Rodrigues. (1978). *O Divino, o Santo e a Senhora*. Rio de Janeiro - RJ: MEC/FUNARTE.

Baesse, Deborah Lima. (2002). Viva o Imperador! Viva. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, 22(1), São Luís-MA, 4-5.

Canclini, Nestor Garcia. (1997). *Culturas Híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo - SP: EDUSP.

Carvalho, Maria Michol Pinho de. (2004). *O Divino de Alcântara e São Luís*. Mesa Redonda - Brasil Culturas Híbridas, Seminário do Festival de Danças Folclóricas, Joinville-SC.

_____. (2007). *Na tribuna foliões e caixeiras: vivências e experiências na Festa do Divino*. Mesa de Debates, Encontro Internacional - O Divino ontem, hoje e amanhã: dos Açores ao Maranhão". São Luís – MA/SESC.

Cascudo, Luís da Câmara.(1962). *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro - RJ: MEC/INL.

Comissão Maranhense de Folclore. (2008). *Boletim /Notícias*, 40. São Luís – MA-19.

Eliade, Mircea. (2001). *O sagrado e o profano. A essência das religiões.* São Paulo - SP: Martins Fontes.

Ferretti, Mundicarmo Rocha. (1985). *Desceu na Guma. O caboclo do Tambor de Mina em um terrreiro de São Luís. A Casa Fanti Ashanti*. São Luís – MA: EDUFMA.

_____. (1994). *Reavaliação e atualidade dos cultos afro - brasileiros no Maranhão. IV Congresso Afro Brasileiro.* Recife - PE: Fundação Joaquim Nabuco, 4, 76-84.

Ferretti, Sérgio Figueiredo. (2008). Estórias da Casa das Minas. In. Kátia Santos Bogéa (Org.), *Casa das Minas. Querebentã de Zomadônu*. São Luís – MA: IPHAN/MINC, (pp. 15-24).

_____. (2005). Festa do Divino no Maranhão. In. Luciana Carvalho (Org.), *Catálogo da Exposição Divino Toque do Maranhão.* Rio de Janeiro – RJ: CNFCP/IPHAN-MINC.

_____. (2002). Importância da Casa das Minas do Maranhão. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*. 16(1), São Luís - MA, 12-15.

_____. (1997). Festa do Divino em São Luís. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*. 07(1), São Luís - MA, 01.

_____. (1996). *Querebentã de Zomadônu. Etnografia da Casa das Minas.* São Luís – MA: EDUFMA.

Filho, Domingos Vieira. (2005). A festa do Divino Espírito Santo. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*. 31(1), São Luís – MA, 12.

Gouveia, Cláudia Rejane Martins. (1997). *O Reinado de Vó Missã: Estudo da Festa do Divino em um Terreiro de Mina em São Luís*. São Luís - MA: Monografia do Curso de Ciências Sociais. UFMA.

_____. (2001). *As esposas do Divino. Poder e prestígio nas festas do Divino em São Luís do Maranhão*. Recife - PE: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFP/PPGA.

Instituto Camões. Agostinho da Silva. https://www.instituto_camoes.pt/cvc/filosofia (consultado na Internet em 21 de Abril de 2008).

Lima, Carlos de Araújo. (1972). *A festa do Divino Espírito Santo em Alcântara (Maranhão),* Departamento de Cultura do Estado, São Luís - MA.

[14] Boletim CMF nº40, Junho 2008: 19.

Fundação Cultural do Maranhão/CCPDVF/Casa das Minas/CMF. (2000). Folder do evento sobre o tombamento da Casa das Minas. São Luís - MA, 2.
Maranhão, Secretaria de Estado da Cultura/CCPDVF/CMF. (1997). Depoimento de Dona Maria Celeste Santos. In. Maria Michol Pinho de Carvalho (Org.), *Memória de Velhos. Depoimentos. Uma contribuição à memória oral da Cultura Popular Maranhense*. V.1, São Luís - MA: Lithograf. (pp. 87-164).
Pacheco, Gustavo; Gouveia, Cláudia; Abreu, Maria Clara. (2005). *Caixeiras do Divino Espírito Santo de São Luís do Maranhão*. Livro CD – Rio de Janeiro – RJ: Associação Cultural Caburé.
WIKIPÉDIA. Agostinho da Silva. http://pt.wikipedia.org/wiki/agostinho_da_silva (consultado na Internet em: 16 de Abril de 2008).

CD's

Caixeiras da Casa Fanti-Ashanti tocam e cantam para o Divino (2002), São Paulo – SP: Itaú Cultural/Associação Cultural Cachuera.
Pacheco, Gustavo; Gouveia, Cláudia e Abreu, Maria Clara. (2005). *Livro CD Caixeiras do Divino Espírito Santo de São Luís do Maranhão*, Rio de Janeiro – RJ: Associação Cultural Caburé.

Devoção a Nossa Senhora do Rosário e Catolicismo Africanizado no Congado da Grande Belo Horizonte-MG

Erisvaldo Santos
Universidade Federal de Ouro Preto
erisvaldosanto@yahoo.com.br

Sueli do Carmo Oliveira
Universidade Federal de Ouro Preto
sueliufop@yahoo.com.br

Resumo: O trabalho discute a experiência religiosa de comunidades negras de Minas Gerais, como um catolicismo africanizado, vivenciado por Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, a qual se expressa por um cortejo real, acompanhado pelos vassalos das Guardas de Congo e Moçambique que cantam, percutem suas caixas e dançam reverenciando a Senhora do Rosário. Tem como objetivo geral reavaliar o sentido do sincretismo religioso como sendo um movimento realizado a partir do protagonismo de africanos que identificaram as divindades católicas como sendo as suas próprias divindades, interpretadas pelos europeus de uma forma diferente. Nesse sentido, o sincretismo deixa de ser uma estratégia de africanos escravizados para preservar seus valores religiosos e passa a ser compreendido como uma forma de reapropriação do catolicismo por parte dos africanos já na África. Os dados da pesquisa são obtidos nas narrativas que os congadeiros apresentam para demonstrar como Nossa Senhora do Rosário veio ao encontro deles, através do batuque das caixas e dos cânticos da guarda de Moçambique. As pesquisas históricas de John Thornton no antigo Reino do Congo são importantes evidências empíricas e teóricas do argumento que estamos desenvolvendo.
Devoção a Nossa Senhora do Rosário e Catolicismo Africanizado no Congado da Grande Belo Horizonte-MG.

1- Introdução

As festas de devoção a Nossa Senhora do Rosário, celebradas ao som de tambores e coroação de reis negros, ora realizadas nas Irmandades negras em meio à diversidade cultural do Brasil Colonial, ainda hoje estão presentes em grande parte do nosso país, com destaque para o estado de Minas Gerais, onde existem várias irmandades religiosas com seus reinados de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Ifigênia. Há uma grande variedade de relatos de viajantes nos séculos XVIII e XIX, e escritos descritivos de folcloristas do século XX, que versam sobre essas festas, que receberam variadas denominações. Por exemplo, nas narrativas de viagem, as festas de Nossa Senhora do Rosário e santos negros estão em geral ligadas às coroações de reis negros. Os viajantes Spix e Martius (1818) e Burton (1867) foram os primeiros a utilizar a denominação congada, ao se referirem às danças dramáticas que acompanhavam as coroações de reis negros. Em 1873, Sílvio Romero utilizou o termo para designar o que ele chamou de folguedo (Souza, 2002). Em geral, as nomeações "congado", "reinado", "congadas" e "congos" se referem às festas de Nossa Senhora do Rosário, que têm como componentes básicos a coroação de reis e rainhas, bem como as danças e os cânticos entoados em devoção a santos católicos e aos antepassados.

As irmandades leigas foram largamente difundidas nas Minas colonial, sendo as Irmandades do Rosário aquelas que contavam com maior número. Segundo Célia Maria Borges, puderam ser computadas "63 irmandades, datando do início do seu aparecimento, na região, em fins do século XVII" (Borges, 2005, p.21). Essas organizações funcionavam como espaço de sociabilidade e cooperação mútua entre os escravos nascidos na Colônia e negros/as oriundos de diferentes regiões da África.

Eram no interior dessas organizações, compostas majoritariamente por negros/as, que se sustentavam os cultos e as festividades em honra à Senhora do Rosário nas Minas Gerias dos séculos XVII-XIX, as quais se mantiveram de forma dinâmica até os dias atuais em diversas regiões do Estado, irradiando para outros espaços de sociabilidade, para além das Irmandades do Rosário, formadas no período colonial.

Buscaremos, no presente texto, refletir sobre sincretismo religioso como sendo um movimento realizado a partir do protagonismo de africanos que identificaram as divindades católicas como sendo as suas próprias divindades, interpretadas pelos europeus de uma forma diferente. Nossa perspectiva de abordagem considera as formas e dinâmicas culturais de entrelaçamento dos elementos do catolicismo e das religiões africanas no Congado que vêm sendo apreendidas por estudiosos dos séculos XX-XXI. Para tal, enfatizaremos, no primeiro momento o uso corrente da categoria sincretismo, sua relação com o Congado e os distintos significados que ela assumiu em diferentes abordagens e contextos. No segundo momento, analisaremos a categoria "catolicismo africano" estabelecida por John Thornton e as contribuições da obra da historiadora brasileira Marina de Mello e Souza como ferramentas de entendimento do Congado em Minas Gerais. No terceiro momento, vamos nos reportar à memória e confluência da religiosidade africana em torno da combinação de cosmologias e da interpretação religiosa das revelações. No quarto momento, antes de apresentar nossas considerações finais, retomaremos uma narrativa mítica do encontro dos africanos com Nossa Senhora do Rosário, como apropriação africana de uma expressão divina do Catolicismo Romano.

2- Sincretismo e Congado

O Congado mineiro foi largamente interpretado como uma manifestação afro-brasileira, representada pela junção das devoções católicas com música e instrumentos percussivos de origem marcadamente africana. Não raro, a categoria sincretismo, apreendida como simples mistura, é utilizada como instrumento capaz de abarcar esse fenômeno de aproximações entre religiões distintas. Não obstante, essa categoria, se utilizada neste sentido estrito, não consegue dar conta da compreensão de processos complexos que estiveram presentes no contato entre o catolicismo europeu e as religiões africanas do grupo cultural Banto.

A categoria sincretismo, utilizada na tentativa de abarcar fenômenos amplos e distintos, assumiu uma infinidade de formas, e por isso deve sofrer algumas objeções, pois seu uso passa a ser bastante problemático se, como aponta Sanchis, for aceita como categoria modulada

> [...] pelo reconhecimento anárquico de uma multiplicidade de formas, todas igualmente legitimadas: junção, união, confluência, mistura, aglutinação, associação, simbiose, amálgama, paralelismo, correspondência, equivalência, justaposição ou correspondência, acomodação, concordância e finalmente – e omito várias – síntese. (Sanchis, 2008, p. 01)

A categoria sincretismo, usada pela antropologia culturalista para designar, sobretudo no campo religioso, o encontro de culturas distintas, foi aplicada largamente no Brasil para o estudo das relações entre as religiões africanas e o catolicismo português. Arthur Ramos aponta Nina Rodrigues como um dos pioneiros no estudo das culturas negras no Novo Mundo, que trouxe contribuições acerca do reconhecimento da compreensão do que ele chamou *sobrevivências* das culturas negras do continente africano nas Américas. Além do método de reconstituição da herança africana no Brasil, Arthur Ramos afirma: "outro grande mérito dessa escola foi o de ter estudado, não apenas essa herança africana no Brasil, mas a modificação que esse patrimônio vem sofrendo, processo que, no plano da cultura religiosa, foi estudado com o nome de *sincretismo*" (Ramos, 1962, p. 14).

Na análise das contribuições de Nina Rodrigues para a compreensão do encontro entre as religiões africanas e o catolicismo português, Arthur Ramos adverte para o que Nina Rodrigues chamou de *ilusão da catequese* e deixa transparecer a receptividade de seus trabalhos pelos intelectuais brasileiros nas primeiras décadas do século XX.

> Tudo aquilo que é hoje lugar-comum entre os estudiosos do negro no Brasil ou em outras partes do Novo Mundo soava estranho nos tempos em que pela primeira vez foi anunciada por Nina Rodrigues. Era difícil reconhecer, com efeito, que **atrás da *religião oficial*** subsistiam fortes elementos das religiões e cultos que os negros trouxeram da África. É o que o mestre havia chamado de ***ilusão da catequese*** [...] (Ramos, 1962, p. 14).

O termo *ilusão da catequese*, empregado por Nina Rodrigues em sua obra *O animismo fetichista dos negros da Bahia*, exprime a idéia de *dissimulação*, uma vez que considera que os negros apenas simulavam a conversão ao catolicismo, pois permaneciam a cultuar suas divindades *atrás* das imagens dos santos católicos. Nina Rodrigues reconhecia ainda o processo gradativo de recepção dos ensinamentos católicos para os negros no Brasil, ao distinguir o processo de *justaposição* das duas religiões pelos negros recém-chegados e a tendência à *fusão* de crenças pelos mulatos.

> Se no negro africano havia e há ainda simples justaposição das idéias religiosas bebidas no sangue católico, às idéias e crenças fetichistas, trazidas da África; no crioulo e no mulato há uma tendência manifesta e incoercível a fundir a essas crenças, a identificar esses ensinamentos (Rodrigues apud Bastide, 1973).

Essa noção de uma progressiva cristianização das religiões dos negros está situada em um contexto histórico bastante específico, a saber: o período da elaboração das teorias sobre o nacionalismo, após a abolição da escravidão em 1888 e a

Proclamação da República em 1889. Os intelectuais brasileiros estavam preocupados em forjar uma identidade nacional e se viram diante da necessidade de buscar modelos explicativos para a cultura africana diante da presença marcante de negros na composição da população brasileira.

As teorias raciais do final do século XIX e início do XX embasaram as reflexões acerca da identidade nacional, uma vez que a multiplicidade étnico-racial ameaçava a pretendida unidade nacional. A mestiçagem era uma maneira de se chegar ao destino desejado, que era o branqueamento da população brasileira (Munanga, 2004, p. 24). Diferentemente dos Estados Unidos, no Brasil teoricamente não houve oposição à mestiçagem, que era vista como um caminho para afastar a diferença ameaçadora da cultura negra na sociedade.

Nesse contexto nacional, além da procura por uma unidade racial recorreu-se também à mestiçagem e ao sincretismo cultural. Arthur Ramos acentuou o grau hierárquico entre as religiões africanas e o catolicismo, apregoado por Nina Rodrigues, ao propor a possibilidade de total absorção e cristianização das religiões dos negros, numa nítida relação com a ideologia do branqueamento racial difundida pelas teorias raciais da época.

Com essa abordagem, o sincretismo constitui uma categoria analítica determinada por uma ideologia explícita, uma vez que se apresenta como uma construção social de um período marcado por um desejo de hegemonia. Nesse caso, a categoria sincretismo não comporta a idéia de pluralidade cultural, ao contrário, funciona como antítese ao conceito de pureza, cujo representante ideal é o catolicismo europeu. Kabengele Munanga, ao discutir as ambiguidades entre a construção da identidade nacional e a identidade negra nas teorias raciais, esclarece o caráter assimilacionista desse tipo de modelo.

> No nosso entender, o modelo sincrético, não democrático, construído pela pressão política e psicológica exercida pela elite dirigente, foi assimilacionista. Ele tentou assimilar as diversas identidades existentes na identidade nacional em construção, hegemonicamente pensada numa visão etnocêntrica. (...) Por outro lado, o processo de construção dessa identidade brasileira, na cabeça da elite pensante e política, deveria obedecer a uma ideologia hegemônica baseada no ideal de branqueamento (Munanga, 2004, p. 124).

Roger Bastide aprofundou as reflexões sobre o caráter do encontro entre as religiões africanas e o catolicismo. Ao fenômeno que Nina Rodrigues denominou *ilusão de catequese*, Bastide se referiu como *correspondências*, como forma de manutenção dos deuses africanos em face à aculturação imposta aos negros pela Igreja católica. Desse modo, a religiosidade seria uma forma de resistência dos negros à escravidão.

> O sincretismo é uma representação coletiva, uma pressão do meio à qual geralmente não corresponde nenhuma atitude subjetiva. A explicação sociológica é, portanto, a mais justa. Os africanos tiveram de mascarar suas crenças sob um catolicismo de empréstimo e a fusão dos orixás com os santos se manteve, posteriormente, por tradição. [...] Fora a própria palavra sincretismo que me induzia ao erro. Eu procurava um fenômeno de fusão ou pelo menos de penetração de crenças, de simbiose cultural, uma espécie de química dos sentimentos místicos. Mas o pensamento do negro se move num outro plano, o das participações, das analogias, das correspondências (Bastide, 1973, p. 182).

Assim, na análise de Bastide, se no início o catolicismo era usado para disfarçar as crenças dos negros, com o passar do tempo houve certa naturalização das analogias e das correspondências, transferidas pela tradição. Bastide propôs analogias formais e funcionais entre os símbolos das religiões africanas e do catolicismo. Todavia, enfatiza os processos dinâmicos de (re)interpretações, que variam conforme o tempo, o espaço e os grupos étnicos.

Em geral, os estudiosos de várias gerações, que preocuparam com a questão do sincretismo afro-católico, se detiveram em sua grande maioria no estudo dos candomblés, considerados como verdadeiros redutos das heranças africanas no Brasil em contraposição às relações estabelecidas entre o catolicismo e as religiões africanas de origem Banto, existentes no Congado mineiro. O próprio Bastide esclarece na primeira nota que o *sincretismo católico-fetichista* ao qual seu trabalho se referia era "mais particularmente jejê-nagô. Falaremos apenas incidentemente dos cultos bantos e só na medida em que esclareçam quer pela semelhança, quer pela diferença, o sincretismo católico-jejê-nagô" (Bastide, 1973, p. 159).

Alguns apontamentos sobre o intercurso do Candomblé com as Irmandades do Rosário nos oferecem indícios de que os grupos étnicos não eram extramente fechados e que podiam compartilhar espaços comuns de sociabilidade. Bastide aponta, por exemplo, que "Salomão de Vasconcelos observava que a confraria de Nossa Senhora do Rosário de Mariana (Minas) nada mais era que um antigo candomblé de Iemanjá que, assim, tentava evitar a perseguição das autoridades. Na Bahia, ainda atualmente, são as filhas-de-santo que constituem os membros fiéis das Confrarias de Nossa Senhora do Rosário" (Bastide, 1973, p. 173).

3- Catolicismo africano em estudos recentes

Os estudos de John Thornton trazem novas contribuições para a compreensão das dinâmicas dos grupos culturais africanos no mundo atlântico. Contrapondo-se à idéia de uma *miscelânia cultural*, em que a diversidade africana funciona como uma barreira para a influência de suas culturas na formação cultural americana, Thornton relativiza esse grau de diversidade abordando fatores como o multilinguismo, o compartilhamento cultural não linguístico, o número relativamente limitado das áreas e sub-grupos culturais, e a reunião de grupos de antecedente similares, a partir da concentração do tráfico de escravos em alguns

pontos, por exemplo (Thornton, 2004, p. 253-263). Contrário à idéia de dispersão ocasionada pelo tráfico, Thornton, apesar de reconhecer seu efeito no curso normal e no cotidiano dos escravos, aponta as similaridades culturais e a partilha de costumes no novo ambiente, demonstrando as possibilidades da transmissão da cultura dos escravos africanos no mundo atlântico. Não obstante, Thornton se distancia da concepção de que essa cultura tenha se mantido intacta.

O autor propõe a categoria *Catolicismo Africano* como instrumento analítico para se entender as dinâmicas do campo religioso criadas pelo contato cultural e pela transferência física, mostrando que essa nova religião *afro-atlântica* era "um tipo de cristianismo que podia satisfazer o entendimento das religiões africana e européia" (Thornton, 2004, p. 312). Essa nova religião seria fruto da partilha de idéias fundamentais da cosmogonia dos povos em contato, possível pela existência de uma base comum em que estava assentado tanto o cristianismo quanto as religiões africanas: as interpretações religiosas de revelações.

> Não é surpreendente que a fusão tenha sido simplesmente um emaranhado de cosmologias nem um empreendimento intelectual, mas, ao contrário, um exame complexo das revelações conduzidas tanto por africanos, quanto por cristãos. A forma como as revelações interagiram e foram validadas determinou a natureza da religião resultante: o cristianismo africano (Thornton, 2004, p. 334).

Havia, no entanto, uma diferença fundamental entre suas naturezas, uma vez que o padrão de revelação descontínua do catolicismo se contrapunha às revelações contínuas dos africanos. Porém, essa distinção está marcada por certa fluidez, uma vez que os euro-americanos continuavam a reconhecer muitas revelações como válidas, assim como os africanos mantinham uma cosmologia coerente a partir desse fluxo de revelações.

Desse modo, Thornton aponta como equívoco o fato de muitos especialistas analisarem o processo de conversão dos africanos na África e nas Américas, a partir da contraposição de cosmologias, tomando como fixas as religiões africanas. A idéia de dinamicidade que perpassa a análise de Thornton está associada à maneira como o autor compreende o encontro dessas culturas religiosas: "A fusão de religiões requer algo mais que a simples mistura de formas e idéias de uma religião com outra. Exige a reavaliação de conceitos básicos e das fontes de conhecimento dessas religiões para encontrar a base comum" (Thornton, 2004, p. 313).

Ao tratar do cristianismo africano no Novo Mundo, o africanista norte-americano esclarece que no novo ambiente ele adquiria algumas características próprias que o separavam das conversões ocorridas ainda em solos africanos, devido ao fato de que novas configurações culturais se faziam presentes nas Américas. Diferentes tradições referentes a regiões díspares entraram em contato no Novo Mundo e desenvolveram uma nova cosmologia com base nessa variedade. A esse fenômeno, Roger Bastide chamara de interpenetração de culturas.

Marina de Mello e Souza, em seu livro *Reis Negros no Brasil Escravista*, a partir da idéia de *Catolicismo africano* apregoado por Thornton, trouxe muitas contribuições para o entendimento do Congado, recorrendo aos processos de colonização e evangelização do reino do Congo por Portugal no século XV, para desvelar as origens e os desdobramentos da coroação de reis negros no Brasil. Segundo a autora, a coroação de reis negros no Brasil é fruto do contato, ainda em solos congoleses, entre as culturas africana e ibérica. Essa prática assumiu novos significados diante da realidade dos negros no Novo Mundo, emergindo como espaço de estabelecimentos de redes de solidariedade e ao mesmo tempo de expressão de uma identidade da comunidade negra da diáspora nos tempos da escravidão (Souza, 2002, p. 293). A autora esclarece que "além de ser fruto de contatos culturais ocorridos entre os portugueses e os povos da África Centro-Ocidental, a festa de rei congo foi uma instituição, constituída ao longo dos séculos da escravidão, por meio da qual se organizaram as comunidades negras na sociedade colonial" (Souza, 2002, p. 266).

As considerações de Marina de Mello e Souza pautam-se na análise das complexas relações que se desenvolveram a partir do encontro das culturas africanas com o catolicismo no Brasil colonial e distam-se das abordagens que consideram as festas de coroação de reis negros como reminiscências das tradições da África centro-ocidental. Compreende a *miscigenação cultural* a partir da história dos contatos e não apenas pelas *evidências epidérmicas* (Souza, 2002, p. 302).

A autora, a partir das reflexões acerca de um cristianismo africano, dinamicamente construído, fruto da combinação de cosmologias, analisa a flexibilidade das religiões da África Centro-Ocidental, como fruto da orientação dessas sociedades pelo *complexo ventura-desventura*, apregoado por Craemer, Fox e Vansina. Segundo esses investigadores, a incorporação de novos elementos religiosos funcionaria como um incremento na harmonia das comunidades e tinha por objetivo, instituir a ordem natural das coisas, de modo a maximizar a ventura e minimizar a desventura (Souza, 2002, p. 67-9).

Tais apontamentos nos levam a refletir sobre a distinção feita por Roger Bastide entre "as leis que presidem à religião e à magia":

> [...] por toda parte em que a religião africana tende a se manter como religião verdadeira, o sincretismo tem a forma de um sistema de correspondências classificadoras; por toda parte em que é magia, toma a forma de um sistema acumulador de elementos tomados a todos os cultos, mas desempenhando todos a mesma função, agindo todos segundo o mesmo princípio de eficiência (Bastide, 1973, p. 191).

Partindo das análises de Marina de Mello e Souza, podemos pensar que as re-elaborações realizadas a partir do encontro entre as religiões africanas e o catolicismo no Novo Mundo, das quais originaram as festas de coroação de reis negros, não se trataram de um sistema simplesmente acumulador, mas que obedecia a um paradigma de suas religiões ancestrais e às novas sociabilidades estabelecidas no novo ambiente.

É a partir desses pressupostos que encaminhamos nossa análise para uma manifestação religiosa que se delineou no encontro do catolicismo com as religiões africanas dos diversos grupos étnicos que se sociabilizavam nas Minas colonial. Esses grupos, além de guardarem similitudes trazidas da própria África, invocaram outras afinidades tecidas na elaboração de novas comunidades formadas no Novo Mundo.

Os congadeiros de Minas Gerais, ainda atualmente, vivenciam o catolicismo de uma forma bastante peculiar. São homens, mulheres e crianças que se reúnem para cumprirem os compromissos do Ciclo do Rosário, que compreende várias obrigações rituais no decorrer do ano. O ponto culminante do Ciclo do Rosário é a Festa de Nossa Senhora do Rosário, espaço privilegiado da ação, momento em que dançam embalados pelos instrumentos sagrados e entoam cânticos em honra a Senhora do Rosário, aos outros santos de devoção católica e aos antepassados, os quais possuem grande importância ritual no interior das comunidades congadeiras.

4- Memória e confluências na religiosidade africana

A África ancestral está presente nos discursos, na "língua de preto", nos cânticos, nos quais são rememorados os sofrimentos do tempo do cativeiro e a memória dos antepassados, como elemento identitário desse grupo. Podemos chamá-la de uma África mítica, se mito for apreendido numa concepção histórica. Leda Martins instiga-nos com a perspectiva da memória enviesada que marca as memórias daqueles que guardam um legado ancestral e que o recriam constantemente a partir das experiências do presente.

> Nos Congados, a palavra, como hálito, condensa o legado ancestral, seu poder inaugural, e o movimento prospectivo da transcrição, encenado no ato da transmissão. O evento narrado dramatiza o sujeito num percurso curvilíneo, presença crivada de ausência, memória resvalada de esquecimento, tranças aneladas na própria enunciação do narrado. Assim, na oralitura dos Reinados negros, a memória insinuante se enviesa nas falas, se esvazia e se preenche de sentido, como um lugar numinoso, pletora de significantes, do qual também indagamos: "Afinal, o que fica das pegadas no chão da memória? Fica o que significa, pode-se pensar. Ou talvez o contrário: o que significa passa a ficar" (Martins, 1997, p. 22).

Podemos afirmar que tudo aquilo que ficou da memória ancestral africana presente nos Congados refere-se ao que Placide Tempels (1949) denominou como "força vital", que, como um princípio da ontologia africana, tem sido o motor que move os descendentes de africanos na resistência à perseguição e proibição de seus rituais. Por sua proximidade mais explícita com o catolicismo, as festas de coroação de reis negros foram mais toleradas, mesmo que fossem reconhecidas como costumes próprios dos negros, se comparadas com a prática dos batuques e candomblés. Como aponta Marina de Mello e Souza, as homenagens aos santos católicos pela comunidade negra, mesmo regada de música e danças de cunho africano eram "muito mais digeríveis" pelas elites e pelo clero do que os batuques que envolviam possessões e ritos africanos, uma vez que estes eram identificados como demoníacos (Souza, 2002, p. 231).

No entanto, todas as manifestações religiosas que apresentavam confluências com as religiões africanas passaram por períodos de repressão. O Congado mineiro foi fortemente reprimido na primeira metade do século XX, após o contexto de desintegração do escravismo. Neste período, "mudava a sociedade, que não mais comportava práticas tidas como retrógradas, e mudavam as relações sociais, nas quais o paternalismo senhorial era pouco a pouco substituído pelo domínio das leis, que certamente se aplicavam mais aos grupos dominados do que aos dominantes" (Souza, 2002, p. 248).

O revezamento de períodos de permissão e repressão às manifestações religiosas de influência africana no Brasil, mostra que os negros guardaram marcas das suas religiosidades ancestrais, mesmo em períodos de grande perseguição. Os negros mostraram-se como agentes reelaboradores e ressignificadores no contexto de encontro de culturas, não se mostraram passivos diante da catequização, e deixaram suas marcas cravadas na história brasileira.

Thornton nos oferece elementos importantes para pensar o modo como ocorreu o processo de aproximação entre as religiões africanas e o catolicismo nas Américas. Segundo ele:

> A conversão religiosa, como é entendida convencionalmente, não foi, portanto, um simples processo em que os europeus forçaram os africanos a aceitar uma religião estranha, nem a prática das formas africanas tradicionais de revelação contínua no Novo Mundo representa algum tipo de resistência heróica religiosa e cultural. Em vez disso, foi um ato voluntário, espontâneo por parte dos africanos, convencidos pelos mesmos tipos de revelação que seus próprios deuses haviam-lhes mostrado que o outro mundo era habitado, na verdade, por um grupo de seres idênticos às divindades dos europeus (Thornton, 2004, p. 354).

De fato, a existência de uma base comum entre o catolicismo e as religiões da África Centro-Ocidental possibilitou a formação de uma *nova religião afro-atlântica*, não significando a simples imposição do catolicismo europeu aos africanos, como se esses fossem meros receptáculos.

No entanto, cabem algumas ponderações e indagações diante das conclusões de Thornton. Pensar em "ato voluntário" ou "espontâneo", mesmo diante da base comum das interpretações religiosas de revelações, de forma alguma pode implicar em desconsiderar as relações desiguais que foram estabelecidas nesse contexto. Mesmo porque, no campo das formas simbólicas, onde se inscreve a perspectiva religiosa, os africanos, muitas vezes realizaram o movimento da curvatura da vara, forçando os europeus a tomarem atitudes nessa relação, provavelmente, com medo das suas práticas mágico-religiosas. Não podendo recorrer a esse recurso interpretativo, como vamos explicar o fato do governador do Rio de Janeiro, Salvador de Sá, ordenar o retorno para a África do principal sacerdote de Matamba, que havia sido enviado como escravo para o Brasil em 1660? Quando nos oferece essa informação, Thornton (2004, p.346) afirma que Salvador de Sá conhecera o sacerdote durante o tempo em que esteve como governador em Angola. Se aquele sacerdote, que foi deportado, após ser condenado por "bruxaria e consulta ao demônio", não significasse uma ameaça, qual seria o problema de tê-lo como escravo no Brasil?

A partir do "ato voluntário" ou "espontâneo" que Thornton faz referência no processo de conversão dos africanos, contrapondo à idéia de que teria sido um movimento forçado, podemos retomar e problematizar a perspectiva de Bastide, quando esse se refere à magia africana como sendo um "sistema acumulador de elementos tomados a todos os cultos", segundo o "princípio da eficiência". Na análise de Bastide a magia se constitui em um aspecto não verdadeiro da religião africana, essa dissociação nos parece problemática, pois religião e magia só podem ser separadas em uma perspectiva analítica. Além disso, percebemos que ao identificar a magia como um "sistema acumulador de elementos tomados a todos os cultos", ele não considerou a existência de uma base comum, a partir da qual se desenvolveu uma combinação de cosmologias, mas apenas *correspondências*.

Com essa perspectiva, mesmo tendo aludido ao "princípio da eficiência", Bastide não o apreendeu como um elemento constituinte da ontologia africana, a qual considera o ser como força. Isso nos permite pensar o movimento de combinação de cosmologias e de interpretações religiosas de revelações como uma busca de mais eficiência em suas práticas mágico-religiosas. Pois, ao aceitar o batismo cristão, o africano aceitava-o não apenas como o sacramento de admissão na Igreja Católica, como forma de deixar de ser um "negro boçal", ou ainda "como atestado de sua dignidade humana", mas, sobretudo, como materialização de uma força espiritual que aumentava sua "força vital". Dessa forma, estamos identificando uma similitude entre as cosmologias africana e cristã, e os elementos tomados pelos africanos da experiência cristã pertencem a uma ordem não visível, intangível, que precisaria ser compreendida, não somente a partir das relações de dominação produzidas no interior do sistema capitalista, mas sobretudo na perspectiva da magia como algo constitutivo da religião.

No entanto, ainda assim, somos levados a afirmar que houve, da parte do africano e seus descendentes, um "tipo de resistência heróica religiosa e cultural" no processo de combinação de cosmologias e interpretações religiosas de revelações, pois muito mais do que as racionalizações religiosas do catolicismo tridentino, buscavam a força vital, que também se encontrava na religião dos europeus, como forma de maximizar a ventura entre eles. Podemos tomar também como heroísmo, a resistência contra a opressão e perseguição ao Congado e aos demais segmentos das religiões brasileiras de matriz africana, a fim de manter o novo complexo simbólico-religioso. Essa resistência se deu não apenas através da perseverança, que constituía uma das formas de enfrentamento das forças opressoras, que consideravam as práticas mágico-religiosas dos africanos como "bruxaria e consulta ao demônio"; mas também na ressignificação realizada no novo ambiente, a qual produziu novas formas de existir e manter as tradições.

5- A narrativa do mito de Nossa Senhora do Rosário: devoção e força vital

Uma ressignificação de conteúdo mágico-religioso produzida pelos africanos e seus descendentes pode ser identificada nas narrativas míticas que fundamentam a devoção dos negros à Nossa Senhora do Rosário. Segundo os membros das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, que comportam os grupos de Congo, Moçambique, a santa teria aparecido na África sobre as águas do mar e os negros teriam visto primeiro, mas os ricos e brancos teriam ido retirá-la da água, com banda de música, mas ela não quis sair da água. Em seguida, um padre teria celebrado uma missa e dito algumas palavras, ela apenas mexeu-se um pouco, mas continuou parada. Outros grupos, representando o luxo e a riqueza, também fizeram esforço para tirar a santa do mar, mas ela nem se mexeu, porque conforme a narrativa corrente entre os descendentes de africanos da Comunidade Negra dos Arturos, em Contagem, Minas Gerais, Nossa Senhora não gosta de luxo. Os negros teriam feito um tambor e foram tocando, cantando e dançando, a fim de buscar a santa, que resolveu acompanhá-los. No entanto, os senhores passaram à frente dos negros e levaram a santa para uma capela, impedindo que os negros desenvolvessem a relação de deferência à santa. No dia seguinte, todos observaram que a santa havia desaparecido da capela e retornado para a água. Novamente, os negros se organizaram, prepararam seus instrumentos de percussão, fizeram um oratório e foram com tambores feitos de troncos de árvores selecionadas ao encontro da santa, tocando, dançando e cantando. Dessa vez, Nossa Senhora do Rosário não apenas reagiu ao movimento dos negros,

através do seu deslocamento da água, mas subiu em um dos tambores e aceitou ser levada para uma capela simples que fora construída pelos próprios negros.

Com pequenas alterações, que focalizam o tempo da escravidão dos negros africanos, essa narrativa é apresentada não apenas entre os membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Contagem, a qual fica na Comunidade Negra dos Arturos, mas também várias outras irmandades de Minas Gerais. Diferentes interpretações podem ser construídas para compreender aspectos e elementos presentes nessa narrativa. Do ponto de vista teológico, o movimento narrado remete à interpretação do Evangelho de São Lucas, referente ao texto do *Magnificat*, quando celebra o fato de que Deus escolhe os humildes para manifestar suas maravilhas. Pois o fato, por si mesmo, afirma uma predileção de Nossa Senhora por aqueles africanos pobres que estavam sendo escravizados. Sendo aquela que "todas as gerações hão de chamar bem aventurada", a aparição em um contexto de sofrimento expressa não apenas uma predileção, mas, sobretudo, um tipo de socorro espiritual com interesse em produzir contentamento e bem-estar no grupo dos humilhados. O fato também remete a outras experiências de manifestação de Nossa Senhora, como aquelas de Guadalupe, no México e de Nossa Senhora Aparecida no Brasil.

Do ponto de vista da experiência religiosa africana de vários povos que habitam a costa marítima, o aparecimento de uma santa nas águas constitui-se como algo bastante significativo, pois o mar é considerado uma das moradas de suas divindades. Portanto, Nossa Senhora do Rosário, ao apresentar-se naquele contexto, passava a ser considerada como uma expressão do divino em consonância com a forma dos africanos vivenciarem suas crenças. As visões, assim como as revelações, faziam parte da experiência religiosa africana. Sendo assim, aquela manifestação estava diretamente vinculada ao universo religioso do grupo. A recusa em acompanhar os ricos, o padre e aqueles que a impediram de seguir com os negros, expressa uma escolha sagrada da santa: ela queria ser celebrada por aquele grupo de africanos que estava sendo maltratado. Em razão de serem os primeiros a verem a presença da santa na água, guardavam a certeza de a santa queria ficar no meio deles, por isso fizeram capela, oratório e tambores especiais, que depois se tornaram sagrados.

Ao subir e sentar-se em cima de um dos tambores que recebeu o nome de Santana (Lucas, 2002, p.57), Nossa Senhora do Rosário reconheceu um dos instrumentos mais sagrados das religiões tradicionais africanas. Aquele movimento pode ser interpretado como se ela tivesse dizendo que havia sido chamada pelos tambores. O ato de assentar-se sobre os tambores, a santa confirmou e consagrou mais uma vez a eficiência desse instrumento, que continua desempenhando o papel fundamental de trazer para os cultos religiosos africanos, a força vital e a presença divina que produz alegria e revitaliza o grupo. Para os africanos, esse ato também estaria significando que, realmente ela estava ali para ser celebrada por eles.

No ato de ficar imóvel diante do som dos instrumentos da banda de música, a santa revelou desagrado frente a um tipo de execução musical que era realizada para receber altas dignidades humanas. Uma dignidade divina precisaria de um instrumento específico, selecionado para aquela finalidade. Os africanos sabiam da diferenciação de instrumentos para receber uma divindade. Por isso, foram buscar a madeira mais adequada para construir o tambor que moveu a santa. Além disso, sabiam da importância da dança em rituais religiosos acompanhados da percussão de tambores sagrados. Em razão disso, os africanos demonstraram aos ricos brancos, aos membros da banda de música e ao padre que o sentido religioso poderia até ser o mesmo, pois Nossa Senhora representava a presença do divino para todos eles, mas a forma de celebrar essa presença e garantir a eficiência em prol da força vital era diferente. Assim, ao aceitar ser invocada por tambores e assentar-se sobre um que recebeu o nome de Santana, Nossa Senhora do Rosário, divindade celebrada pelos europeus, não somente reconheceu a forma de rezar de africanos, mas também legitimou aquela forma de entrar em contato com o divino.

Nesse sentido, podemos afirmar que a narrativa mítica que apresenta o aparecimento de Nossa Senhora do Rosário nas águas expressa o entendimento de que para os africanos o que caracterizava uma distinção fundamental entre a sua religião e a dos europeus era não apenas a forma de realização do culto, pois mesmo na aparência, era possível identificar elementos comuns, mas, sobretudo, o fato de saber que a integração de aspectos diferenciados, como por exemplo, o tambor e a dança, aumentavam a possibilidade de maior eficiência da força vital que o culto poderia produzir. A forma como a santa foi retirada do mar além de significar a vitalidade para o grupo, colocou em questão a presumida superioridade dos brancos, bem como da maneira deles se relacionar com o divino.

Nos movimentos desencadeados na beira do mar e nas ações realizadas pelos africanos para retirar a santa da água, estamos identificando o protagonismo daquele grupo, que poderia ter se submetido passivamente à maneira de rezar dos europeus, pessoas de poder econômico e presumida superioridade racial e racional. No entanto, demonstrando atitudes de persistência, coragem e resistência religiosa, os africanos, humildemente, disputaram com os brancos, o padre, a banda de música e com o luxo da Igreja a presença da santa no meio deles. O fato de terem sido os vencedores gerou o compromisso de realização da festa para as gerações vindouras.

Essa narrativa mítica que estamos analisando não somente é apresentada como o fundamento da festa e do cortejo que os descendentes de africanos realizam para celebrar a presença de uma força divina no meio deles, mas também reatualizada todos os anos. Ainda hoje, os grupos de pessoas que compõem as guardas de Congo e de Moçambique celebram esse acontecimento dançando, fazendo percutir suas caixas, cantando: "- Vem do mar, vem do mar! Aí vem Nossa Senhora! Ela é a Mãe de Deus, aquela que todo povo adora!". A letra desse canto já nos remete aos conteúdos adquiridos da catequese católica, visto que a santa

que vem do mar é celebrada como a Mãe de Deus. No entanto, na forma de celebrar e nas próprias denominações dos grupos que realizam os "festejos do Rosário de Maria", "guardas de Congo e guardas de Moçambique", encontram-se a forte presença da memória africana.

A certeza de que Nossa Senhora do Rosário é a Mãe de Deus, e de que isso lhe faz cheia de graça, força e bondade, mobiliza as guardas de Congo e de Moçambique a se colocar de joelhos diante da imagem da Santa cantando: "Senhora do Rosário, vós sois uma mãe tão boa! Socorrei os seus filhos ajoelhados aos seus pés pedindo força pra vencer na vida". No pedido principal do enunciado do cântico, que é repetido diversas vezes, comparece a "força para vencer na vida" como o elemento que se encontra na base da ontologia africana, a qual fundamenta a experiência religiosa. Ou seja, não é para obter a salvação da alma que os africanos rezam e realizam rituais religiosos, mas para aumentar a "força vital" que lhes permite "vencer na vida". O ato de colocar os joelhos no chão para rezar suplicando, significa não apenas uma adesão à maneira de rezar da Igreja Católica, mas também a compreensão de que essa forma de rezar produz maior eficiência religiosa.

A narrativa do aparecimento de Nossa Senhora do Rosário no meio das águas em terras africanas pode ser tomada como uma espécie de estratégia catequética da Igreja Católica (Santos, 1997, p.76). No entanto, os rituais que se efetivam por meio dela, reforçam, a nosso ver, a idéia de africanização do catolicismo. O fato dos congadeiros ter enfrentado a perseguição e proibição de realização dos seus rituais por parte da Igreja Católica em boa parte do século XX pode ser interpretado como uma perspectiva de rejeição do nível de africanização da devoção católica por representante do clero católico. Porém, os descendentes de africanos, conscientes do significado da devoção de Nossa Senhora do Rosário no meio deles, resistiram e continuaram a realizar seus rituais, mesmo onde a Igreja proibia.

6- Considerações finais

A presença do catolicismo africano na devoção a Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais, sobretudo, na região metropolitana de Belo Horizonte, onde temos realizado nossas pesquisas é expressão de um protagonismo dos africanos que identificaram uma base comum entre a religião européia e a religião africana, no passado remoto. Tanto as interpretações religiosas das revelações quanto a presença de visões como foi o aparecimento de Nossa Senhora do Rosário nas águas, assim como a combinação de cosmologias podem ser tomadas na perspectiva dessa base comum. Os congadeiros continuam reatualizando a memória ancestral porque está diretamente vinculada à busca da "força vital", que é uma base da ontologia africana.

Ao narrar os acontecimentos que inauguraram seus rituais, como um fundamento, demonstrando a forma como Nossa Senhora veio para o meio dos africanos, os congadeiros passam para as novas gerações a eficiência dos atos e movimentos realizados. Por sua vez, as novas gerações, mesmo não sabendo da perseguição enfrentada para manter viva a tradição, sabem da importância da devoção na vida dos seus antepassados. Por isso, quando dançam, cantam e fazem percutir seus instrumentos com gestos rituais, os congadeiros realizam sua devoção a Nossa Senhora do Rosário, com a certeza de que ela os ajudará a "vencer na vida", pois tem conhecimento das graças alcançadas pelos seus pais e avós.

Ao dançar para Nossa Senhora do Rosário ao som dos cânticos e da percussão dos tambores e caixas e demais instrumentos cantando: "Oh Ingoma, Oh Ingoma! Correu mundo e correu mar, correu mundo e correu mar!" Eles realizam todo um movimento educativo centrado em ritmos, memória, princípios e valores civilizatórios africanos. Oxalá, pudesse a escola brasileira acolher esses conteúdos como elementos importantes para a afirmação identitária dos afrodescendentes e ensino de história e cultura afro-brasilera. No entanto, mesmo depois de ter uma lei nacional – 10639/03 – que estabelece a obrigatoriedade de ensino de cultura afro-brasileira por parte da escola, ainda encontramos educadores que reclamam por não saberem quais são esses conteúdos.

7- Bibliografia

Bastide, R. (1973). *Contribuições ao estudo do sincretismo católico-fetichista*. *In*: Estudos afro-brasileiros. São Paulo: Perspectiva.

Borges, C. (2005). *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário:* devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: Ed. UFJF.

Carneiro, E. (1962). *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro.

Lucas, G. (2002). *Os sons do rosário: o Congado Mineiro dos Arturos e Jatobá.* Belo Horizonte: Editora UFMG.

Martins, L. M. (1997) *Afrografias da memória:* o reinado do Rosário no Jatobá. Belo Horizonte: Mazza; São Paulo: Perspectiva.

Munanga, K. (2004). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*: identidade nacional x identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica.

Ramos, A. (1962). Os estudos negros e a Escola de Nina Rodrigues. E. Carneiro. *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro.

Sanchis, P.(2001). Religiões, religião... alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. *In*: P. Sanchis (org.). *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Eduerg.
Sanchis, P. (2002). *As tramas sincréticas da história*. Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes (Consultado na Internet em 08 de julho de 2008).
Santos, E. P. (1997). *Religiosidade, identidade negra e educação*: o processo de construção da subjetividade dos Arturos. Belo Horizonte, Faculdade de Educação da UFMG, dissertação de mestrado.
Souza, M. de M. (2002). *Reis negros no Brasil escravista*: história da festa de coroação de rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG.
Tempels, P. (1949). *La Philosophie Bantoue*. Traduit du Néerlandais par A Rubbens. Paris: Presence Africaine.
Thorton, J. K. (2004). *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico*, 1400-1800. M. R. Mota (trad.). Rio de Janeiro: Elsevier.

Religiosidade e *habitus* rural: a força das tradições nas comunidades amazônicas

Roberta Ferreira Coelho
Universidade Federal do Amazonas
roberta_ufam@yahoo.com.br

Antonio Carlos Witkoski
Universidade Federal do Amazonas
acwitkoski@uol.com.br

Hamida Assunção Pereira
Universidade Federal do Amazonas
hamida.assuncao@gmail.com

Resumo: As populações tradicionais da região amazônica constroem a vida articulando e rearticulando o mundo do trabalho, as relações sociais, os costumes e tradições, tais como as festividades religiosas, que transcendem gerações e reavivam a memória, sinalizando para a correlação com o passado e a edificação do modo de vida presente. Nas comunidades amazônicas, ainda que se perceba a flexibilidade e a mutabilidade – características dos costumes e do *habitus* – de muitos aspectos da vida, há também invariabilidade e inflexibilidade em outras, o que converge para o que Hobsbawm (1997) denomina de tradição, em que podemos notar a prevalência de práticas de caráter ritual e simbólica, que imprimem uma vinculação aos valores de outrora. As festividades religiosas, constituídas por um conjunto de rituais e possuidoras de uma simbologia sem igual, incorpam as tradições, na medida em que se encontram permeadas por dogmas, valores e regras rígidas, não passíveis de mudanças e, por isso, invariáveis. Por meio dos apontamentos em caderno de campo, registros fotográficos, entrevistas e participação direta nas atividades de preparação e realização das principais festas religiosas do Puraquequara e do Cacau Pirera no Estado do Amazonas, pode-se perceber que tais festejos se configuram como as mais importantes manifestações da religiosidade popular nas localidades, que reacendem práticas sociais de solidariedade, amizade e união comunitária em função de um objetivo comum, congregam novos e antigos moradores, reúnem toda a comunidade, incitam a partilha, envolvem crianças, jovens e adultos, bem como revitalizam a fé e a religiosidade.
Palavras chave: habitus, religiosidade, tradição

INTRODUÇÃO

O fascínio pela ideologia do progresso e a apologia por tudo que é considerado moderno e urbano vêm provocando modificações profundas no modo de vida tradicional dos povos amazônicos. Conceição e Maneschy (2002) nos falam que as ondas modernizantes da segunda metade do século XX trouxeram em seu bojo um outro tempo social para a vida dos povos tradicionais amazônicos. Tempo este não mais ligado puramente aos ritmos da natureza e às tradições culturais, mas sim às coisas ditas modernas: emprego assalariado, comércio, indústrias e urbanização.

A reorganização social dos povos tradicionais na modernidade conjuga resistência e adaptação. O modo de vida dos moradores do Cacau Pirêra e do Puraquequara é atingido por um processo de reordenamento que pode ser visualizado em diferentes esferas da vida: no mundo do trabalho, na religiosidade, nas relações de vizinhança e nos diversos aspectos socioculturais.

As festividades religiosas, constituídas por um conjunto de rituais e possuidoras de uma simbologia sem igual, incorpam as tradições, na medida em que se encontram permeadas por dogmas, valores e regras rígidas, não passíveis de mudanças e, por isso, invariáveis.

A religiosidade é um traço marcante da cultura das populações tradicionais amazônicas, reforçando os vínculos afetivos, o sentimento de pertença, as relações de solidariedade, ainda que a tendência modernizante queira impor-lhes outros costumes. É notório que tal caminho é um importante reavivador do *habitus* rural.

RELIGIOSIDADE POPULAR COMO TRAÇO IMPORTANTE DO HABITUS AMAZÔNICO

A convivência social faz necessária a partilha de um conjunto de regras sociais, de preceitos morais, de crenças, de tradições, que dão consistência aos grupos sociais. Nessa direção, o renomado antropólogo francês Pierre Bourdieu oferece relevante contribuição a esta questão ao discutir a noção de *habitus*. O referido estudioso busca entender o homem em meio às relações sociais, as quais desenvolvem e consolidam um mundo de significados, de valores, de crenças, de costumes, de ações.

Por meio da educação, da vida social, cultural e religiosa, o homem é legatário de uma carga valorativa, um sistema de orientações e normas de como ele pode e deve agir diante do mundo. Nesse processo, ele vai construindo práticas, assimilando valores, estabelecendo conceitos e parâmetros que ordenam sua vida e suas relações, incorporando ideologias, constituindo relações sociais. Na ótica de Bourdieu (2004), o sujeito edifica um conjunto de disposições duráveis, que se consolidam e se constituem como estruturas estruturadas, dado o fato de se firmarem na vida social, como acontecem com certas regras, crenças, valores familiares e comunitários, costumes locais etc.

Entretanto, na medida em que tais disposições (estruturas estruturadas) passam a orientar a vida e as ações, passam a funcionar como estruturas estruturantes, considerando a sua capacidade de imprimir aos outros esse conjunto de disposições. Para tanto, a sociedade dispõe de algumas instituições que contribuem para a reprodução do *habitus*, tais como a escola e as instituições religiosas, que têm a função de incutir nos sujeitos as normas, os valores, as crenças, os dogmas próprios de uma sociedade. Com isso, o homem, ao mesmo instante em que internaliza o *habitus*, ele também o reproduz (BOURDIEU, 2004). Em outras palavras, ao longo da vida, o sujeito recebe uma série dessas disposições duráveis e, ao passo em que as aceita e partilha, passa a repassá-las também àqueles que estão à sua volta.

Na ótica do citado autor, a relação com outros homens e a própria dinamicidade do mundo suscitam a criação e recriação do *habitus*, permeado de durabilidade e flexibilidade, pois "tende, ao mesmo tempo, a reproduzir as regularidades inscritas nas condições objetivas e estruturais que presidem a seu princípio gerador, e a permitir ajustamentos e inovações às exigências postas pelas situações concretas que põem à prova sua eficácia" (Bourdieu, 2004, p. XLI).

É certo que os homens possuem um conjunto de valores e experiências passadas, que funciona como estruturador de práticas e representações que estes constroem para e sobre o mundo, os quais foram grafados nestes homens desde o berço, por meio da educação e da interação social, precisando permanentemente ser repostos e reatualizados para lidar com os outros sujeitos e a realidade objetiva da sociedade.

Segundo Bourdieu (2004), "o *habitus* constitui a matriz que dá conta da série de estruturações e reestruturações por que passam as diversas modalidades de experiências diacronicamente determinadas dos agentes" (p. XLVII).

Nessa lógica, na medida em que o homem frequenta a escola, participa de uma associação política, partilha orientação religiosa, constrói relações com outros homens, influi e é influenciado por outros agentes, constrói e se deixa construir nas relações sociais, as quais produzem o *habitus*.

Em se tratando de mundo rural amazônico, verifica-se que as atividades produtivas (agricultura, pesca, caça, extrativismo vegetal...) desenvolvidas desde muito cedo constituem um dos elementos estruturantes do *habitus* rural, ao que se somam as manifestações religiosas e culturais (arraiais, quermesses, procissões, quadrilhas, danças folclóricas, festas típicas etc), as práticas religiosas (missas, cultos, sessões, dentre outras), as relações de compadrio, os vínculos de solidariedade, os encontros nas portas das casas ou praças, entre outros, como explicita Wagley (1988).

No caso das atividades produtivas, pode-se mencionar a realização de ajuri, mutirão, troca de dia, parceria, pesca coletiva, partilha dos alimentos colhidos ou pescados, práticas muito características da vida rural, pouco perceptíveis no mundo urbano, mas que se repetem, se reproduzem e são recriadas no mundo rural. Falando-se de práticas produtivas, nota-se que muitas destas atividades são repassadas de pai para filho, de geração para geração, como ensinamentos e modos de vida próprios do espaço rural.

A vida de homens e mulheres no mundo amazônico valoriza sobremaneira as tradições relacionadas ao mundo do trabalho, às práticas de solidariedade e à religião. A religião nas comunidades amazônicas, segundo Galvão (1976), é um denominador comum que congrega roceiros, caboclos e citadinos.

Por isso, as festas religiosas – as festas de santo – organizadas pelos amazônidas "são mais que uma simples comemoração, constituem promessas coletivas cuja realização deve obedecer à **norma tradicionalmente consagrada**" (Galvão, 1976, p. 169) [grifo nosso].

Hobsbawm (1997) advoga que, se observarmos a história, logo veremos o surgimento e estabelecimento de várias tradições, que nem sempre perduram no tempo, muitas das quais foram "inventadas", outras construídas institucionalmente e

outras com origem indefinida, mas com poder de se firmarem com maior rapidez. A "tradição inventada" é compreendida pelo autor como:

> um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (p. 9).

Para o autor, as "tradições inventadas" se constituem como respostas às novas situações apresentadas pela dinâmica da vida, estabelecendo uma continuidade artificial – socialmente constituída – com o passado histórico. Estão elas na fronteira entre as mudanças suscitadas pelas inovações do mundo moderno e a invariabilidade das tradições do passado, ou melhor, apresentam um esforço em "estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social" (HOBSBAWN, 1997, p. 10).

Em se tratando de tradições, a marca característica é a sua invariabilidade, o que vale até mesmo para as tradições inventadas. Ora, dada a sua invariabilidade, acaba por impor práticas fixas, das quais a repetição é um instrumento importante. Por outro lado, aliados às tradições, encontramos os costumes, os quais, ainda que possuam relativa estabilidade, não se firmam como invariáveis, pois precisam considerar que a vida é dinâmica e, portanto, passível de mutação.

O fato de Hobsbawm (1997) afirmar que o costume é flexível, mutável, adaptável, não implica dizer que este possa ser alterado a todo instante, mas que não estorva as inovações que emergem no mundo moderno, apesar de em certos momentos poder apresentar alguma resistência. O costume, mesmo que não seja inflexível, possui determinado atrelamento ao passado e demanda que a inovação trazida pareça ou seja compatível com o costume que o precedeu. Por isso, diz o autor, sua função é "dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história" (p. 10).

Essa discussão nos faz lembrar da noção de *habitus* de Bourdieu, que se apresenta como estrutura estruturada, que pode exercer a função de estrutura estruturante, precisa estar concatenado com a dialética da vida e, por isso, predisposto a se reestruturar para atender às exigências das situações concretas que se manifestam no dia a dia. Assim, ainda que durável, precisa ser flexível, ou seja, capaz de se criar e recriar para corresponder à vida dos homens.

No mundo da vida amazônica, a religião é predominantemente marcada pela tradição católica, a qual norteia as práticas religiosas, como as procissões, as novenas, os arraiais, as festas de santo, entre outras. Nestes festejos, os santos padroeiros se sobressaem frente à imagem da própria cruz, visto que homens e mulheres estabelecem um vínculo afetivo com os santos, para os quais fazem promessas, acendem velas e até fazem sacrifícios físicos, como andar de joelhos por quilômetros, carregar tijolo na cabeça, dentre outras manifestações de fidelidade e respeito ao que foi pactuado com o santo.

Figura 1. Cristão acendendo velas no cruzeiro
Fonte: PEREIRA, 2006.

Figura 2. Fiel pagando promessa em procissão
Fonte: PEREIRA, 2006.

O interessante é que muitas das manifestações religiosas são fruto da iniciativa dos próprios fiéis, que se reúnem nas casas para rezar o terço, fazer novena e organizar procissões e outras atividades de cunho religioso, sem que, necessariamente, haja a presença da igreja ou de ministros consagrados, como padres e freiras, já que a própria formação cultural das populações amazônicas pressupõe o componente religioso, o qual constitui um traço importante da identidade e do *habitus*.

RELIGIOSIDADE NO PURAQUEQUARA E NO CACAU PIRÊRA: A LIGAÇÃO COM O HABITUS RURAL

Analisando a situação de duas localidades geograficamente distintas, pode-se perceber que a religiosidade é um elemento comum no *habitus* de seus moradores, os quais cultivam práticas religiosas semelhantes, ligadas aos santos padroeiros,

que envolvem as várias gerações, que se irmanam em prol da organização e realização dos festejos, que representam o momento mais importante da vida social de ambas as comunidades.

A primeira localidade situa-se na zona leste do município de Manaus, capital do Estado do Amazonas, uma área oficialmente denominada urbana, mas que apresenta nuances fortemente rurais. Pensando o Puraquequara a partir destas noções propostas por Hobsbawm e Bourdieu, torna-se patente que muitas tradições se mantêm vivas neste espaço. Se por um lado, verifica-se que o *habitus* da vida rural precisou se flexibilizar diante da realidade urbana, em função da migração dos moradores da várzea (área rural) para a terra firme (área urbana), por outro, nota-se que o espírito da vida rural ainda paira na vida dos moradores.

É inegável que as metamorfoses implementadas pela urbanização, as inovações do mundo moderno incitaram a emergência de novas formas de lidar com a vida e com as pessoas, desencadeando a criação e reconstrução de costumes e *habitus*. Todavia, não podemos esquecer que, ainda que se perceba a flexibilidade e a mutabilidade – características dos costumes e do *habitus* – de muitos aspectos da vida no Puraquequara, há também invariabilidade e inflexibilidade em outras, o que converge para o que Hobsbawm denomina de tradição, em que podemos notar a prevalência de práticas de caráter ritual e simbólica, que imprimem uma vinculação aos valores de outrora.

Isto posto, inserimos aqui a discussão sobre as festividades religiosas, que constituídas por um conjunto de rituais e possuidoras de uma simbologia sem igual, incorpam as tradições, na medida em que se encontram permeadas por dogmas, valores e regras rígidas, não passíveis de mudanças e, por isso, invariáveis.

No caso da Vila do Puraquequara, notam-se a presença de várias igrejas, sendo uma católica – Paróquia Maria, Mãe dos Pobres – e várias outras evangélicas, como Assembléia de Deus, Deus é Amor, Igreja Pentecostal, Igreja Batista, dentre outras. No caso das igrejas evangélicas, as atividades são, predominantemente, cultos e encontros de catequese para as crianças e os adultos. Na igreja de tradição católica, desenvolvem-se, principalmente, missas, administração dos sacramentos (batismo, eucaristia, crisma etc), encontros de catequese com crianças, adolescentes, jovens e adultos, procissões e arraiais.

A Igreja Católica do bairro tem como padroeira Maria, Mãe dos Pobres, cujos festejos se dão no mês de agosto, tendo o seu dia comemorado em 27 de agosto, para o qual a referida igreja promove novenário e arraial. Tal festividade foi inserida na cultura popular a partir das décadas de 1970/1980, com a presença de uma freira belga. Em honra da padroeira, foi edificada uma igreja matriz, que se localiza no coração da Vila do Puraquequara.

Por ser uma localidade situada à margem do Lago do Puraquequara e tendo vários moradores que são pescadores, a devoção a São Pedro – que, segundo a Bíblia Sagrada, foi um pescador chamado por Jesus Cristo para ser seu discípulo e, portanto, "pescador de homens" – também é constitutiva da cultura popular, sendo uma iniciativa dos próprios moradores, os quais realizam, no dia 29 de junho, sem a ingerência da Igreja Católica, a tradicional procissão fluvial de São Pedro, que reúne grande número de pessoas.

Contudo, sem dúvida alguma, os festejos de São Sebastião se configuram como a mais importante manifestação da religiosidade popular no Puraquequara, sendo realizados no mês de janeiro, que reacendem práticas sociais de solidariedade, amizade e união comunitária em função de um objetivo comum.

De acordo com a tradição católica, São Sebastião foi um soldado romano, que se tornou cristão e, por isso, passou a ser perseguido pelas tropas romanas. Capturado, foi amarrado a uma laranjeira e crivado de flechas, sendo recolhido pelos cristãos ainda com vida. No dia 20 de janeiro de 284, foi à presença do Imperador Deocleciano, perante o qual precisaria renegar sua fé, o qual não o fez, sendo açoitado até a morte.

Ao longo dos anos, a devoção a São Sebastião se espalhou pelo mundo, o qual, devido às suas chagas, passou a ser considerado o santo protetor contra a peste, além de padroeiro dos soldados. No Puraquequara, o culto a São Sebastião brotou há mais de 60 anos, quando os moradores ainda habitavam a várzea, no Beiradão do Rio Amazonas.

Segundo um dos ribeirinhos urbanos,

> isso veio dos meus pais, das minhas tias, que era o pessoal antigo. Quem inventou foi a minha tia Alzira, mais conhecida como Zizi. Quem inventou foram os pais dela e dos pais passou para ela festejar. Quem está organizando agora são os filhos dela e são uma faixa de uns cinco filhos. Eles é que organizam. Então, *é* **o festejo do ano, é a festa de São Sebastião** [grifo nosso]. São nove noites, às vezes de arraial. Eles fazem arraial e toda noite tem novena. Na última noite faz a festa. Já aconteceu de ter duas, três noites de festa. Então, dá muita gente. Nós temos assim o pessoal da cidade e muita gente antiga que foi embora do Puraquequara, mas quando chega a festa de São Sebastião está todo mundo aqui. Toda a comunidade participa (WBP, Pesquisa de campo, 2006).

Pelos relatos, a festa teria começado a partir de uma promessa a São Sebastião feita por uma família, supostamente a da Dona Zizi, que desencadeou os festejos anuais em homenagem do santo. Seguindo a tradição de outrora, os atuais moradores buscam ser fidedignos a todos os rituais que envolvem a preparação e realização dos festejos.

As falas dos ribeirinhos urbanos são convergentes quanto à relevância social da festa para o lugar, a qual congrega novos e antigos moradores, reúne toda a comunidade, incita a partilha, envolve crianças, jovens e adultos, bem como revitaliza a fé e a religiosidade, construídas em torno da figura de São Sebastião. A esse respeito, relata o morador:

> É uma coisa que vem da antiguidade. Os antigos têm aquela fé, vão para a novena toda noite. No dia vão para a procissão, uns pagam promessa, tem uns que vêm descalços, outros vêm carregando pedra na cabeça e tem vários lugares que é assim. No Puraquequara é São Sebastião. Às vezes você quer fazer uma promessa, faz com São Sebastião (WBP, Pesquisa de campo, 2006).

A partir dos discursos, pode-se afirmar que os festejos – incluindo a festa religiosa e social – são organizados pelos próprios moradores, encabeçados por famílias antigas, que dão prosseguimento à tradição de décadas, mantendo a realização da festividade religiosa sem a mediação eclesial, o que, segundo um dos moradores, teria uma justificativa: "quando a Irmã Gabriele chegou, já tinha a festa e os moradores queriam que a igreja se chamasse São Sebastião, mas a freira não concordou, por isso, os moradores continuaram fazendo a festa" (JRM, Pesquisa de campo, 2006).

Sobre a festa de São Sebastião, comenta um outro morador: "é a maior festa do Puraquequara. **Pra nós, o padroeiro é São Sebastião** [grifo nosso] (...) As pessoas não esquecem, pode até chover. O mastro, as novenas e a procissão lembram o interior" (ASM, Pesquisa de campo, 2006).

Marcon (2003) promoveu estudo acerca de uma região no norte do Rio Grande do Sul e oeste de Santa Catarina na Linha Almeida e Linha Cachoeira, onde também percebeu que a população local realizava a festa do Divino Espírito Santo, a qual era "uma festa de iniciativa popular, ela se desenvolveu e sobreviveu, na região, à margem da Igreja, revelando e fortalecendo valores e comportamentos próprios da cultura cabocla" (p. 230).

A festa do Divino Espírito Santo promovida naquela região tem suas origens datadas do século XIX, apresentando-se como a mais radical expressão da religiosidade dos caboclos, que a desenvolvem do início ao fim, respeitando todos os rituais que a compõem. Para o autor, a festa revitalizava relações de solidariedade e compadrio, sendo o momento forte de encontro, de reza, de festa e alegria, que os fazia abandonar suas atividades cotidianas para vivenciar todos os instantes da festa, desde a motivação dos vizinhos, a reverência à Bandeira do Divino, até o dia da festa propriamente dita, que contava com as rezas, mas também com a partilha dos alimentos colhidos em toda comunidade, os quais eram preparados para serem saboreados e repartidos naquele dia.

De forma análoga, podemos pensar a festividade de São Sebastião desenvolvida no Puraquequara, já que também é uma atividade independente, uma iniciativa dos moradores, é momento propício para o encontro dos vizinhos e reencontro com os antigos moradores que retornam ao lugar no dia do santo, para rezar, para se alegrar e festejar. Trata-se de uma festa com vários momentos, cercados por um conjunto de rituais, que conta também com a partilha de alimentos, como conversaremos a seguir.

A festa de São Sebastião é dividida em dois grandes momentos: festa religiosa e festa social. A festa religiosa conta com a novena, a entoação de hinos em honra do santo e procissão no dia de São Sebastião. A festa social ocorre no último dia, contando com a presença de bandas contratadas para a animação da festa, onde acontece a venda de bebidas, inclusive alcoólica. Tudo isso, é realizado na Sede São Sebastião, um espaço comunitário, localizado na Rua São Sebastião.

Dentro deste mesmo espaço, coabitam dois mundos, duas formas opostas de classificar e representar as coisas – o sagrado e o profano. Na ótica de Durkheim (1978), trata-se de uma divisão do mundo em dois domínios, onde estão congregadas as coisas sagradas e as coisas profanas. O sagrado não está ligado, unicamente, a entidades sobrenaturais como os deuses, mas compreende também as crenças, os mitos, os dogmas, as lendas ou representações que se constroem em torno das coisas sagradas. Um rochedo, uma casa, um lugar, um rito podem ser considerados sagrados.

Para lidar com as coisas sagradas, os homens constroem crenças e ritos. As crenças dizem respeito às representações que manifestam a natureza das coisas sagradas, bem como a relação de tais coisas com o mundo profano. Já os ritos são as formas e as normas instituídas que determinam como os homens devem se comportar diante das coisas sagradas.

Por outro lado, o profano tange à vida ordinária dos homens, à vida privada, às paixões egoístas, às sensações oriundas do mundo físico e às coisas vulgares de interesse das individualidades físicas. Correspondem aos comportamentos e representações que devem ser mantidos à distância das coisas sagradas.

Apesar de Durkheim (1978) defender que sagrado e profano são realidades separadas – que em muitos momentos se configuram como antagônicas e até rivais – o que se observa na Festa de São Sebastião, no Puraquequara, é a convivência de ambos no mesmo espaço, havendo oportunidades especificas para o privilégio de um e outro mundo. Com isso, verifica-se que, "conceitos de profano e de sagrado se impõem ao participante ao classificar os diferentes aspectos da festa. Distingue-se [sic] assim como atos religiosos, as ladainhas realizadas na igreja, em contraposição ao divertimento profano oferecido pelos bailes" (Galvão, 1976, p. 169).

A Sede São Sebastião conta com uma espécie de "capela", um pequeno salão, usado exclusivamente para os festejos do santo, permanecendo fechado durante todo o ano, haja vista que é considerado um espaço sagrado, onde não se pode realizar outra atividade a não ser o culto a São Sebastião.

Na ornamentação da "capela" e do pequeno altar, predominam as cores branca e vermelha, sendo esta última indicativa de que se trata de um santo mártir, ou seja, que perdeu a vida em função da fé que professava. É perceptível na "capela" e no altar o adorno com castiçais, velas, jarros de flores, quadros e estandartes com a imagem de São Sebastião, Jesus e Nossa Senhora, mãe de Jesus.

As novenas são dirigidas por noitários, ou seja, pessoas encarregadas por cada noite, que devem conduzir as rezas e, ao final, oferecer um lanche a todos os presentes, ficando a critério do noitário a escolha de que tipo de comida ofertará às pessoas que compareceram à novena, mas em geral, são feitos mingaus, que podem ser de banana, de mungunzá (milho) e outras comidas, que também dependem do recurso de que o noitário dispõe.

As novenas, como sugere o próprio nome, acontecem durante nove noites, na Sede São Sebastião, tendo a participação de jovens, crianças e adultos de todo o Puraquequara, além de outras pessoas que vêm de outras localidades para prestigiar este evento.

No dia 20 de janeiro, dia dedicado ao santo, procede-se à tradicional procissão de São Sebastião pelas ruas do bairro (**Figura 3**), para a qual os moradores entoam hinos, levam velas, alguns carregam o andor do santo e estandartes confeccionados pelos realizadores da festa (**Figura 4**) – já que, a cada ano uma família é escolhida para organizar todo o festejo, cada ano é confeccionado um novo estandarte, que se une aos precedentes, sendo que todos os estandartes são levados para a procissão – outros participantes da procissão pagam promessas e, durante a mesma, são feitas paradas em frente a algumas casas, onde os moradores preparam um pequeno altar com a imagem de São Sebastião.

Figura 3. Procissão de São Sebastião
Fonte: COELHO, 2006.

Figura 4. Estandantes em honra de São Sebastião
Fonte: COELHO, 2006.

Por ser tradição, o festejo tem algumas regras inflexíveis, de acordo com as quais, após a procissão, por volta das 18 horas, passa-se ao momento da derrubada dos mastros, um para as crianças e outro para os adultos (**Figuras 5 e 6**). Os mastros são montados com um tronco alto, onde são amarrados brinquedos, no caso do mastro infantil, e frutas, enlatados e uma quantia em dinheiro, no mastro dos adultos, sendo tudo isso fruto das doações dos comunitários.

Figura 5. Derrubada do mastro das crianças
Fonte: COELHO, 2006.

Figura 6. Derrubada do mastro dos adultos
Fonte: COELHO, 2006.

De acordo com um dos ribeirinhos urbanos, os mastros são formados pelos próprios moradores que,

> ... vão na mata, tiram uma árvore, um pau vamos dizer, na faixa de 15 ou 20 metros de altura. Aí, no dia em que vão levantar o mastro, cada um traz um coco, banana, traz fruta, toda qualidade de fruta. Fica muito enfeitado. Inclusive, tem o mastro dos adultos com essas frutas, que as pessoas do interior trazem e o mastro das crianças, que elas colocam assim o que elas querem. Só não pode colocar negócio que quebre. É proibido colocar. Tem o mastro do pessoal adulto, antigo e tem o das crianças (WBP, Pesquisa de campo, 2006).

Derrubados os mastros, as pessoas podem pegar tudo quanto puderem. Antigamente, quem pegava a bandeira do alto do mastro ficava encarregado de promover a festa do ano seguinte. Nos últimos anos, tem-se combinado anteriormente quem irá

pegar o mastro. Quase que todos os ribeirinhos urbanos entrevistados são unânimes ao referir que a derrubada do mastro é o momento que mais os lembra a "vida no interior".

A festa religiosa é, para eles, o que mais os liga e lembra a vida rural, já que a festa social é muito semelhante à encontrada em qualquer casa de *show* em Manaus. Segundo um dos ribeirinhos urbanos, o festejo de São Sebastião é momento rico, que "tem de tudo: novenas, mingau, churrasco, tacacá. O que lembra o interior é o mastro, **a tradição** [grifo nosso], a reza. É como se ainda fosse no interior" (EGS, Pesquisa de campo, 2006). A esse respeito, complementa outro morador: "o que lembra do interior é a derrubada do mastro. O que lembra a cidade são as bandas, as músicas em ritmo de cidade" (MAM, Pesquisa de campo, 2006).

Nestes termos, insistimos em destacar a relevância cultural, social e econômica da Festa de São Sebastião na realidade do Puraquequara, a qual contribui decisivamente para que, nas representações sociais dos moradores, ainda esteja muito presente a idéia de que o Puraquequara é comunidade interiorana, porque nela sobrevivem tradições, costumes e o *habitus* próprios da vida rural, ainda que existam vários traços característicos da urbanidade, perceptíveis durante os festejos de São Sebastião.

Todavia, é inegável que os festejos de São Sebastião, que fluem das iniciativas dos próprios moradores, são importante mecanismo de reavivamento das tradições, pois, mesmo que pareça curioso, algumas práticas são as mesmas adotadas há várias décadas, perpetuadas por meio da repetição, o que Hobsbawm (1997) já indicava como estratégia para inculcar valores e normas de comportamento. Exemplos disto são a derrubada do mastro, a constituição do mastro com as contribuições da comunidade, as novenas, a bandeira que fica com o organizador da festa, os noitários, a distribuição de lanches ao final de cada novena, a procissão etc.

O mais interessante é que os seguidores da tradição muitas vezes desconhecem o sentido de certas práticas, mas a repetem e, assim, contribuem para a introjeção dos valores e das normas de conduta. Só para clarificar o que estamos problematizando, observamos que, durante as novenas, algumas orações e cantos são entoados em latim, *ipsis litteris*, ainda que não entendam o seu significado na totalidade. Não afirmamos que todos desconheçam, talvez os mais antigos saibam, mas os mais jovens e as crianças repetem, com pronúncias, às vezes, um pouco desencontradas, mas imbuídos da mesma fé, transmitida por seus pais e avós.

Durante os festejos de São Sebastião, de que tivemos a oportunidade de participar, fica nítido que o espírito da vida rural ainda paira sobre os moradores e muitos frequentadores das atividades religiosas. Por isso, a cada ano que participa, o morador reafirma: "me sinto no interior" (MMS, Pesquisa de campo, 2006).

A segunda localidade é o Cacau Pirêra, um distrito do município de Iranduba, distante de Manaus por aproximadamente 30 minutos de travessia pelas águas escuras do rio Negro. O distrito é um local de afluxo constante de cargas e passageiros provenientes da capital e, por isso, recebe intensamente os impactos do ritmo frenético da cidade.

Não só pela posição geográfica, mas também pelo estilo de vida próprio do local, pode-se afirmar que o Cacau Pirêra encontra-se numa zona fronteiriça. As organizações sociais, culturais, econômicas, políticas e religiosas vivenciadas no Cacau Pirêra combinam uma heterogeneidade de elementos tradicionais e modernos, o que é bem característico da cultura de fronteira. É possível perceber na vida dos moradores do Cacau Pirêra a existência de certa simbiose entre o tradicional e o moderno, entre as tradições e as inovações, enfim, entre o rural e urbano.

Em relação às manifestações religiosas, a festa mais tradicional do Cacau Pirêra acontece anualmente, desde 1975, no mês de outubro. É a festa de Nossa Senhora Aparecida, a santa padroeira do distrito. Para esta comemoração é preparado um grande arraial (figura 7), com duração de quatro dias, onde há momentos de muita fé e devoção, seguidos de *shows* de artistas locais, comidas típicas, pescaria, bingos, leilões dentre outras brincadeiras que animam a noite da localidade. Exatamente no dia 12 de outubro, que é o dia da padroeira, é celebrada uma missa, seguida de procissão (figura 8) em sua homenagem, onde os fiéis pagam promessas e renovavam seus votos de fé.

Figura 7 – Arraial da padroeira
FONTE: Pereira, 2006.

Figura 8 – Procissão em honra da padroeira
FONTE: Pereira, 2006.

O arraial é organizado pela Igreja Católica e conta com a participação de muitos moradores. Um dos moradores, que colabora e participa do arraial todos os anos, fala com orgulho da contribuição constante que sua família vem dando para a realização da programação: "no início era a minha mulher que bancava um jogo de carrinho e dado. Era a maior diversão da criançada, depois que ela faleceu eu fiquei ajudando. Eu ainda participo trabalhando, mas hoje quem coordena tudo é o meu filho" (NLI, pesquisa de campo, 2006).

O citado morador é um dos participantes mais ativos da festa. Aos seus 79 anos é devoto fervoroso de Nossa Senhora Aparecida e nos conta com muita emoção que a Igreja Católica do Cacau Pirêra foi construída em sistema de mutirão durante dois anos. Ele lembra a data da inauguração da igreja que foi em 21 de novembro de 1970, e destaca que a inauguração contou com a presença do arcebispo de Manaus na época Dom João de Souza Lima.

A festa de Nossa Senhora Aparecida é uma das festas mais esperadas pela população local, talvez pelo fato da grande maioria dos moradores pertencer à religião católica. Uma das entrevistadas descreve rapidamente como foi a última festa: "foi uma festa muito bonita, esse ano foram três dias de festa, aí encerramos com a festa da criançada e com a distribuição de presentes porque o dia doze de outubro também é o dia das crianças" (MMA, pesquisa de campo, 2006).

No Cacau Pirêra, existe uma outra festa de menor repercussão se comparada à festa da Santa Padroeira, que é a Festa de São Francisco. A festa de São Francisco é realizada no dia 4 do mês de outubro, promovida por uma antiga moradora, em razão de uma promessa feita ao santo. Uma das entrevistadas descreve detalhadamente esse acontecimento:

> É uma festa boa, tem comida, dança, bolo. Tudo é de graça, eles tratam bem a gente. Tem o mastro que a gente tem que subir no pau de sebo. O mastro é de fruta, eles derrubam e aí corre aquele monte de gente. Muita gente não vai porque uns pisam em cima dos outros e machucam as pessoas. A rua enche, não dá nem para gente andar. Todo ano ela festeja esse santo, ela disse que enquanto ela for viva ela vai fazer. É promessa porque ela caiu doente, esteve para morrer, mas fez uma cirurgia e escapou e aí ela ficou festejando todo ano (RMO, pesquisa de campo,2006).

A fé nos santos padroeiros e a devida homenagem é uma das características das comunidades tradicionais amazônicas. Como enfatiza Galvão (1976), o respeito e a devoção aos santos ocupam lugar de destaque na religião dos povos amazônicos, não excluindo desse conjunto as crenças pagãs de origem ameríndia. O festejo aos santos no Cacau Pirêra conjuga um misto de fé e confraternização entre os moradores, onde resistem as tradições das novenas, das promessas, das procissões e da adoração das imagens. Nesse evento, surgem também elementos modernos, como por exemplo, os *shows* musicais, os jogos eletrônicos, entre outras novidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observa-se que o respeito e a devoção aos santos ocupam lugar de destaque na religião dos povos amazônicos, não excluindo desse conjunto as crenças pagãs de origem ameríndia. Os festejos aos santos no Cacau Pirêra e no Puraquequara conjugam um misto de fé e confraternização entre os moradores, onde resistem as tradições das novenas, das promessas, das procissões e da veneração das imagens. Nesses eventos, surgem também elementos modernos, como por exemplo, os *shows* musicais, os jogos eletrônicos, entre outras novidades.

Tanto no Puraquequara – que oficialmente é considerado espaço urbano, quanto no Cacau Pirêra – um distrito interiorano de Iranduba – é possível perceber que a vida se edifica na fronteira do rural e do urbano, na medida em que o mundo do trabalho, sobretudo, possibilita a intersecção entre ambos os mundos.

Nas duas localidades, o rural e o urbano se entrecruzam permanentemente em função do movimento dialético da vida. O rural se perpetua nas relações sociais, no mundo do trabalho e na vivacidade das tradições. O urbano se instaura nos novos costumes, na complexidade do mundo do trabalho e na agitação da vida.

Dentre os vários elementos que cooperam para manter a vinculação de homens e mulheres em ambas as localidades com o mundo rural, a religiosidade popular ocupa lugar de destaque, na medida em que permite que os próprios moradores se organizem para realizar os festejos religiosos que congregam a comunidade.

REFERÊNCIAS

Bourdieu, P. (2004). *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sérgio Miceli. 5 ed. São Paulo: Perspectiva (Coleção Estudos, n. 20).

Conceição, M. F. C, & Maneschy, M. C. A. (2002). Tradição e mudança em meio às populações tradicionais da Amazônia. *Caminhos Sociológicos na Amazônia*. Belém: Editora Universitária – EDUFPA.

Durkheim, E. (1978). As formas elementares da vida religiosa. In: GEANNOTTI, J. A. (org). *Émile Durkheim*. Tradução de Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).

Galvão, E. (1976/). *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Ita – Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Hobsbawm, E. (1997). *A Invenção das Tradições*. In: HOBSBAWM, E., & RANGER, T. (org.). A Invenção das Tradições. 2 ed. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra (Coleção Pensamento Crítico; v. 55).
Marcon, T. (2003). *Memória, História e Cultura*. Chapecó: Argos.
Wagley, C. (1988). *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos.* 3 ed. Belo Horizonte, Itatiaia: São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP).

"A Demanda dos Deuses": pentecostalismo, globalização e culturas locais

Paulo Gracino Júnior
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
paulogracino@hotmail.com

Resumo: Este trabalho analisa o crescimento pentecostal a partir das estratégias que suas diversas denominações empreendem no intuito de se adaptar às demandas sócio-culturais da sociedade contemporânea. Diversamente do que vem sendo postulado por alguns teóricos nos anos recentes, que adotam interpretações ligadas à escolha racional, não acreditamos que as frias análises de custo-benefício dêem conta do fenômeno religioso, ainda que, em certos casos, apresentem explicações plausíveis. Pensamos que o processo de diversificação religioso brasileiro guarda estreita relação com as mudanças vividas pela sociedade nos últimos cinquenta anos, bem como com as respostas dadas pelas instituições religiosas a esse novo contexto. Tratado por muitos autores sob a alcunha de pós-modernidade, esse novo cenário social viu desarticularem-se as velhas macro-narrativas sobre as quais organizávamos o sentido do mundo, sem, no entanto, vê-las substituídas por outras capazes de (re)articular a multidão de vozes que ainda clamam na arena global. Nesse sentido, acreditamos que a estrutura leve e menos burocrática das igrejas pentecostais consegue se adaptar melhor à liquidez dos tempos atuais, respondendo de forma mais imediata à diversidade de demandas das populações em questão. Atentaremos ainda para as respostas que o catolicismo tem dado ao crescimento evangélico, bem como às articulações entre ethos pentecostal e culturas locais. Tomamos como foco central de nossas atenções duas regiões do estado de Minas Gerais, Brasil, uma refratária ao pentecostalismo (Arquidiocese de Mariana) e outra em que o mesmo encontra significativa acolhida (Diocese de Itabira-Fabriciano).

I- Introdução

Neste trabalho, revisitaremos uma problemática que nas últimas décadas tem ocupado papel de destaque nos debates acadêmicos das Ciências Sociais, qual seja, as razões do aumento da visibilidade e da pluralidade das formas de pertencimento religioso na cena contemporânea. No caso brasileiro, o que chamou a atenção dos pesquisadores para o fenômeno foi, em grande medida, o estrondoso crescimento e pulverização das igrejas evangélicas pentecostais, principalmente a partir das últimas duas décadas do século XX. No entanto, se olharmos o mapa religioso brasileiro, vemos que esse cenário não é uniforme: a distribuição pentecostal se dá de forma irregular pelo território nacional, contando com áreas extremamente resistentes à sua expansão. Nesse sentido, o que objetivamos elucidar neste artigo são justamente os motivos do crescimento desigual do pentecostalismo, através de duas regiões do estado de Minas Gerais, que se apresentam como verdadeiros antípodas neste quesito.

Não obstante a profusão de formas interpretativas dos trabalhos que desde a década de 1960 se dedicaram a entender o crescimento pentecostal, neste momento, dialogaremos mais frontalmente com dois vieses analíticos: o primeiro enfatiza as mudanças sociais ocorridas no país em consequência da modernização acelerada e desordenada das décadas de 1960 e 1970 como principais propulsores da pluralização do cenário religioso. Neste caso, ao pentecostalismo era atribuída a *função* de agente nomizador e modernizador, integrando os neófitos da cidade ao ambiente urbano. O segundo desloca a explicação para os fatores internos ao campo religioso, preferindo concentrar suas análises nos aspectos litúrgicos, proselitistas e midiáticos dos grupos pentecostais, ressaltando que seu crescimento se dá, principalmente, pela forma como as igrejas encaram o campo religioso, organizando-se como empresas e mobilizando fiéis enquanto consumidores.

De nossa parte, apresentaremos a pluralização religiosa como um processo que tangencia as duas perspectivas acima, pois, se por um lado, as diversas religiões se organizam para corresponder às demandas efetivas de seus fiéis, por outro, o processo de racionalização instrumental corroeu o sentido das grandes narrativas, tornando aguda a subjetivação, e franqueando ao indivíduo a possibilidade de pertença a uma variedade de grupos identitários que nem mesmo precisam guardar coerência entre si. Dito de outra forma, a crise que se abateu sobre as instituições produtoras de sentido (entre elas as religiosas), reflexo da racionalização e independência das esferas sociais, tornou factível para o indivíduo filiar-se fortemente a um grupo, pertencer frouxamente a vários, ou mesmo não se engajar em nenhum.

Como veremos mais adiante, acreditamos que a pluralização das formas de pertença religiosa na sociedade brasileira contemporânea guarda intensa relação com o processo de destradicionalização por ela vivido, bem como seus matizes em cada região do Brasil. Afinal, se olharmos a literatura sócio-antropológica, vemos que o que chamamos genericamente de modernização é um processo descontínuo e heterogêneo, que suscita respostas diversas por parte das populações a ela submetidas (ver, entre outros: Sahlins, 1997; Hannerz, 1997; Canclini, 2003 e Berger & Huntington 2004).

Assim, focaremos tanto as estratégias das quais as instituições religiosas lançam mão para mobilizar as demandas de seu público alvo, quanto o ambiente sócio-cultural no qual estas instituições e indivíduos estão inscritos. Nesse sentido, avaliaremos os reguladores locais que interferem nas escolhas dos indivíduos, bem como os entraves institucionais que limitam a flexibilização dos conteúdos teológicos, em busca de adaptação às demandas.

Ao contrário do que fizeram a maioria dos trabalhos anteriores, neste trabalho não se pergunta somente por que crescem os pentecostais, mas, antes, por que crescem os pentecostais em determinadas regiões, ao passo que os católicos se mantêm fortes em outras. Nessa perspectiva, elegemos duas regiões do Estado de Minas Gerais como modelos exemplares para nossas hipóteses: a região da Zona da Mata Norte e Campos das Vertentes, em que os pentecostais não atingem 5% do total da população, e o Vale do Aço, no qual ultrapassam a casa dos 22%. Dentro dessas regiões, focaremos nossas atenções nas cidades de Barbacena, Mariana, Ouro Preto e Viçosa (Zona da Mata Norte e Campos das Vertentes), sob a jurisdição eclesiástica da Arquidiocese de Mariana, e; Coronel Fabriciano, Ipatinga e Timóteo, circunscritas a Diocese de Itabira e Coronel Fabriciano (ver Anexo I).

II – Rumo a uma sociedade Pós-secular?

Comecei a perceber as transformações no panorama religioso brasileiro desde o início da década de 1990, parte porque em meu círculo de relações pessoais surgiram convites para participar das reuniões do MAC (Movimento de Adolescentes Cristãos), ligado à Renovação Carismática Católica; parte por ver o aumento dos que desciam a ladeira em frente à minha casa, vindos do auto da colina onde recentemente se instalara uma Igreja do Evangelho Quadrangular. No entanto, nascido em uma família de fraca tradição religiosa católica, com uma mãe "não-praticante" e um pai sem pertença religiosa, a possibilidade de socialização em um grupo religiosamente orientado me parecia simplesmente estranha. Perguntava-me, com uma boa dose de indignação, como podiam jovens trocar os alegres finais de semana na praça ou no clube por um enfadonho "retiro espiritual"?

Mais estranho ainda pareceu-me, em 1995, – talvez não mais aos olhos de hoje –a intensa mobilização de minha família diante do bastante conhecido "chute à santa", episódio que envolveu o pastor Von Helder, da Igreja Universal, amplamente divulgado pela Rede Globo em seus diversos telejornais diários. Lembro-me da estranheza que me causou ver meu pai se empenhando em desdobrar argumentos contra o que ele considerava uma verdadeira invasão dos "crentes" à cultura brasileira.

Nos dias que se seguiram àquele evento, ouvi e presenciei uma série de acontecimentos interessantes aos olhos de quem se ocupa com o fenômeno religioso: vi meus vizinhos evangélicos serem afastados do convívio do bairro e hostilizados quando passavam nas ruas – acusados pelas crianças que gritavam: "olha os quebra-santo"; e ouvi diversas vezes meu pai narrar histórias de como estavam se sentindo mal os operários evangélicos da siderúrgica em que trabalhava na ocasião. Estes, já tratados cotidianamente sob as alcunhas galhofeiras de "irmão", "bíblia", entre outros, agora eram insultados como os "quebra-santo", tendo que explicar repetidas vezes sua postura quanto aos santos e o catolicismo.

Um dos fatos que mais me chamou a atenção, na época, foi saber que amigos de meu pai, com sabido pouco vínculo institucional católico, negaram-se a trabalhar lado-a-lado com operários evangélicos na siderúrgica. Alguns passaram a levar consigo, no ônibus da companhia, imagens de "Nossa Senhora Aparecida" que eram depositadas em suas bancadas de trabalho, como a reafirmar uma identidade católica há muito esquecida.

Em 1996, já cursando universidade na cidade de Viçosa, percebi que, entre as várias formas possíveis de pertencimento dentro do campus universitário, estavam a ABU (Aliança Bíblica Universitária) – movimento ligado às igrejas evangélicas– e o PUR (Projeto Universidades Renovadas), ligado à Renovação Carismática Católica. Era interessante observar, na longa fila do restaurante universitário, grupos com objetivos tão díspares se acotovelando na busca por mais um filiado. Ali se reuniam todas as "tribos" da universidade, que iam desde os já tradicionais militantes do movimento estudantil, invariavelmente ligados ao PT ou PCdoB; passando pelos macrobióticos do Grupo Entre Folhas, também chamados de "bicho-grilo"; até os ruralistas, ou simplesmente "agroboys"; além, é claro, dos grupos religiosos descritos acima.

Foi nesse ambiente, ao mesmo tempo plural e de intensa pertença identitária, que a religião me pareceu uma forma consistente de vínculo social, não porque tenha aderido à causa religiosa, mas, ao contrário, por militar no movimento estudantil e ver que nossas reuniões eram sempre menos concorridas que qualquer evento organizado pela ABU ou PUR. Achava deveras estranho como, em meio a tantas demandas políticas e científicas, pessoas podiam "perder seu tempo" com questões religiosas. Perguntava-me ingenuamente: que espécie de pessoa pode entrar na universidade e continuar acreditando em unção pelo Espírito Santo?

Na verdade, acreditávamos que estávamos em pólos opostos: enquanto a RCC organizava o SEARA[1], evento carnavalesco de fundo católico, nós reuníamos fundos para levar uma caravana ao Rio de Janeiro em protesto contra a privatização da Empresa Vale do Rio Doce. Ambos os grupos sabiam, irrefletidamente, que era vão tentar convencer uns aos outros sobre a inutilidade de suas demandas – mesmo sem ter lido muita coisa de sociologia ou antropologia, já que a tradição da

[1] SEARA é um evento organizado pela RCC, que reúne jovens todos na cidade de Viçosa-MG, por ocasião do carnaval. Esse evento vem crescendo em número de participantes a cada ano, em 2008, por exemplo, os participantes chagaram a mais de sete mil pessoas.

universidade era agrária e a maioria de nós cursava agronomia, veterinária ou congênere. Assim, todos os grupos voltavam suas forças para conquistar talvez o elemento mais *liminar* da universidade – o "calouro". Era para ele que as atenções se voltavam, seja no "trote do abraço" organizado pela ABU, ou na "calourada" do Diretório Central dos Estudantes (DCE).

No entanto, mais um daqueles episódios *interessantes* veio mobilizar a "memória coletiva" da comunidade universitária e colocar do mesmo lado ABU, PUR, a parcela do movimento estudantil ligada ao PCdoB e os tantos outros grupos nos quais os estudantes se dividiam. Foi quando, em uma semana de eventos organizada pelo DCE, a então coordenadora geral da entidade divulgou um folheto que abordava a questão do aborto e de sua legalização. Na mesma semana em que o folheto circulou na universidade, um conhecido antropólogo militante da causa gay teria proposto em uma palestra organizada pelo DCE uma relação entre Cristo e a cultura gay.

Ainda que pouca gente lesse as chamadas "cartas abertas aos estudantes" emitidas pelo movimento estudantil e, seguramente, menos de cem pessoas estivessem presentes à referida palestra, a notícia se espalhou rapidamente e logo todos foram chamados a tomar posição sobre o ocorrido. A ABU, que era formada em sua maioria por estudantes ligados às igrejas Metodista e Presbiteriana, embora participasse dos debates que seguiram o acontecimento, manteve-se mais distante da polêmica e, curiosamente, foram os estudantes carismáticos e comunistas que cerraram fileiras na frente de batalha.

Parece desnecessário ressaltar que cada um desses grupos apresentou publicamente um discurso que condizia com seu *ethos*: os estudantes ligados ao PCdoB denunciaram a parcialidade dos "movimentos por direitos civis", no caso, o dos homossexuais, e sua incapacidade intrínseca de aglutinar as massas de forma organizada para a "verdadeira transformação social, via revolução"; já os jovens ligados a ABU e RCC posicionaram-se contra o que consideraram "um vilipêndio à livre manifestação religiosa, fruto de um ambiente cientificista que não abrigava os valores cristãos".

Olhando mais de perto, via-se, no cotidiano da universidade, que a mobilização em torno do caso transcendia em muito o *ethos* dos grupos nos quais estavam inseridos os estudantes, remetendo-lhes a uma coletividade maior. Tempos depois, ouvi a paradigmática declaração de um colega militante do PCdoB a respeito o evento:

> (…) poxa, o cara vir aqui para defender o direito dos homossexuais vá lá, agora, falar que Jesus é gay (…). A gente diz que não acredita (…) mas não precisa esculachar a crença dos outros, ainda mais (…). Se, na época, meu pai ficasse sabendo disso, tinha me tirado da universidade na hora. Imagina, meu pai, muito católico, minha mãe, beata, e um filho estudando num lugar que defende aborto e os professores ensinam que Jesus é gay (…)[2]

Parece-me que estas duas histórias mostram-se significativas metáforas de algumas dimensões do fenômeno religioso na contemporaneidade. A que queremos destacar aqui é a relação entre religião e identidade, temática que não é nova no seio das ciências sociais – já presente nos escritos fundadores de Durkheim – embora apareça hoje com novos contornos. Pesquisadores europeus, como os italianos Cipriani (1993) e Pace (2006), a francesa Hervieu-Léger (2005) e o britânico Bruce (2002 e 2006), têm chamando a atenção para o enlace entre religião e identidade em alguns países europeus.

Nesse sentido, Hervieu-Léger (2005) analisa as viagens do Papa João Paulo II como estratégias da cúria romana no intuito de mobilizar uma memória católica européia, fazendo-a coincidir passado europeu com um passado cristão, no que a autora chama de "'utopização' da Europa cristã do passado". Já Pace (2006) mostra-nos como mesmo os italianos, com fraca pertença religiosa, tomam o catolicismo como um referencial da identidade nacional italiana quando em contraste com migrantes, como os mulçumanos.

Embora tratando de países de tradição protestante ou católica ortodoxa, como os países escandinavos e bálticos, Bruce (2000) mostra como, mesmo estando distantes das atividades institucionais religiosas, os dinamarqueses, por exemplo, atribuem valor positivo à manutenção, por parte do Estado, da igreja Luterana Nacional. Inquérito realizado nesse país revelou que essa valorização advém da crença de que a Igreja Luterana é fiel depositária de boa parcela do patrimônio histórico nacional. Nesse sentido, Bruce observa que parte da população, mesmo pertencendo a alguma variante do luteranismo, realiza suas cerimônias cívico-religiosas na igreja Luterana oficial. Citando o exemplo da Lituânia, Bruce mostra como a Igreja Católica foi fundamental no apoio ao sentimento de identidade nacional: no século XIX, frente à tentativa da Rússia czarista de padronização da língua; e no século XX, nos movimentos contra a "russificação" do país.

Voltando aos exemplos, ainda no ano de 2001, propus um trabalho que visava pesquisar as estratégias de inserção pentecostal na cidade mineira de Mariana, bastante conhecida por sua tradição católica. Naquele trabalho, tentava estabelecer a relação entre a estrutura organizacional pentecostal e o *acoplamento* de alguns elementos da cultura local, que possibilitavam a interlocução entre a cosmovisão pentecostal e a variante autóctone do catolicismo, tal como já propuseram, de perspectivas diferentes, autores como Rolim (1995), Segato (1991) e Mariz (1997).

Percebi, à medida que o trabalho avançava, que as adesões ao pentecostalismo eram bastante complexas e matizadas, distanciando-se muitas vezes das clássicas análises sobre conversão enquanto uma ruptura drástica com o *ethos* individual e

[2] Este depoimento foi colhido em 20006, por ocasião de um projeto e monografia que estudada a relação entre o movimento estudantil partidário e o movimento estudantil religioso na Universidade Federal de Viçosa. (Ver Thamer, 2007)

grupal. Na verdade, a cada entrevista, percebia o quão havia sido difícil o processo de conversão e em que medida foi preciso uma negociação entre indivíduo e instituição para que o mesmo ocorresse e perdurasse.

Durante as entrevistas, foram comuns histórias como a de Dona Marcelina, que, mesmo depois de convertida à Assembléia de Deus, ainda mantinha em sua casa várias imagens e quadros de santos, que eram cobertas com um lençol durante os cultos que eram ali realizados. Contabilizamos ainda uma série de outros relatos de pessoas que frequentaram as denominações pentecostais durante anos, sem, no entanto, aderir formalmente a elas através do batismo. Porém, nenhum relato nos chamou mais a atenção que o do senhor Adauto, que trabalhava como "santeiro": convertido à Assembléia de Deus, ele mantinha um ingrato dilema de permanecer no credo e perder seus fregueses – na maioria das vezes paróquias da região – ou abrir mão da nova pertença religiosa em prol do seu sustento e de sua família.

Adauto não era o único a enfrentar tal dilema: uma série de membros antigos e neófitos das igrejas pentecostais da cidade de Mariana partilhava de uma história de vida um tanto similar. Instalados em uma cidade que se faz lembrar católica em cada esquina e monumento, onde os principais empregadores de mão de obra são a indústria mineradora e o turismo histórico – estreitamente ligado ao catolicismo – não lhes restava muita alternativa: escolher entre o trabalho, a sociabilidade familiar e a frequência a uma igreja pentecostal.

Nesse sentido, não constituiu surpresa quando o Instituto de Geografia e Estatística (IBGE) divulgou dados do Censo de 2000, mostrando que a ampla maioria das cidades do interior mineiro era extremamente refratária à mensagem pentecostal. Parte significativa da população de regiões importantes do ponto de vista econômico e populacional, como as regiões da Zona da Mata e Campos das Vertentes, mostram-se reticentes quanto a deixar o catolicismo e migrar para o pentecostalismo (ver Anexo II e III).

Um exame mais criterioso do mapa religioso brasileiro (ver Anexo IV e V), no entanto, revela que, a despeito da significativa diversificação religiosa das últimas décadas, essas regiões mineiras não se fazem exceção quanto à resistência ao crescimento pentecostal. Embora os pentecostais atinjam percentual importante do conjunto da população em alguns estados (Rondônia, 17,97%; Espírito Santo, 14,05% e Rio de Janeiro, 13,72%), mostram-se pouco representativos em outros, ficando bem abaixo da média nacional em estados do Nordeste. Nos estados de Sergipe e Piauí, os que apresentam o menor número de pentecostais, o percentual não atinge 5% do total da população.

Se dissecarmos ainda mais esses dados, perceberemos que o pentecostalismo tem avançado de forma mais contundente em regiões receptoras de população migrante, enquanto nas regiões doadoras desse contingente populacional o catolicismo ainda se faz forte. Estudos recentes realizados por pesquisadores ligados à PUC do Rio de Janeiro a partir dos dados do último censo do IBGE mostram que, mesmo dentro de regiões metropolitanas com altos índices de pessoas que se declaram pentecostais, sua distribuição não é homogênea por todo o território (Jacob, 2006). Na região metropolitana do Rio de Janeiro, por exemplo, vemos que os pentecostais se concentram mais nos municípios da Baixada Fluminense (17,1%) que na capital (11,3%): existem nichos quase impenetráveis aos pentecostais, como as regiões da Barra da Tijuca, Zona Sul e Central, onde eles oscilam entre 0,7 e 5,6 %, enquanto nos municípios da Baixada Fluminense, como Belford Roxo, Nova Iguaçu e Duque de Caxias, os que se declaram pentecostais podem chegar a 30% da população (Ver Jacob, 2006: 147-148).

Fixando-nos ainda nos dados fornecidos por Jacob (2006), vemos que mesmo a distribuição das diversas denominações pentecostais não é coincidente dentro do território. Observando regiões metropolitanas como Belo Horizonte, São Paulo, Salvador ou Rio de Janeiro, podemos notar um interessante padrão na forma como os pentecostais se distribuem territorialmente, pois, enquanto a Assembléia de Deus ocupa a região da "periferia distante", a Igreja Universal do Reino de Deus angaria a maior parte de seus adeptos na "periferia próxima". Continuando com o exemplo da região metropolitana do Rio de Janeiro, vemos que, enquanto a Igreja Universal (IURD) se concentra em bairros da Zona Norte e Oeste, chegando a atingir 7,4% da população, a Assembléia de Deus tem seu crescimento mais significativo nos bairros distantes da Baixada Fluminense, nos quais chega a 18,8% (Jacob, 2006).

Diante deste quadro, podemos nos perguntar: o que faz com que algumas regiões sejam tão receptivas à mensagem pentecostal, ao passo que outras se mostram inteiramente inóspitas à sua presença? Por que algumas denominações adaptam-se melhor a certos contextos e não a outros? Existiria uma *afinidade* entre os estratos sociais menos privilegiados economicamente e a mensagem pentecostal?

Como qualquer empreendimento humano, a ciência parece ser fruto tanto do tempo histórico em que está inserido o pesquisador, quanto dos achados empíricos sobre os quais erguem seus paradigmas, não sendo diferente com as ciências sociais e, portanto, com as teorias que se ocuparam do fenômeno religioso. Nesses mais de quarenta anos que nos separam da primeira tentativa de compreender a dinâmica de crescimento evangélico pentecostal no Brasil – empreendida por Emilio Willems (1967)[3] – foram propostas várias fórmulas para responder às indagações acima, que, igualmente, traziam gravadas sobre si a inscrição do tempo em que foram postuladas. Genericamente, já que vamos nos ocupar delas detidamente mais à frente, destacamos duas: a primeira vertente teórica, fruto de um período histórico em que os intelectuais estavam preocupados em ver o Brasil livre das

[3] Notamos que no trabalho de Willems (1967) este não distinguia pentecostais dos evangélicos ditos tradicionais, como a maioria dos pesquisadores faz hoje seguindo tipologia cunhada por Ferston (1996) e Mariano (1997).

rédeas que o prendiam ao tradicionalismo e, consequentemente, ao subdesenvolvimento, via o pentecostalismo como uma espécie de adaptação das massas recém migradas aos novos contextos urbanos (Ver, entre outros: Souza 1969 e Camargo, 1973). Já a segunda vertente, inspirada nas análises de sociólogos americanos que aplicam a teoria da *rational choice* ao fenômeno religioso (Stark e Bainbridge, 1985 e Stark e Iannaccone 1992), vê este campo enquanto um mercado, em que firmas religiosas entram em disputa para oferecer um produto cada vez mais atraente a um consumidor ávido por maximizar seus ganhos ao menor custo possível (Ver: Chesnut, 1997 e 2003; Guerra, 1999 e Mariano 2001).

Olhando de forma retrospectiva, podemos dizer que ambas as análises conseguem dar conta, mesmo que de forma perspectiva, das realidades às quais se dirigem. Nenhum pesquisador duvidaria hoje da estreita relação entre migração e adesão religiosa pentecostal, embora possa não colocar essa variável enquanto central para seu estudo, como o fizeram os pesquisadores da década de 1970. Da mesma forma, quase nenhum estudioso, mesmo aqueles que negam completamente os pressupostos da teoria do "mercado religioso", passa ao largo da competitividade que se estabeleceu entre as agências religiosas, bem como ao caráter crescente da subjetividade na escolha e composição da religiosidade individual, como tem mostrado uma série de estudos antropológicos (Duarte 2005 e 2006; Gomes 2006; Gomes e Natividade, 2006).

Nesse sentido, acreditamos ser possível avançar em territórios intocados, revisitar e/ou reconsiderar algumas análises que foram propostas para o aumento da diversidade religiosa no Brasil. Parece-nos plausível, por exemplo, considerar a religião como uma importante forma de vínculo social, contribuindo para a formação tanto de macro-identidades, tanto quanto para a constituição de pequenos grupos comunitários, como o fazem Hervieu-Léger (2005), Bruce (2002 e 2006) e Pace (2006). Ou, ainda, considerá-la como um dos depositários privilegiados de certezas axiológicas e ontológicas da sociedade, como em Luhmann (2007), para quem a religião é capaz de transformar a indeterminação gerada pela incessante especialização social em possibilidades determinadas e determináveis, através da interpretação do mundo e da produção de generalizações simbólicas.

Enfim, o que queremos dizer aqui é que com a relativização das grandes narrativas sobre as quais erguíamos nossas identidades, enquanto ocidente, nação, classe ou indivíduo, abriu-se um espaço novo, do qual emergiram, tanto formas identitárias recalcadas em outras épocas, quanto configurações de pertença social inteiramente novas. Nesse contexto, instituições dos mais diversos matizes, entre elas – é claro – as religiosas, enfrentam-se para suprir, de forma mais eficiente, as demandas de uma sociedade cada vez mais plural. Não se trata de uma re-acomodação definitiva, uma eliminação do caráter anômico da sociedade, como nas clássicas teses dos anos de 1970, mas, ao contrário, de um rearranjo constante das estruturas teológicas, rituais e organizacionais dessas instituições, no intuito de atender à diversidade de demandas colocadas pelos diversos grupos sociais, trabalho facilitado – no caso do pentecostalismo – pelo apego à exegese pessoal da bíblia[4].

A hegemonia católica está ameaçada, isto parece certo. Mas, em seu lugar, não surge – e dificilmente surgirá – outra instituição, religiosa ou não, capaz de unificar a diversidade de demandas sócio-culturais da sociedade contemporânea. Por outro lado, pululam formas de organização institucional que visam atender aos interesses específicos de grupos pontuais. Várias denominações pentecostais – com destaque para a Assembléia de Deus, maior igreja pentecostal do país – têm sido capazes de arrebanhar uma boa parte dessa miríade de símbolos e interesses. Mas nada impede que a própria Igreja Católica ocupe esses espaços, como já vem fazendo através da diversificação do seu discurso por meio das comunidades leigas, sejam as Comunidades Eclesiais de Base ou a própria Renovação Carismática Católica (ver, por exemplo: Mainwaring, 1989; Beyer, 1989 e 1999).

Entretanto, um olhar mais atento sobre a história das religiões e nas clássicas teses sociológicas da produção e rotinização dos conteúdos religiosos mostra-nos que as instituições religiosas não podem flexibilizar seus conteúdos teológicos *ad infinitum*, sob o risco de verem suas fronteiras diluídas. Neste caso, o objetivo inicial da instituição religiosa, que era abarcar um número cada vez maior de fiéis, acaba por gerar uma ambiguidade que fomenta o trânsito religioso, como bem observaram em seus trabalhos (Machado e Mariz, 1997 e Steil 2004, entre outros). Por esse turno, parece-nos claro que a Igreja Católica, por conta de sua organização institucional dogmática e hierárquica, ou o que Willaime chama de "modelo institucional ritualista" (1992), tende a encontrar mais dificuldade de acomodar novas crenças e valores dentro de seu cabedal discursivo que as igrejas pentecostais.

De posse desses argumentos, podemos voltar nossas atenções novamente para os dados sobre a diversidade religiosa, em especial para a distribuição das instituições religiosas dentro do território brasileiro (ver anexos IV, V. VI e VII e VIII). Assim, vemos que, enquanto a igreja Católica mantém sua hegemonia nos territórios menos dinâmicos – do ponto de vista das transformações culturais, industriais e deslocamento populacional – os pentecostais têm seu maior crescimento nas grandes regiões metropolitanas, principalmente em sua periferia. Esse panorama sugere-nos que as denominações religiosas conseguem maior êxito quando dispõem de um aparato institucional-litúrgico mais próximo às demandas das populações às quais se dirigem, conseguindo operar a tradução desses anseios para dentro do discurso religioso que detêm. Seguindo esse raciocínio, podemos compreender o porquê da "Teologia da Prosperidade" da IURD fazer pouco eco aos ouvidos da população que vive em condições

[4] Temos em mente ao propormos tal interpretação para o crescimento pentecostal, filiamo-nos a uma corrente de pesquisadores que atribuem a replicação global do pentecostalismo a sua capacidade de adaptação aos contextos culturais aos quais se dirige (Bastian 1993, Birman 1996 e Segato, 1991 e 1997). Nesse sentido, nos distanciamos de autores que acreditam numa primazia dos aspectos homogeneizantes do pentecostalismo, bem como no seu viés modernizante e ocidentalizante. (Ver: Martin, 1990; Lehmann 1996 e Robbins 2001)

subumanas na Baixada Fluminense, ao passo que a "classe média" não se sente atraída pela doutrina de conotação fortemente moral da Assembléia de Deus (ver Jacob, 2006).

Nesse mesmo sentido, vemos que o catolicismo parece ter mais êxito em mobilizar as demandas sócio-religiosas nas regiões com baixa dinâmica demográfica e sócio-cultural, em que o "*fio da memória*" (Hervieu-Léger, 2005b) entre o grupo social e o catolicismo não foi rompido ou pode ser restaurado. Como pretendemos deixar claro mais adiante, o corpo de oficiais católicos tenta mobilizar essa "memória religiosa", fazendo coincidir o passado da localidade com um passado católico. Esse parece ser o caso de regiões como o Norte do Rio Grande do Sul e Sul de Santa Catarina, em que o catolicismo liga-se estritamente à migração italiana para a região (Oro, 1996), e do interior do Nordeste, no qual o catolicismo popular é bastante forte, principalmente nas regiões circunvizinhas aos centros de peregrinação, como Juazeiro do Norte e Bom Jesus da Lapa – como é bem demonstrado pelos trabalhos de Steil (1996) e Barros (2008) [1988].

III- Culturas Locais: resistências e adaptações

É justamente por se apresentarem como exemplos paradigmáticos, quase *tipos ideais* dos cenários descritos acima, que duas regiões mineiras nos chamaram a atenção. A Zona da Mata Norte e Campos das Vertentes mostram-se extremamente reticentes ao crescimento pentecostal – com números que não atingem a casa dos 5% – enquanto a região do Vale do Aço apresenta um crescimento surpreendente, mesmo para os padrões brasileiros, com a cifra de 22,71%.

Tanto Zona da Mata Norte quanto Campos das Vertentes são regiões de ocupação mais antiga do território do Estado de Minas Gerais e englobam as chamadas "cidades históricas" mineiras, que fizeram parte do primeiro núcleo de povoamento do estado ainda no século XVII. Figuram entre as principais cidades dessas regiões Ouro Preto, Mariana, Viçosa (Zona da Mata Norte), Barbacena e São João Del Rei (Campos das Vertentes). É interessante observar ainda que a maior parte das cidades acima – exceção feita a São João Del Rei – estão sob a jurisdição eclesiástica católica do Arcebispado de Mariana e, portanto, sentirão *pari passo* as mudanças de orientação da arquidiocese.

Não nos cabe, nesse momento, reconstruir toda a história eclesiástica da Arquidiocese de Mariana, que conta com mais de dois séculos. Por ora, vale apenas lembrar que esse arcebispado tem um percurso *sui generis* se comparado à maioria das prelazias do Brasil. Olhando a trajetória do Arcebispado, vemos que a relação entre os prelados da Sé de Mariana e o laicado nunca foi das mais amenas, sendo extremamente farta a documentação que trata de algum litígio entre as instituições laicas – irmandades, ordens terceiras, ainda ativas na Arquidiocese de Mariana – e algum arcebispo ou pároco. De fato, a arquidiocese viveu nos anos recentes um período extremamente conservador, em que a política arquidiocesana se voltava para tornar o catolicismo menos brasileiro e mais romano. Pode-se dizer que, de D. Antônio Pereira Viçoso (1844-1896) a D. Oscar de Oliveira (1960-1988), a arquidiocese de Mariana seguiu os passos da romanização. A diversidade nas práticas religiosas dentro do catolicismo foi combatida a ferro e a fogo. Nem mesmo os ventos democratizantes do Concílio do Vaticano II penetraram na sólida muralha formada por uma prelazia "conservadora", de um lado, e, de outro, por parte do laicado, ligado às irmandades, acostumado a um catolicismo extremamente ritualístico e externalista.

No final da década de 1980 (1988), deixa o trono arquiepiscopal Dom Oscar, passando seu lugar para D. Luciano Mendes, então presidente da CNBB, cargo que exerceu durante o período de 1988 a 1994. A chegada do novo Arcebispo representou uma mudança significativa na orientação da arquidiocese: depois de trinta e oito anos tendo como prelado D. Oscar, a arquidiocese passou a experimentar o governo de um arcebispo de aspirações "progressistas". É interessante notar que, como observamos acima, ao contrário de outras dioceses mineiras, só em 1988 Mariana vai sentir os ventos da chamada igreja progressista.

No entanto, o contexto de rearranjo da cena político-ideológica[5] e o avanço pentecostal irão fazer com que o novo arcebispo e parte do clero progressista tenham que barganhar tanto com os potentados locais, quanto com os remanescentes do clero conservador, ainda ocupando cargos de prestígio na hierarquia da arquidiocese.

Em consonância com o que já vinha fazendo a Sé Romana através do "papa peregrino" (Hervieu-Léger, 20005), Dom Luciano terá a missão de reconhecer a diversidade do catolicismo local e mobilizá-la. Não se trata somente de tolerar as variantes católicas, ou, ao contrário, combatê-las, ou, ainda, simplesmente, ignorá-las: é preciso apreciá-las positivamente como partes constitutivas da Igreja, diferentemente de seus antecessores, que trabalhavam em um contexto onde o "adjetivo católico" funcionava como um "guarda-chuva identitário" sob o qual se abrigava uma significativa heterogeneidade crenças e ritos.

Nesse sentido, o que se assiste na década de 1990 é uma pluralização do papel da Igreja Católica dentro da arquidiocese, na tentativa de mobilizar as demandas locais – sejam elas espirituais ou não – e traduzi-las para o discurso católico. Se o bispo anterior era conhecido por seu paroquialismo, sendo encontrado facilmente em batizados, casamentos e enterros da sociedade

[5] Referimo-nos aqui a todo um panorama que marcou o fim da década de 1980, com o fim do socialismo real, retração das organizações de massa, sem falar no crescente avanço do pentecostalismo, o que levou a Igreja a repensar algumas de suas práticas, fazendo o pêndulo pesar para seu lado moderado, principalmente a partir de 1994, quando Dom Luciano Mendes é substituído no cargo de Presidente da CNBB por Dom Lucas Moreira Neves, arcebispo da ala moderada.

marianense, Dom Luciano é, muitas vezes, tomado sob a alcunha de bispo ausente, que passa boa parte do seu bispado percorrendo as paróquias da arquidiocese, sem dar a devida atenção à Sé de Mariana.

No entanto, nesse novo contexto com o qual se defronta a Igreja Católica, em que os "subsistemas sociais" – nas palavras de Luhmann (2007) – vão ganhando autonomia e, consequentemente, perdendo sua importância para o todo da população[6], é necessário tentar restaurar a influência pública da religião, traduzindo em discurso teológico problemas gerados e não resolvidos em outros subsistemas. É justamente nesse sentido que caminhará a Sé de Mariana, tentando "acoplar" (Luhmann 1998) demandas surgidas em esferas não necessariamente religiosas.

Olhando mais uma vez para o passado da região na qual se inscreve o Arcebispado de Mariana, podemos dizer que a tarefa da Igreja Católica nesse ambiente foi extremamente facilitada pela trajetória histórico-cultural desse pedaço das Minas Gerais. Incrustada em meio a montanhas, assolada por sucessivos surtos minerais desde o século XVII, que ora traziam e ora levavam os que vinham apenas em busca de uma vida melhor, a região viu-se estagnada definitivamente nas últimas décadas do século XIX, com a transferência da capital da então província de Minas Gerais para a cidade de Belo Horizonte. Andando pelos pequenos municípios, não é difícil perceber *in loco* a realidade que a Fundação João Pinheiro (1995, 2000) traduz em números. Nestas regiões, boa parte da população das cidades vive da pequena agricultura e do setor de serviços – quase sempre prestado a algum órgão público –, exceção feita a uma pequena fatia da mão-de-obra alocada em uma insipiente indústria siderúrgica ou nas mineradoras extrativista de minério de ferro.

No entanto, a partir de meados da década de 1990, essa região, principalmente as cidades inscritas no "circuito histórico", vai viver novo alento econômico com a implementação de uma série de políticas voltadas para comercialização de "bens culturais". Esse novo contexto não se contenta em comercializar apenas pacotes que prometem fazer o turista viajar na história e reviver grandes momentos cívico-religiosos do país, prometem também um encontro com a "sociabilidade do homem simples" (Martins, 2000), que já não mais encontramos nas grandes cidades; em outras palavras, prometem "uma viajem ao pitoresco". Os circuitos turísticos tornam-se cada vez mais sofisticados, saindo das óbvias visitas a Ouro Preto, Tiradentes e Mariana para uma verdadeira odisséia pelas pequenas cidades e lugarejos há muito esquecidos. A promessa aqui, além do contato *tête-à-tête* com as comunidades idílicas que imaginamos, é o "sabor inigualável do queijo" ou a visão da procissão da Sexta-Feira Santa, ambas revestidas da aura de que nos falou Walter Benjamin (1992).

Diante deste contexto, não é difícil imaginar que a Igreja Católica tenha sido, talvez, a grande beneficiada desse processo de mobilização da memória histórica mineira, uma vez que o passado dessa região liga-se de forma intestina às organizações leigas católicas – irmandades, confrarias, etc.– e suas numerosas e suntuosas igrejas. Exemplo disso é a imagem de Minas veiculada nos mais de uma centena de sítios espalhados pela rede de computadores para promover o turismo em terras mineiras: ao abrimos uma página, a imagem que nos recepciona, invariavelmente, é a de uma igreja barroca. Assim, o ambiente que já era pouco convidativo ao trânsito religioso devido ao imbricamento entre memória familiar e religiosa, agora torna a opção a-católica desestimulante por razões econômicas.

No entanto, não basta somente mobilizar a memória cívico-religiosa, uma vez que não são todos os estratos da população que partilham desse passado e, principalmente, das benesses desse presente. É necessário diversificar as formas de atuação no intuito de abarcar as demandas dos diversos grupos inscritos na Arquidiocese de Mariana. Pensando nisso, a parte do clero ligada à Teologia da Libertação – beneficiada pela mitigação de sua faceta iconoclasta das décadas passadas – conseguiu mobilizar importantes demandas sócio-políticas da população. Um exemplo disso é a recente eleição de padres para cargos legislativos e executivos em municípios da região, sem falar na intensa capitalização dos anseios dos pequenos lavradores que tiveram suas terras invadidas pelas águas das inúmeras barragens construídas ao longo dos rios locais. Nesse sentido, alguns trabalhos mostram o papel preponderante da Igreja Católica, especialmente após a chegada de Dom Luciano, na organização de movimentos sociais como o Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB) (Oliveira 2005).

Podemos interpretar tal contexto como uma tentativa de estabelecer uma influência pública da religião, pelo que Beyer (1999) – inspirado na teoria de Luhmann – denomina de *desempenho*, ou seja, a tentativa de um subsistema de resolver problemas gerados em outros subsistemas; no caso em questão, a tentativa do subsistema religioso de solucionar uma questão gerada no âmbito sócio-econômico. Para Beyer (1999), essa tradução de problemas não necessariamente religiosos para o discurso religioso pode acarretar dificuldades, porque as soluções serão dadas com referência aos subsistemas dos quais se originam – economia, política, direito, etc.– e existe uma clareza de que questões sociais ou políticos não serão solucionadas por engajamento em novenas ou penitências, mas sim pela mobilização social e política. No entanto, ao buscar maior *desempenho*, a religião corre o risco de perder o que lhe é mais característico, ou seja, a comunicação religiosa é essencialmente redução da complexidade e atribuição de sentido último, no esquema de Luhmann, da eterna subdivisão social em sistemas. Antevendo de certa forma a questão colocada por Beyer, Roberto Romano (1979), ainda em 1979, chama nossa atenção para a impropriedade das análises que traduzem de forma simples e imediata a linguagem teológica para a linguagem política.

[6] É interessante observar que para Luhmann, ao contrário do que postularam autores como Berger (1985), a retirada da religião para o espaço privado, através de uma autonomia cada vez maior perante aos outros subsistemas sociais, não é privilégio da religião e acontece igualmente com a tomada de decisões políticas etc. (Ver Beyer, 1999)

Há ainda outro aspecto, talvez o mais importante de todos para a mobilização religiosa na Arquidiocese de Mariana, que seria a mobilização da "memória religiosa" (Halbwachs, 1994) popular. Como bem nos lembra Pace (2006), os símbolos religiosos não são produzidos necessariamente pela instituição religiosa; às vezes – diríamos muitas vezes – são produzidos por grupos multifacetados e imprevisíveis, cujo produto excede a capacidade do sistema de crença para transformá-los em meio eficaz de comunicação, uma vez que a definição do ambiente sócio-religioso com o qual o sistema interage é o domínio da contingência. Para o autor, o que nós convencionamos chamar religiosidade popular é o excesso de sentido que o funcionário dos sistemas de crença é incapaz de levar de volta para a regularidade de crença. Nesse turno, a religiosidade popular mantém aberto um espaço que poderia ser reduzido dentro das funções da religião oficial (Deconchy, 1971, citado por Pace, 2006) e, assim, dá espaço a novas práticas rituais, que muitas vezes foram deliberadamente separadas e distintas dos ritos oficiais presididos por uma autoridade clerical. Acreditamos ser possível interpretar assim o contexto descrito por Ferreira (2005), em que os dançadores negros da Festa do Rosário da cidade de Brás Pires passaram a ser incorporados ao contexto litúrgico da festa, inclusive sendo a congada o seu ponto alto. A nosso ver, aqui temos um bom exemplo da confluência entre memória religiosa e cultura, uma vez que, ao racionalizar a Congada como uma expressão cultural, retira-se dela a dramaticidade, mitigando-se os elementos que remetem à sua origem inegavelmente não-católica, ao mesmo tempo em que, com esta ação, a Igreja Católica se coloca como portadora de uma valorizada sensibilidade frente à diversidade cultural (Hervieu-Léger, 2005).

Na mesma trilha parece seguir a forma como a arquidiocese se colocou frente às aparições da Virgem na cidade de Mercês, das quais nos falam Camurça e Barreto (2003). Mesmo tendo encontrado resistência do clero local nos primeiros anos, as aparições e todo o contexto simbólico que as envolviam foram paulatinamente capitalizados pela Igreja, através da realização de missas nos locais das aparições e de párocos à frente das caravanas de fiéis que se dirigiam ao santuário. A posição da CNBB diante das aparições marianas ilustra bem esse quadro de "racionalização cultural" (Hervieu-Léger, 2005): "As aparições e devoções particulares, não exigem, portanto, adesão de fé divina ou católica, mas de 'fé humana' (…) as aparições circunscrevem-se dentro de um quadro cultural e religioso, dentro do qual as pessoas recebem mensagens" (CNBB-CED, 1990. *Citado* por Camurça e Barreto, 2003: 224).

Se o "Vale do Ouro" se caracteriza por um aglomerado de cidades onde a população foi se enraizando ao longo de três séculos, com poucos percalços e quase nenhuma movimentação populacional, o Vale do Aço, ainda na década de 1960, era parcamente habitado e, em quatro décadas, passou a ter uma população de mais de meio milhão de habitantes. Hoje, a região metropolitana do Vale do Aço é a segunda mais populosa do estado de Minas Gerais, congregando as cidades de Coronel Fabriciano, Ipatinga, Santana do Paraíso e Timóteo.

A região do Vale do Rio Doce, onde se inscreve o Vale do Aço, teve sua ocupação retardada, primeiro pela ausência de atrativos comercias, como minerais, e depois pela resistência dos povos indígenas que ocupavam a região. Essa parte dos "sertões mineiros" vai começar a receber um fluxo populacional no início do século XX, com a construção da Ferrovia Vitória-Minas, mas é somente depois de receber duas usinas siderúrgicas[7] que a região será fortemente ocupada, através de instalações planejadas pelas próprias companhias, como alojamentos e bairros que pudessem abrigar o contingente de operários que chegava para trabalhar nas usinas (Guatimonsin Júnior , 1987). Estas, antes mesmo de serem colocadas em funcionamento, atraíram para a região um sem número de pessoas – trabalhadores de pouca ou nenhuma qualificação, ex-sitiantes que tiveram suas terras desapropriadas para instalação das usinas – que iam construir suas plantas, em especial da USIMINAS.

Vários depoimentos contam-nos que "os caminhões chegavam cheios de gente, vindas de todo lugar; na porta da fábrica só perguntavam: o que você sabe fazer? E já te empregavam, mas tinha que fazer qualquer tipo de trabalho, né. Assim foi entrando muita gente pra usina e acabaram ficando nas empreiteiras, muitos até hoje" [8]. Nesse ambiente, com cidades nascidas praticamente do nada, compostas em sua maioria por operários, não é surpresa que já na década de 1960 (mais precisamente em 1963) houvesse um movimento operário organizado, sendo a USIMINAS palco de um dos maiores atos de violência contra os direitos civis de que temos notícia em nosso país. Naquele ano, os trabalhadores, descontentes com as constantes e humilhantes revistas a que eram submetidos a cada troca de turno, organizaram um piquete na porta da empresa. A polícia militar, que era responsável pela vigilância patrimonial da empresa, entrou em confronto com os operários, atirando sobre eles, inclusive com metralhadoras, deixando vários mortos. Esse episódio é considerado por muitos pesquisadores como uma demonstração de força, uma prévia do que aconteceria nos anos de Regime Militar, sempre lembrando que a repressão teve ordem expressa do Governador Magalhães Pinto, um dos futuros apoiadores do golpe de 1964.

Ao contrário da Arquidiocese de Mariana, que vai manter-se ligada à ala "conservadora" da Igreja Católica até final da década de 1980, a Diocese de Itabira, criada em 1965, vai nascer sob a jurisdição eclesiástica de um bispo identificado com a ala progressista da Igreja, que se engajou francamente no Concílio do Vaticano II. Dom Marcos Noronha, primeiro bispo da Diocese de Itabira, participou do Concílio do Vaticano II e pôde implantar, sem muitos obstáculos, seu plano pastoral na nova diocese.

---

[7] Companhia de Aços Especiais de Itabira (ACESITA), em 1944, em Timóteo, e Usina Siderúrgica de Minas Gerais (USIMINAS), em 1958, no então distrito de Ipatinga.

[8] Depoimento de Antônio José, concedido em 19/05/2007

Nessa ocasião, a Igreja Católica local tentou mobilizar a consciência da população com um discurso voltado para demandas que não estavam no âmbito necessariamente religioso: Dom Marcos, por exemplo, enfatizava em seus pronunciamentos públicos a distribuição de renda, a reforma agrária e melhoria de vida da classe trabalhadora, numa região composta majoritariamente por operários (Melo, 2006). No entanto, a repressão política e ideológica do Regime Militar, somada à parte do clero ainda ligada a uma visão romana, fez com que a prelazia literalmente se dividisse. De um lado, os párocos "progressistas" e a parcela da população mobilizada por esse discurso; do outro, os vigários mais antigos ainda formados sob a jurisdição do Arcebispado de Mariana – do qual fazia parte anteriormente a diocese de Itabira –, que se opunham firmemente à tradução dos problemas sociais em discurso teológico, como podemos ver nesse excerto do Jornal Arquidiocesano:

> (...) muitos sacerdotes modificam textos e gestos litúrgicos para seguir sua própria inclinação, o seu gosto pessoal ou desejo dos fiéis (...) Recordando para a preocupação do Papa Paulo VI, para essa anarquia no campo litúrgico, o Cardeal convida os presidentes das conferências episcopais para fazerem o possível para que essas iniciativas perigosas para a paz e a ordem da Igreja cessem e a Reforma litúrgica prossiga segundo o plano traçado pelo Papa. [9]

Em trabalho exploratório, levantou-se, através de depoimentos, que vários trabalhadores afastaram-se das práticas católicas durante o Regime Militar, devido à repressão e a atuação de alguns padres ligados à Teologia da Libertação. Constatamos, em algumas entrevistas preliminares, que alguns padres, deslocados de grandes centros como Rio de Janeiro e São Paulo, enfatizavam em suas homilias o engajamento político e se colocavam explicitamente contra o Regime Militar:

> A gente ouvia aquilo, mas ficava quieto né, ficava até com medo, por que na empresa tinha muita gente vigiando né, saída da missa assim (…) meio desconfiado (…) os padres lá pressionando para se organizar, essas coisas, ai pensei é melhor deixar de ir às missas (…)[10].

Mais tarde, já na década de 1990 (1991), com a privatização da USIMINAS, o ritmo das cidades no seu entorno sofre significativas mudanças: grande parte da mão-de-obra é terceirizada e o setor de serviços sofre significativo crescimento, uma vez que vários operários são estimulados a adiantar suas aposentadorias e migrar para este setor, o que pode ser constatado nos estudos da Fundação João Pinheiro (1995 e 2008) para a região.

As igrejas evangélicas pentecostais chegam aos municípios do Vale do Aço por intermédio de operários e técnicos que vêm para trabalhar nas usinas siderúrgicas, não sendo raro encontrarmos vários pastores ocupando cargos de chefia dentro das companhias. Nesse contexto, é comum observarmos setores da linha de produção comandados por evangélicos em que a imensa maioria dos operários acaba por aderir ao pentecostalismo enquanto estratégia de permanência na equipe e, consequentemente, na empresa.

Em um ambiente de franca instabilidade no emprego, como o que se apresentou no período pós-privatização, o discurso sindical de fundo católico soava pouco atraente, pelo menos para uma parcela do operariado, ligada diretamente aos setores terceirizados – será justamente este o alvo preferencial do proselitismo pentecostal. Mesmo diante dessa conjuntura, o Partido dos Trabalhadores, que assenta suas bases firmemente na parcela da Igreja Católica mobilizada pelo discurso da Teologia da Libertação, ainda continuou ocupando a maioria das prefeituras da região, sendo somente derrotado nas eleições municipais de Ipatinga em 2004, exatamente por um pastor evangélico. Aqui, vemos um panorama diverso do descrito por Francisco Rolim (1995), onde o parco avanço pentecostal nas classes operárias é atribuído ao caráter apolítico do mesmo, que não cooptava os anseios das massas trabalhadoras sedentas por justiça social:

> Assim, os trabalhadores urbanos, mergulhados na mobilização social que é uma prática política, a luz de uma visão história (…) eram fortemente impelidos à recusa de um tipo de religião dissociado das transformações sociais. Tivesse a religião pentecostal outro comportamento em face à mobilização operária da época, não seria exagero pensar que fosse vista com simpatia pelos trabalhadores que lutavam contra injustiças e construções desumanas de trabalho. (Rolim, 1995:112-113)

Ao contrário, dentro de um ambiente de "flexibilização do trabalho", as características esperadas são diametralmente opostas àquelas pregadas pelo engajamento político-religioso católico: espera-se um trabalhador "dinâmico", que compartilhe com as empresas o "ônus" do trabalho. Tendo que enfrentar a escalada do desemprego, os trabalhadores trocam suas pautas de reivindicações por melhores salários e condições de trabalho por pautas de manutenção dos postos de trabalho (Santana, 2003).

No entanto, não era somente a prelazia "conservadora" e a mudança no perfil do operariado que dificultava os planos pastorais na nova diocese; toda uma gama de pequenos sitiantes, "lavradores", praticantes do chamado catolicismo rústico, estavam tendo suas rotinas de ritos e festas religiosas alteradas pelo "tempo novo da fábrica". Por exemplo, as festas do Rosário, com a Congada, exigem um considerável tempo dos participantes, não só na preparação, mas também nos ritos e danças; com a entrada na dura rotina dos turnos exigida pelo trabalho nas usinas, os agora operários eram submetidos ao tempo da fábrica – sobre o qual nos fala E. P. Thompson (2002) –, que desagregava o tempo no qual organizavam suas rotinas religiosas. O

[9] Arquidiocesano, Mariana dia 9 de julho de 1968. Nº 459. p 3. AEAM.
[10] Entrevista com senhor Antônio, ex-trabalhador da USIMINAS, concedida ao autor em 08/09/2007.

rompimento dessa "descendência de fé" (Hervieu-Léger, 2005) fez com que as gerações mais novas, socializadas com a face moderna e os atrativos da vida da cidade, se desinteressassem pela manutenção das tradições, devoções e ritos de seus antepassados (Sá, 2006).

Podemos ver que esse ambiente era diametralmente oposto ao que descrevemos acima para a Arquidiocese de Mariana: aqui, nada impulsionava para a mobilização de uma memória histórica ligada ao catolicismo. Lembrando o que nos diz Pierre Nora (1993), a crise da "memória social total" está ligada à emergência da modernidade, tendo como consequência a emergência de um sujeito, dissipando quase que por completo as "sociedades-memória".

IV- Conclusão

Retomando a nossa argumentação, acreditamos que, em um ambiente de intensas mudanças, o aparato dogmático e hierárquico católico mostra-se deficitário para mobilizar as memórias e os interesses cada vez mais dinâmicos dessa população em constante metamorfose. Por outro lado, as estruturas leves e maleáveis do pentecostalismo, somadas às características vernaculares de seus agentes, são capazes de mobilizar de forma mais efetiva parte das demandas, religiosas ou não.

Nesse ínterim, acreditamos serem necessárias duas observações: primeiro, não postulamos um caráter essencialmente católico para o Brasil, quase como um destino manifesto, como tem sido comum em alguns trabalhos sobre o tema; na verdade, estamos apenas nos reportando às condições históricas da formação do campo religioso brasileiro e sua posterior diversificação. Segundo, enfatizamos que a crise estrutural que atinge o catolicismo é uma crise geral das instituições produtoras de sentindo na sociedade contemporânea.

V- Bibliografia

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas. 1985.

BERGER, Peter & HUNTINGTON. (Org). *Muitas Globalizações: diversidade cultural no mundo contemporâneo*. São Paulo: Record. 2004.

BEYER, Peter. *Religion and Globalization*. London: Sage. 1994.

_____. A privatização e a influência pública da religião na sociedade global. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). *Cultura global*: nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis: Vozes, 1999. pp. 395-419

BRUCE, Steve & GLENDINNING, Tony. New ways of believing or belonging: is religion giving way to spirituality. *The British Journal of Sociology*. vol 57, Issue 3. 2006. pp 399-414

BRUCE, Steve. The Supply-Side Model of Religion: the Nordic and Baltic States. *Journal for the scientific study of religion*. vol. 39. 2000, pp. 32-46

_____. Les limites du "marché religieux" *Social Compass*, 2006; pp. 33-58. Disponível em: <http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/53/1/33> Acesso em 26 de junho de 2008.

CAMARGO, Candido Procópio F. de. Religiões em São Paulo. In*:* MARCONDES, J. V. (Org.). *São Paulo:* Espírito, povo, instituição. São Paulo: Pioneira. 1968.

CAMARGO, Cândido P. F. de. *Católicos, protestantes, espíritas.* Petrópolis: Vozes. 1973.

CAMÊLLO, Roque J. O. (Org). *16 de Julho:* O Dia de Minas. Discursos, pronunciamentos, ensaios, crônicas e poemas sobre a data constitucional mineira. Belo Horizonte: Editora Lemi. 1991.

CAMURÇA, Marcelo & BARRETO, Leila do Carmo. As aparições da Virgem em Mercês (MG): sua vidente, "Apóstolos", romeiros e a Igreja Católica. In: STEIL, Carlos Alberto & MARIZ, Cecília (Orgs). *Maria entre os vivos:* reflexões teóricas e etnográficas sobre as aparições marianas no Brasil. Porto Alegre: EdUFRGS. 2003. 203-234.

CAMURCA, Marcelo Ayres; GIOVANNINI JR, Oswaldo. Religião, patrimônio histórico e turismo na Semana Santa em Tiradentes (MG). *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 9, n. 20. 2003.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A realidade Social das Religiões no Brasil no Censo IBGE-2000. IN: TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (ORGs). *As Religiões no Brasil:* continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes. 2006.pp 35-48.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas Poderes Oblíquos: estratégias para se entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP. 2003.

_____. *Consumidores e Cidadãos:* conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro: Ed UFRJ. 2001.

_____. *A Globalização Imaginada.* São Paulo: Iluminuras. 2003.

CHESNUT, R Andrew. *Born again in Brazil: the Pentecostal boom and the pathogens of poverty*. New Brunswick, New Jersey e Londres: Rutgers University Press. 1997.

_____. Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy. New York: Oxford University Press. 2003.

CIPRIANI, Roberto. De la religion diffuse à la religion des valeurs. *Social Compass.* 40 (1), 1993. pp. 91-100. <http://host.uniroma3.it/docenti/cipriani/saggi.htm> Acesso em 10 de Janeiro de 2008.

COLEMAN, Simon. Studying "Global" Pentecostalism. PentecoStudies, vol. 5, no. 1, 2006, pp.1-17. Disponível em: <http://www.glopent.net/pentecostudies > Acesso em 01 de julho de 2008.
DOBBELAERE, Karel Secularization: A Multi-Dimensional Concept. *Current Sociology*. vol. 29. 1981.
_____.Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences. *Social Compass* vol. 33. 1984. pp. 129-219.
_____. Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate. *Sociological Analysis* vol. 48. 1987. pp. 107-137
DUARTE, Luiz F. D. Ethos privado e racionalização religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, Maria L. Et al (Orgs). *Relações Familiares, Sexualidade e Religião*. Rio de Janeiro: Garamond. Vol. 1. 2005.
DUARTE, Luiz F. D. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação In: DUARTE, Luiz F. D. Et al. (Org.). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006.
FINKE, Roger. The consequences of religious competition: supply-side explanations for religious change. In: Young, Lawrence A. (org.), *Rational choice theory and religion: summary and assessment*. New York, Routledge. 1997. p. 45-64.
FINKE, Roger e IANNACCONE, Laurence. Supply-side for religious change. *The Annals of American association of Political and Social Science. May* 527. 1993. P 27-39.
FRIGERIO, Alejandro. Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: una interpretación desde la oferta. *Paper apresentado no XXII Encontro anual da ANPOCS*, Caxambu, Minas Gerais. 1998.
FRY, Peter Henry, HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e Crítica*, 6, jul, 1975. p. 75-94.
GIUMBELLI, Emerson. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião & Sociedade.* Rio de Janeiro. V. 21. Nº 1. 2001.
_____. *O fim da religião:* dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo. Attar Editorial. 2002.
GOMES, Edilaine C. & NATIVIDADE, Marcelo Tavares. Para além da família e da religião: segredo e exercício da sexualidade. *Religião & Sociedade*. Vol. 26/2. 2006. pp. 41-58.
GOMES, Edilaine C. Família e Trajetórias Individuais em Contexto Religioso Plural. In: DUARTE, Luiz Fernando D. Et al. (Orgs). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.
GRACINO JÚNIOR. Quermesses, novenas, terreiros e sangue de Jesus: um estudo da memória religiosa popular como elemento constitutivo da identidade dos grupos pentecostais fixados em Mariana . In: *V Congresso de Ciências Humanas Letras e Artes.* Ouro Preto. 2001.
_____. *"Barracões Barrocos"*: memória, poder e adesão religiosa em Mariana-MG. Rio de Janeiro: Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Memória Social). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. UNIRIO. 2003a.
_____. Cultura local, memória e Adesão religiosa***:*** *Morpheus - Revista Eletrônica em Ciências Humanas* - Ano 02, número 03. 2003b.
_____. Visões da Cidade: memória, poder e preservação em Mariana, MG. *Vivência.* UFRN- Natal-RN. v. 28. 2005.
_____. Mariana da cidade patrimônio a cidade partida. *Revista Patrimônio e Memória*. UNESP. V. 1, p. 62-98, 2007.
GUATIMONSIN JÚNIOR, Gil. Projeto Memória da Usiminas. *Revista Usiminas*, 25 Anos: a Implantação**.** Ipatinga/MG: Fundação João Pinheiro; 1987.
GUERRA SOBRINHO, L. D. *Competição, Demanda e a dinâmica da esfera da religião no Nordeste do Brasil.* (Programa de Pós-Graduação Sociologia). Universidade Federal de Pernanbuco. 1999.
_____. As Influências da Lógica Mercadológica sobre as Recentes Transformações na Igreja Católica. *REVER* - Revista de Estudos Religiosos, internet, n. 02, 2003.
_____. Mercado religioso na Paraíba: a competição e o aumento da racionalização das atividades das organizações religiosas. *Religião & Sociedade*, v. 26, p. 155-187, 2006.
GIDDENS, Antony; TURNER, Jonathan (Orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
HALBWACHS, Maurice. *La topographie légendaire des évangiles em terre sainte*. Paris: PUF. 1971.
_____. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice. 1990.
_____. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel. 1994.
HALL, Stuart. Quem Precisa da Identidade? *In:* Silva, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e Diferença.* Perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes. 2000.
_____. *A identidade cultural na Pós-modernidade.* 6ª ed. Rio de Janeiro: PD &A Editora. 2001.
HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave para a Antropologia transnacional. *Mana.* 3(1). Rio de Janeiro. 1997. pp-07-39.
HECHTER, Michael & KANAZAWA, Satoshi. Sociological Rational Choice Theory. *Annu. Rev. Sociol*. 1997. 23:191–214. <http://arjournals.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.soc.23.1.191?cookieSet=&journalCode=soc> Acesso em 14 de Janeiro de 2008

HEILBORN, Maria L. Et al (Orgs). *Relações Familiares, Sexualidade e Religião*. Rio de Janeiro: Garamond. Vol. 1. 2005.
HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Vers um nouveau chriastianisme?* Introducion a la sociologie du christianism occidental. Paris: Cerf. 1987.
_____. (eds.). *De l'émotion en religion, Renouveaux et traditions*. Paris. Centurion. 1990.
_____. Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique. *Social Compass* 2005; 52. pp. 295-308. <http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/52/3/295> Acesso em 24 de junho de 2008.
_____. Catolicismo - A Configuração da Memória. *Rever.* Nº 2, 2005. <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm > Acesso em 24 de junho de 2008.
HERVIEU-LÉGER, Danièle & WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologies et religion*: approches classiques. Paris: PUF. 2001.
_____. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf. 1993.
IANNACCONE, Laurence R. Why strict churches are strong. *American Journal of Sociology*, 99: 1180-1211. 1994.
_____. Voodoo economics? Reviewing the rational choice approach to religion. *Journal for the scientific study of religion*, 34 (1), 1995. pp. 76-89.
_____. Rational choice: framework for the scientific study of religion. In: YOUNG, Lawrence A. (Org.), *Rational choice theory and religion: summary and assessment*. New York: Routledge, 1997. p. 25-44.
JACOB, César Romero et al. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil.* Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasilia:CNBB. 2003.
_____. *Religião e Sociedade em Capitais Brasileiras*. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasilia:CNBB. 2006.
LUHMANN, Niklas. *Sociedad y Sistema* - La Ambicion de la teoria. Madri: Editorial Paidos. 1990.
_____. O conceito de sociedade. In: NEVES, C. B.e SAMIOS, E. M. B. (Org.). *Niklas Luhmann:* a nova teoria dos sistemas. Porto Alegre: Ed. UFRGS. 1997.
_____. *La Religión de la sociedad.* Madri: Editorial Trotta. 2007.
MACEDO, Edir. s/d. *A libertação da teologia*. Rio de Janeiro: Universal Produções.
MACHADO, Maria das D. C. *Carismáticos e pentecostais:* adesão na esfera familiar Campinas: Editora autores associados/ANPOCS. 1996.
MACHADO, Maria D. C. e MARIZ, CECÍLIA L. Mulheres e Prática Religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. In. *Anpocs. 34*. pp.71-87. São Paulo. 1997.
_____.Weber e o Neopentecostalismo. *Revista Caminhos.* Goiânia: Revista do Mestrado em Ciências da Religião, PUC-GO. . Vol 3, n 2. 2005. .pp. 253-274.
MADURO, Otto. Notas sobre pentecostalismo y poder entre imigrantes latinoamericanos en la ciudad de Newark (NEW JERSEY, E.U.A.). *Horizontes Antropológicos.* Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 13-35, jan./jun. 2007.
MAFRA, Clara Cristina. *Na Posse da Palavra:* Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em Dois Contextos Nacionais. Tese (Doutorado em Antropologia) PPGAS/MN/UFRJ. 1999.
_____. *Relatos Compartilhados: experiência de conversão entre brasileiros e portugueses*. Mana. Rio de Janeiro. 6(1). 2000. pp. 57-86.
_____. A sedução em tempo de abundância: análise das igrejas pentecostais enquanto objeto de arte. In: VELHO, Otávio (Org). 2003. *Circuitos infinitos:* comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha. São Paulo. Attar Editorial. 2003.
MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil 1916 - 1985*. São Paulo: Brasiliense.
MARCONDES, J. V. (Org.). *São Paulo:* Espírito, povo, instituição. São Paulo: Pioneira. 1968.
MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo:* os pentecostais estão mudando. São Paulo. Dissertação (Mestrado em Sociologia). FFLCH/USP. 1997.
_____. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. São Paulo. Tese (Doutorado em Sociologia). FFLCH/USP. 2001.
_____. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. 2003. pp. 111-122.
MARIZ, Cecília Loreto. *Coping with poverty – Pentecostals and christian base comunities in Brazil.* Philadelphia. Temple University Press. 1994.
_____. Libertação e Ética: Uma análise do discurso dos pentecostais que se recuperaram do Alcoolismo. *In:* ANTONIAZZI, Alberto. et. al. *Nem anjos nem demônios*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes. 1996. pp. 204-224.
_____. Peter Berger: uma visão plausível da religião. *In:* ROLIM, Francisco Cartaxo (Org,). *Religião Numa Sociedade Em Transformação.* Petrópolis: Vozes. 1997a. pp. 91-11
_____. O Demônio e os Pentecostais no Brasil. *In:* BIRMAM, Patrícia. & NOVAES, Regina Reyes. *O Mal à Brasileira.* Rio de Janeiro: EdUERJ. 1997b. pp.45-59

_____. A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro. *In:* SOUZA, Beatriz Muniz. Et ali (Org.). 1998. *Sociologia da Religião no Brasil*: revisitando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa. São Paulo: PUC-SP/ UMESP. 1998. pp. 85-92

_____. A rainha dos anjos: aparições de nossa senhora em Niterói (RJ). In: STEIL, Carlos Alberto & MARIZ, Cecília (Orgs). *Maria entre os vivos:* reflexões teóricas e etnográficas sobre as aparições marianas no Brasil. Porto Alegre: EdUFRGS. 2003. pp. 235-269

_____. Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião. Tempo social. Nov 2005. Vol.17.

MARTELLI, Stefano. *A Religião na Sociedade Pós-Moderna.* São Paulo: Paulinas. 1995.

MARTIN, David . *A General Theory of Secularization*. Oxford, Basil Blackwell. 1978.

_____. *Tongues of fire:* the explosion of protestantism in Latin America. Oxford: Blackwell. 1990.

_____. Undermining the Old Paradigms Rescripting Pentecostal Accounts. *PentecoStudies*, vol. 5, no. 1, 2006, pp. 18-38. Disponível em: <http://www.glopent.net/pentecostudies > Acesso em 01 de julho de 2008.

MARTINS, José de Souza. *A Sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Hucitec. 2000.

PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos A. (Orgs.), *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes. 1997. pp.25-42

_____. Salvation Goods, the Gift Economy and Charismatic Concern. *Social Compass,* 2006; pp. 49-64. Disponível em: <http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/53/1/49> Acesso em 4 de junho de 2008

PAGE, John. *Brasil para Cristo: the cultural construction of pentecostal networks in Brazil*. New York: Tese de doutorado em antropologia, New York University. 1984.

ROBBINS, Joel. Introduction: global religions, Pacific island transformations. *J. Ritual Stud.* 15:7–12. 2001.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil*: uma interpretação sócio-religiosa. Rio de Janeiro: Vozes. 1985.

_____. *Pentecostalismo:* Brasil e América Latina. Série desafios da religião do povo. VII. Petrópolis: Vozes. 1995.

_____. *Religião numa sociedade em Transformação.* Petrópolis: Vozes. 1996.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em extinção (Parte I). *Mana* 3(1):41-73. 1997.

SANCHIS, Pierre. Ainda Durkheim, ainda a religião. In*:* Rolim, Francisco. C. *Religião numa sociedade em Transformação.* Petrópolis: Vozes. 1996.

_____. "Comentários à pesquisa". In Fernandes, Rubens César. Et al. *Novo Nascimento – os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Editora Mauad. 1998.

_____. Desponta novo ator no campo religioso brasileiro? O Padre Cícero Romão Batista. *Religião e Sociedade.* Rio de Janeiro, 27(2): 11-29, 2007

SEGATO, Rita Laura. Cambio Religioso y Desetinificación: La Expansión Evangélica en los Andes Centrales de Argentina. *Religiones Latinoamericanas. Nº 1. enero -junio*. México. 1991.

_____. Formações de Diversidade: Nação e Opções Religiosas no contexto da globalização. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos A. (Orgs.), *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes. 1997. pp. 219-48

SEPULVEDA, Juan. Reinterpreting Chilen Pentecostalism. *Social Compass*. 3. 1996. pp299-318.

SENNETT. R. *O* ***Declínio*** *do Homem Público:* as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *A Corrosão do Caráter*: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo. São Paulo: Record. 2006.

SIMMEL, Georg. *Essays on Religion*. Yale: Yale University Press - Durham. 1997.

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades. 1969.

_____. Pentecostalismo. In: *As religiões da humanidade*. V. 4. São Paulo: Ed. Abril. 1973. p. 785-800.

_____. (Org.). *Sociologia da Religião no Brasil*: revisitando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa. São Paulo: PUC-SP/ UMESP. 1998.

SOUZA, Jessé. Max Weber e a ideologia do atraso brasileiro publicado. *Revista Brasileira de Ciências Sociais.* v. 38. 1998.

STARK, Rodney, BAINBRIDGE, William Sims. *The future of religion: Secularization, revival, and cult formation*. Berkeley: University of California Press. 1985.

_____. *A theory of religion*. New Brunswick: Rutgers University Press. 1996.

STARK, Rodney, IANNACCONE, Laurence. Sociology of religion. In: BORGATTA, Edgar F., BORGATTA, Marie L. (eds.), *Encyclopedia of Sociology*. New York: MacMillan Publishing Company, v. 4. 1992. pp 2029-2037.

_____. Rational choice propositions about religious movements. *Religion and social order*, v. 3A. 1993. pp 241-261.

STEIL, Carlos Alberto & ALVES, Daniel. "Eu sou Nossa Senhora de Assunção": a aparição de Maria em Taquari (RS). Carlos Alberto & MARIZ, Cecília (Orgs). *Maria entre os vivos:* reflexões teóricas e etnográficas sobre as aparições marianas no Brasil. Porto Alegre: EdUFRGS. pp. 175-203.

STEIL, Carlos Alberto & MARIZ, Cecília (Orgs). *Maria entre os vivos:* reflexões teóricas e etnográficas sobre as aparições marianas no Brasil. Porto Alegre: EdUFRGS. 2003.

STEIL, Carlos Alberto. Renovação carismática católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do grupo São José, em Porto Alegre (RS). *Religião & Sociedade.* Vol. 24. Nº 1. 2004. pp. 11-35.
STOLL, David. *Is Latin America turning protestant?* the politics of evangelical growth. Berkeley: University of California Press. 1990.
TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (ORGs). *As Religiões no Brasil:* continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes. 2006.
THAMER, Amélia Gabriela. *Camarada, Amigo, Irmão*: os movimentos estudantis da Universidade Federal de Viçosa. 2007. Monografia de Bacharelado (Bacharelado em História). Universidade Federal de Viçosa - UFV. Viçosa-MG. 2007.
WARBURG, Margit. Baha'i: A Religious Approach to Globalization. Social Compass 1999; 46-47. Disponível em: <http://scp.sagepub.com> Acesso em 2 de julho de 2008.
WARNER, Stephen. Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology*, 98. 1993a. pp 1044-1093.
_____. Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology*, 98: 1044-1093. 1993b.
_____. Book review of *The churching of America, 1776-1990: winners and losers in our religious economy*, de FINKE, Roger, STARK, Rodney. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 32 (3), 1993c p. 295-297.
WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia.* 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1974.
_____. *Economía y sociedad*: Esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica. 1992.
_____. *Ensayos sobre Sociologia de la Religión*. 2. ed. Trad. esp. Madrid: Taurus.v. I. 1992.
_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras. .2004
WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith: cultural changes and the rise of Protestantism in Brazil and Chile.* Nashville: Vanderbilt University Press. 1967.

O empreendedorismo cristão brasileiro

André Ricardo de Souza
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)
anrisouza@uol.com.br

Resumo: A comunicação trata do empreededorismo cristão no Brasil, delineando suas referências teóricas, origem histórica e fases de desenvolvimento. Tal fenômeno ganha eloquência em um contexto de crescente concorrência religiosa e valorização da livre iniciativa econômica. Suas expressões mais notáveis são as organizações de marketing católico, as associações de empresários evangélicos, as redes de televisão e rádio ligadas a igrejas, a forma de gestão assumidamente mercantil de algumas denominações pentecostais e o grau de profissionalização dos novos pastores. Esses empreendimentos econômicos são expandidos sempre com o argumento da necessária propagação da mensagem religiosa, o que para os fiéis legitima o apelo incisivo e constante por doações financeiras. A figura do empreendedor religioso, e também gestor de negócios, é amplamente discutida, a partir de dados empíricos. Sobremaneira chamado de fundador, ele é quem inicia, desenvolve e personifica uma instituição religiosa, passando a disputar espaço social, adeptos e recursos com suas congêneres. Direta ou indiretamente, tais líderes tornam-se condutores também de empresas lucrativas, atuantes em diversos ramos de negócios. Suas práticas à frente das corporações religiosas costumam ter implicações políticas, que por sua vez, contribuem para o êxito econômico delas. De certa forma, tal fenômeno socioeconômico já se encontra institucionalmente consolidado e culturalmente legitimado, na medida em que expressa valores difundidos na sociedade abrangente. As nuanças desse controverso processo de construção institucional e legitimação social são discutidas neste trabalho, fruto de pesquisa de pós-doutorado em sociologia, que aponta as principais lideranças e organizações dessa face cristã brasileira.

Introdução

O Brasil é um país com considerável presença religiosa no imaginário e nas práticas de sua população. A despeito do processo de secularização, iniciado oficialmente com a separação entre Igreja Católica e Estado[1], a sociedade brasileira ainda atribui significativo valor à religião, algo evidente nos feriados católicos, nas festas populares, nas diversas manifestações artísticas e midiáticas, nos símbolos presentes em repartições públicas etc[2].

[1] Essa cisão se deu a partir do Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890. A constituição republicana de 1891 instituiu o casamento civil e o ensino leigo nas escolas (Scampini, 1978; Romano, 1979; Pierucci, 1999; Beozzo, 2000; Giumbelli, 2002: 238-261).

[2] Instituído em 1980, o feriado nacional da chamada Nossa Senhora Aparecida - padroeira do Brasil desde 1929 - é o que mais suscita polêmica entre os não católicos, sobretudo os evangélicos, que costumam rebater, defendendo a criação de um feriado próprio, "o dia da Bíblia". Outra polêmica se refere a símbolos religiosos em repartições públicas, como vem sendo debatido mais recentemente a respeito do crucifixo em prédios públicos, sobretudo do Poder Judiciário (*Folha de S. Paulo*, 13/10/2005; 28/7/2006 e 19/5/2008).

Embora seja crescente o contingente social que se declara *sem religião*[3], seu afastamento das instituições religiosas ainda não pode ser interpretado como um refluxo do pensamento religioso, tampouco um crescimento do ateísmo[4]. A despeito do crescente pluralismo, quando se fala em religião no Brasil está se tratando essencialmente do cristianismo, uma vez que as vertentes cristãs somam pelo menos 91% da população nacional. Essa cifra se refere à soma de católicos (romanos e ortodoxos), evangélicos (protestantes históricos ou de missão, pentecostais e outros) e espíritas (que tem como principal elo com o cristianismo a obra central O *evangelho segundo o espiritismo*, de Allan Kardec). Foram excluídas as tradições religiosas bastante marcadas pelo sincretismo e que não podem ser seguramente chamadas de cristãs: afro-brasileiros, esotéricos, espiritualistas e outras religiosidades, além evidentemente das religiões orientais que não têm Cristo no centro de sua devoção, sobretudo: judaísmo, islã e budismo.

Por tudo isso, ao falarmos em presença religiosa na cultura do país estamos tratando sobremaneira da *influência cristã* nesta sociedade. Tal ascendência parece se dar não só quanto a repertório cultural e hábitos cotidianos dos indivíduos, mas também em termos de organização institucional, econômica e também política. Esse basicamente é o tema deste trabalho.

Em relação à influência cristã sobre o empreendedorismo liberal, a grande referência teórica é a obra de Max Weber (1991 e 2004). Ele não teve tempo para fazer uma análise abrangente sobre a ética que permeia a economia no cristianismo, como fizera em relação a grandes religiões orientais - confucionaismo, hinduísmo, judaísmo, exceto Islã - em sua sociologia econômica (Swedberg, 2005: 243). Mas ressaltou que a tensão entre os valores religiosos cristãos - no caso - e os valores da vida secular comum, no que diz respeito também à economia. Enquanto principal instituição cristã, a Igreja Católica promoveu sobremaneira uma mentalidade econômica tradicionalista, em parte, anticapitalista[5]. Weber (1991: 390) ressalta que numa economia capitalista é preciso seguir as regras do mercado para não sucumbir, pois não há espaço para *caritas*.

A ênfase de Weber é sobre a face protestante ascética do cristianismo, responsável pelo desenvolvimento da ética do trabalho, fundamental no capitalismo moderno. Tal ética advém de *beruf*, a noção de vocação difundida por Lutero nos países protestantes, inicialmente, para se espalhar por todo Ocidente (Weber, 2004: 71-84). Tal idéia formaria não só o novo tipo de empresário, mas também de operário, para quem o trabalho regrado também adquire valor especial. Porém é o empreendedor calvinista que vai provocar a grande inovação social, fazendo da sua prosperidade, obtida através do trabalho disciplinado, um sinal de que Deus o vê com bons olhos. A partir de então, ganhar dinheiro e seguir uma religião poderiam perfeitamente ser compatíveis, legitimando assim o capitalismo liberal[6].

Além do protestantismo histórico, esse modelo encontrou no Brasil outras fontes cristãs de valores afins, com destaque para a derivação evangélica chamada *pentecostalismo* e sua versão católica, a *Renovação Carismática* (Souza, 1969; Mendonça, 1984; Antoniazzi *et alii*, 1996; Machado, 1996; Prandi, 1997; Carranza, 2000; Mariano, 2001; Sousa, 2004).

As faces mais visíveis da influência religiosa nesse modelo de comportamento econômico ou do cruzamento entre valores religiosos e essa racionalidade econômica são as associações de empresários religiosos (Campá, 1998) as organizações de mídia e marketing religioso (Souza, 2005), as redes de televisão e rádio ligadas a igrejas e a própria forma de gestão assumidamente empreendedora de determinadas denominações pentecostais (Campos, 1997; Oro *et alii*, 2003), o grau de profissionalização dos novos pastores evangélicos (Campos, 2002).

Esse modelo implica uma aceitação ideológica do mercado e da economia capitalista e liberal, com valorização da competência individual e corporativa face à crescente concorrência. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) hoje a que mais se expande, é sem dúvida o maior exemplo. A literatura sociológica sobre essa igreja aponta a influência em termos organizacionais e econômicos que ela vem tendo sobre outras denominações pentecostais e até sobre alguns segmentos católicos, num contexto de crescente concorrência religiosa[7].

O empreendedorismo como um modelo de comportamento econômico

Modelo de comportamento econômico constitui um conjunto de valores e atitudes traduzidos em atividades produtivas e distributivas. Há três modelos de comportamento econômico distintos: economia solidária, terceiro setor e empreendedorismo liberal. A economia solidária é caracterizada por cooperativas ou outras iniciativas produtivas em que todos ou a grande maioria

---

[3] Mais que os evangélicos, foram os "sem religião" o segmento que mais cresceu, passando de 0,8% em 1970 para 7,3% em 2000, conforme os censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Outras estatísticas semelhantes vêm sendo divulgadas mais recentemente pela Fundação Getúlio Vargas do Rio de Janeiro e pelo Instituto Datafolha, porém serão mantidos - por opção metodológica - os dados oficiais do IBGE.

[4] Mesmo sendo a secularização, em termos de explicação do mundo e orientação de conduta, um fato já plenamente reconhecido na sociedade brasileira (Pierucci, 1998 e 2004; Montero, 2003 e 2006), a religião prossegue ocupando nela um lugar de destaque. Os estudos sobre os ditos sem religião, ainda incipientes, já apontam no interior desse segmento uma profusão de referências de fé sincretizadas. Eles se inserem num contexto mais amplo, de individualização e privatização da chamada experiência religiosa (Pierucci & Prandi, 1996; Jacob *et alii*, 2003; Pierucci, 2004; Novaes, 2004).

[5] Vide sua propensão histórica às práticas caritativas (assistenciais), por um lado, e comunais ou coletivistas de produção, por outro, próprias da economia solidária.

[6] A relação com a prosperidade material mudaria radicalmente no neopentecostalismo, que fazendo com essa peculiar vertente protestante deixasse de lado a ética do trabalho para se tornar algo marcado pelo ritual, pela magia e pelo pragmatismo, em termos de obtenção de donativos dos fiéis (Mariano, 1999).

[7] A expansão dessa igreja contribuiu decisivamente para tornar evidente o chamado mercado religioso contemporâneo (Berger, 1985; Pierucci & Prandi, 1996; Negrão, 2000; Houtart, 2003).

dos trabalhadores envolvidos são associados, havendo um número residual de empregados. O terceiro setor é composto por entidades privadas sem fins lucrativas ou organizações não governamentais (ONGs) e não atuam em mercados comerciais. Já o empreendedorismo liberal tem como célula uma empresa convencional, formada por um ou poucos proprietários em face do maior números de pessoas envolvidas apenas como empregadas e subordinadas. Este terceiro modelo será tratado no presente trabalho.

O empreendedorismo, socialmente muito prevalente aos demais, constitui a essência do capitalismo liberal[8]. É marcado pela expressão, já amplamente difundida: "espírito empreendedor" (Drucker, 1986; Chiavenato, 2004). Tem essencialmente um caráter individualista e corporativista, ou seja, o empreendedor liberal é aquele que age exclusivamente em prol do seu próprio negócio ou da sua corporação, na condição de empresário ou de executivo. Esse modelo tem como referências teóricas não só os economistas clássicos e neoclássicos[9], mas também Max Weber - sobretudo pela basilar obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*[10] - e também Joseph Shumpeter, pela profundidade com que tratou o tema do empreendedorismo, sobremaneira em *Teoria do desenvolvimento econômico*.

O protagonista desse modelo de comportamento econômico é de fato o empresário, cujo poder envolve:

> *1) com base na detenção e no acionamento privados dos fatores de produção, que não força de força de trabalho, 2) adquirir, no mercado, esta força de trabalho de agentes livres para vendê-la, 3) a fim de operar numa empresa a transformação de "inputs" em mercadorias de valor aumentado, 4) cuja venda dará oportunidade para a realização de um negócio lucrativo, 5) que lhe permitirá assegurar, graças ao investimento, a manutenção e crescimento do capital* (Nicolai, 1973: 205-206).

O termo ´empreendedor´ advém do francês *entrepreneur*. Basicamente, significa aquele que assume riscos e inicia algo novo. O ato de empreender depende muito da intuição, da capacidade de apostar em procedimentos, procurando antever resultados. Isso implica em disposição para inovar, priorizando com disciplina o que é efetivamente essencial no trabalho e sujeitando-se muitas vezes a sacrifícios pessoais (Shumpeter, 1961; Drucker, 1986; Dolabela, 2001; Chiavenato, 2004).

Tratando da realidade brasileira, as referências teóricas primordiais a respeito do empreendedorismo são os livros *Empresário industrial e desenvolvimento econômico no Brasil*, de Fernando Henrique Cardoso (1964), e *Empresários e administradores no Brasil*, de Luiz Carlos Bresser Pereira (1974). Esses autores, como bem mostrou Marcovitch (2003 e 2005), analisam a contribuição dos pioneiros e maiores empresários para o desenvolvimento econômico deste país. Escreveram no contexto de pleno vigor do nacional-desenvolvimentismo, marcado pela forte intervenção do Estado na economia, que tivera início no governo de Getúlio Vargas, em 1930. Esse padrão desenvolvimentista começaria a declinar no início da década de 1990, durante o governo de Fernando Collor de Mello. A inflexão liberal se consolidaria na gestão de Fernando de Henrique Cardoso, quando passou a haver tratamento igual do Estado às empresas de capital nacional e estrangeiro. Houve regulação da concessão de serviços públicos para a iniciativa privada, concomitante à intensificação da privatização de empresas e da abertura comercial do país[11].

Recorrentemente apontado como alternativa ao desemprego, sobretudo pelo Banco Mundial, o empreendedorismo liberal tem bastante respaldo na opinião pública brasileira[12]. Há uma profusão de pequenos e médios empreendimentos que são responsáveis pelo emprego da grande maioria da mão-de-obra nacional, embora o faça oferecendo, sobremaneira, baixa remuneração e condições precárias de trabalho. Esses pequenos negócios compõem a maior parte da chamada economia informal e - diante da acirrada concorrência entre eles e também com empresas maiores - têm alta taxa de mortalidade.

Os evangélicos empreendedores

Os evangélicos são, de longe, os que mais se destacam em termos de propriedade e gestão de empreendimentos econômicos. Sua maior relevância se deve, ao volume e ao tamanho, tanto de seus empreendimentos, quanto das implicações políticas de seus negócios. Na esteira do acelerado crescimento do contingente pentecostal, esses evangélicos marcados pelo

---

[8] Termo não redundante, uma vez que há países com economia capitalista não liberal, sendo a China é o maior exemplo.

[9] Os principais livros e autores são: *A riqueza das nações: sobre sua natureza e suas causas* (Smith, 1983), *Princípios de economia política e tributação* (Ricardo, 1982) e *Princípios de economia* (Marshall, 1981).

[10] Parafraseando o sociólogo alemão, Jacques Marcovitch (2003: 14), reafirma que o empresário capitalista "não é apenas aquele capaz de ganhar dinheiro, o que vê a empresa como um fim em si". Também segundo Weber (1991: 390), a ética protestante teria contribuído decisiva e paradoxalmente para o desenvolvimento do capitalismo industrial moderno, promovendo a superação cristã da "rejeição antieconômica do mundo", uma vez que "um cosmos de ações sociais objetivamente racionais não pode ser dominado mediante exigências caritativas a pessoas concretas". Ou seja, valorizou o trabalho e os negócios, em detrimento da filantropia.

[11] Brasilio Salum Júnior (2001) argumenta que durante os governos do presidente Fernando Henrique Cardoso houve uma mescla de neoliberalismo (internacionalmente hegemônico) com alguns traços desenvolvimentistas, ou o que ele chama de "liberal-desenvolvimentismo". No segundo governo de Lula, em meio a disputas ideológicas internas, propostas desenvolvimentistas voltaram a ter apoio.

[12] Neste sentido, um levantamento feito pelo Datafolha em 2002 mostrou que nada menos que 77% dos trabalhadores brasileiros desejavam montar um negócio próprio (*Folha de S. Paulo*, 24/3/2002). O empreendedorismo costuma ser tratado por programas televisivos. Dentre eles, há um exclusivo sobre esse tema, o "Pequenas Empresas & Grandes Negócios" (PEGN), que é produzido por uma produtora independente, em parceria com o SEBRAE e é exibido pela Rede Globo, nas manhãs de domingo, desde 1987. No ano seguinte, começou a circular uma revista mensal homônima, que chegou em dezembro de 2007 à edição nº 800.

empreendedorismo econômico e pelo ativismo político têm sido estudados por muitos cientistas sociais da religião e também bastante cobertos pela imprensa, nas duas últimas décadas.

No segmento evangélico, os casos mais significativos de empreendedorismo liberal estão subdivididos em três segmentos: os protestantes históricos, que são também chamados de protestantes de missão; os pentecostais tradicionais, entre os quais se incluem as igrejas do pentecostalismo clássico e da cura divina - ou "da primeira e segunda ondas" pentecostais formadas; e os neopentecostais (Souza, 1969, Freston, 1993, Mariano, 1999), que são os de maior destaque e por isso tratados neste trabalho.

A formação do neopentecostalismo teve um grande impacto no cenário religioso brasileiros, com consideráveis consequências econômicas e políticas. As igrejas dessa vertente estão entre as que mais crescem e geram controvérsias. Iniciada na década de 1970, essa onda pentecostal parece ter se tornado um "tsunami sociológico" que ainda não está devidamente dimensionado, tampouco compreendido. Para contribuir com tal empreitada, é preciso dar atenção ao que mais o distingue das demais facetas pentecostais brasileiras: a *Teologia da Prosperidade*.

Chamada também de *Healph and Wealth Gospel*, *Faith Movement*, *Faith Prosperity Doctrines* e *Positive Confession*, a Teologia da Prosperidade surgiu nos Estados Unidos, na década de 1940, no âmbito de grupos evangélicos que enfatizavam crenças sobre cura, prosperidade e poder da fé. Ela teve no televangelismo estadunidense dos anos de 1950 - sobretudo o praticado por Oral Roberts - seu principal fator de difusão. No Brasil, as igrejas Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus foram as primeiras propagadoras dessa inovação teológica, abraçada então pelas denominações Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra, Nova Vida, Bíblica da Paz, Cristo Salva, Nacional do Senhor Jesus Cristo, além de algumas associações para-evangélicas (Mariano, 1999: 151-156).

A Teologia da Prosperidade tem como essência a idéia básica de que Cristo já redimiu a humanidade, de modo que todo seguidor tem o legítimo direito a riqueza, saúde e sucesso *nesta vida, aqui e agora*. Se tal êxito não ocorre é porque a pessoa supostamente está em falta com Deus e entregue às ações maléficas do Diabo. Para reverter essa situação o adepto da igreja deve fazer a ela doações materiais, financeiras, contribuindo então concretamente com o trabalho de evangelização por ela executado[13]. Quanto maiores são as ofertas, mais "direito" tem o adepto da igreja de "exigir" de Deus o cumprimento de sua parte do acordo, ou "contrato de fé". O apelo por doações se sustenta nessa peculiar interpretação do adágio franciscano *é dando que se recebe*. Com base em tal crença e através de testemunhos de pessoas supostamente bem-sucedidas, são realizados eventos e campanhas - chamados sobremaneira de descarregos, correntes e desafios - em que os fiéis são praticamente constrangidos a contribuir com a causa apresentada pela igreja, seja ela a construção de um templo, ou aquisição de uma rádio, uma televisão, ou o que for[14].

A despeito dessa concepção mágica da aquisição de bens materiais[15], a Teologia da Prosperidade praticada pelas igrejas neopentecostais propicia o empreendedorismo econômico, não só de seus líderes, mas também do público que as frequenta. Isso se verifica nas associações de empresários neopentecostais e nas pessoas de baixa renda, sobretudo mulheres, que começam algum negócio próprio, ainda que muito simples e precário, motivadas pelas igrejas. Mais recentemente, os pastores dessas denominações, bem como do pentecostalismo tradicional, têm assimilado elementos do discurso um pouco mais elaborado, típico de auto-ajuda, fazendo-se atraentes para segmentos de classe média, com mais escolarização (*Veja*, 12/7/2006: 78-83).

As principais igrejas neopentecostais e que também apresentam mais elementos de empreendedorismo econômico com repercussão política são: Universal do Reino de Deus (IURD), Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo e Sara Nossa Terra. Dentre elas a maior, mais empreendedora, controvertida e politicamente atuante é a IURD.

Edir Macedo: o grande empresário brasileiro da fé

Edir Bezerra Macedo fez parte da Igreja de Nova Vida por 12 anos, até 1975, quando decidiu formar com seu cunhado - Romildo Ribeiro Soares - e os amigos, Roberto Augusto Lopes e os irmãos Samuel e Fidélis Coutinho, o embrião de uma nova igreja, a Cruzada do Caminho Eterno. Por ter estudado sem concluir os cursos de matemática e estatística e, sobretudo, trabalhar com números e dinheiro na Loteria do Estado do Rio de Janeiro (Loterj), Macedo se tornou o tesoureiro daquela entidade. Dois anos depois - junto com Soares, Lopes e também Carlos Rodrigues - Edir Macedo se desligou da Cruzada para fundar em 9 de julho de 1977, na sala de uma ex-funerária do bairro da Abolição, periferia norte carioca, a Igreja Universal do Reino de Deus - IURD (Mariano, 1999: 54-55). Começava oficialmente ali uma grande "corporação religiosa"[16].

---

[13] Vale dizer que o pedido insistente por doações, remetendo-se a idéia de prosperidade, não era totalmente novidade no meio evangélico brasileiro, antes da chegada da Teologia da Prosperidade (Leonard, 1963: 226; Mariano, 2003: 247).

[14] Os fiéis são desafiados a doar quantias superiores a seu saldo bancário, todo o salário do mês ou um bem precioso para família - como casa ou carro - acreditando receber a devida recompensa.

[15] Algo notadamente distinto da ética do trabalho, inerente ao protestantismo histórico, enquanto fator de impulsão do capitalismo moderno, como teorizou Weber (2004).

[16] Esse termo foi usado pelos próprios fundadores, afirmando em estatuto que "um grupo de irmãos, vindos de várias organizações evangélicas, sentiram o chamado de Deus (...) e resolveram, de comum acordo, fundar uma corporação religiosa e denominá-la Igreja Universal do Reino de Deus" (IURD, s/d: 77).

O impulso para o crescimento da IURD veio através de um programa de 15 minutos, antecedente ao de uma mãe de santo, alugado na Rádio Metropolitana do Rio de Janeiro e apresentado por Macedo. Logo, outros horários, imediatamente antes e depois de outros programas de líderes religiosos afro-brasileiros foram também alugados, para aproveitar aquela audiência específica, de modo a tornar a igreja conhecida no Rio de Janeiro (Fonseca, 2003: 264-265).

Entre 1980 e 1981, Edir Macedo e Roberto Lopes adotaram em sua igreja um modelo semelhante ao do governo episcopal católico, sagrando-se mutuamente bispos. Embora mais velho e "pastoralmente" mais experiente, Lopes foi designado por Macedo para implantar a igreja em São Paulo, onde permaneceu até 1984. Também por influência de Macedo, Roberto Lopes ingressou na política partidária, tornando-se o primeiro deputado federal daquela denominação, eleito pelo PTB-RJ, em 1986, com 54.332 votos. Ao transferir-se para Brasília, Lopes teve que deixar o comando da igreja inteiramente com Macedo. Em 1987, rompeu com a IURD, regressando à Igreja Nova Vida. Seu mandato se esvaziou politicamente e ele não mais foi eleito (Freston, 1993; Mariano, 1999: 56).

A igreja de Edir Macedo tem sido apontada por vários cientistas sociais, não só brasileiros, como o maior fenômeno religioso da América Latina, das três últimas décadas. Conforme o IBGE, seu crescimento entre 1991 e 2000 foi de 681,5%[17]. Crescimento e prosperidade caminham juntos nessa igreja. Já em 1995, seus pastores de então recebiam entre 4 e 5 mil reais mensais, fora comissões e ajuda de custo para despesas cotidianas[18]. Tal como agora, os que mais se destacavam no crescimento da membresia e da arrecadação financeira, passavam a administrar templos maiores, ganhavam espaço no rádio e na TV e se tornavam bispos, que já eram quase 100 na época (Mariano, 1999: 62-63).

O fundador de uma instituição religiosa evidentemente exerce grande influência sobre o modo como ela é conduzida, sendo uma espécie de herói o modelo a ser seguido. Isto é também comum em corporações profanas e algo já relativamente bem analisado, inclusive no Brasil (Oliveira, 1988: 46; Segnini, 1988). Este é o caso explícito de Edir Macedo, considerado um vencedor e, portanto, imitado pela maioria dos bispos e pastores da IURD (Campos, 1997: 387-388).

O processo de centralização do comando dessa nas mãos de Macedo teve três etapas. A primeira foi a saída de Romildo Soares três anos após a fundação, para formar sua própria igreja, como veremos mais adiante. Depois foi a vez de Roberto Lopes se afastar, quando foi eleito deputado constituinte em 1986. Naquele ano, Edir Macedo mudou-se para os Estados Unidos, de onde passou a coordenar a expansão mundial da IURD[19]. Durante 7 anos, Macedo teve no bispo Renato Suhett um represente seu no Brasil, espécie de gerente, para coordenar a igreja, vindo a substituí-lo por um Colégio de Bispos, fruto da divisão do, país em regiões episcopais, em 1993[20]. Os integrantes deste grupo também estão, burocraticamente, à frente de empresas ligadas à IURD, mantendo fidelidade ao carismático líder. Eis a estrutura administrativa dessa denominação, cuja expansão é vertiginosa. Vejamos como se deu esse desenvolvimento próspero dela.

O primeiro empreendimento econômico, propriamente dito, que Edir Macedo comprou para sua igreja foi a carioca Rádio Copacabana, em 1984. Seis anos mais tarde, já havia adquirido emissoras em São Paulo, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Bahia, Goiás, Ceará, além de outras do Rio de Janeiro. Em 1992, uma sede nacional da igreja foi construída no bairro do Brás, capital paulista, marcando o processo de substituição progressiva do aluguel de imóveis, sobretudo antigos cinemas, pela edificação de grandes templos próprios[21]. A igreja de Macedo prosseguiu fazendo aquisições no setor de radiofonia, até formar sua Rede Aleluia. Um passo inicial e importante para montagem desse conjunto de emissoras foi a compra, em 1995, da rádio Scala FM em São Paulo, depois de uma disputada negociação que envolveu a Rede Globo. Em 2002, a Rede Aleluia já abrangia 62 emissoras, sendo 21 AM e 21 FM, chegando em 2008 a um total de 76. Desse conjunto, 36 são arrendadas e 40 próprias, sendo entre estas, 18 AM e 22 FM, espalhadas em 15 unidades da Federação (Campos, 1997: 274; Fonseca, 2002: 259 e 2003: 178; *Folha de S. Paulo*, 3/1/1996 e 15/12/2007).

Na televisão, a IURD já fazia suas incursões desde 1980, quando começou a transmitir o programa *Despertar da Fé*, para Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Pernambuco e, na TV Itapuã, para Bahia. Em 1983, o programa já era transmitido pela TV Bandeirantes para todo o país. Mas o maior feito empreendedor dessa igreja, também no campo das comunicações, foi a compra por 45 milhões de dólares das três principais emissoras e os direitos sobre a Rede Record de Rádio e Televisão. Essa aquisição se

---

[17] Em 2002, estimava-se que ela tivesse 2,5 milhões de adeptos em todo o mundo, estando presente em 80 países, mantendo mais de 4 mil templos e 14 mil pastores (Oro *et alii*, 2003: 22). A própria igreja afirmou, em outubro de 2007, possuir 4.748 templos, 9.660 pastores e estar instalada em 172 países (*Veja*, 10/10/2007; Tavolaro & Lemos, 2007).

[18] De modo oposto às igrejas protestantes históricas, que formam seus pastores em um período de 4 a 6 anos, a IURD costuma fazê-lo num prazo de 3 meses, em média, na forma de estágio prático dos candidatos a pastores com os colegas experientes. Tal rapidez de formação vem propiciando agilidade e eficiência ao "serviço" da igreja.

[19] Macedo escolheu viver em Nova York, como local estratégico para fazer sua igreja se espalhar internacionalmente, julgando ser aquela cidade "o centro de todas as nações do mundo, como Roma era no tempo de Jesus" (*The New York Times*, 30/12/1987; *O Globo*, 29/4/1990; Campos, 1997: 392; Mariano, 1999: 56-57).

[20] Mesmo tendo recebido 2,8 milhões de reais como espécie de "indenização por serviços prestados", Suhett deixou a IURD em 1995 expondo críticas e fundou a Igreja do Senhor Jesus (*Isto é,* 15/1/1997). Outras denominações dissidentes e acusações de ex-bispos e ex-pastores surgiriam, sendo inclusive publicadas e livro (Justino, 1995).

[21] Esses templos são chamados de "catedrais da fé". Em 1999, foi inaugurado a Catedral Mundial da Fé (nova sede) no bairro carioca de Del Castilho, próxima ao local onde a igreja foi fundada. Com 72 mil m2 de área construída - incluindo nave principal, auxiliar, 4 prédios e 1 heliporto - ela tem capacidade total para 15 mil pessoas sentadas.

deveu à campanha de arrecadação "sacrifício de Jacó", em que pastores e fiéis fizeram doações de salários, carros e imóveis. A negociação junto à emissora decadente - com dívida estimada à época em 300 milhões de dólares - de Silvio Santos e da família Machado de Carvalho, foi feita não diretamente pelos dirigentes da igreja, mas por intermediários "testas-de-ferro", sobretudo o homem de negócios Odenir Laprovita Vieira[22].

A aquisição da Record por Edir Macedo envolveu um acordo entre ele e Fernando Collor de Mello[23], pois este foi ostensivamente apoiado pela igreja e teve espaço considerável naquela rede televisiva, pouco antes do anúncio oficial da sua venda. Macedo disponha de dinheiro para concretizar o negócio, mas precisava de apoio político para garantir a homologação da transferência de propriedade da rede[24]. Posteriormente, a IURD ampliaria sua base parlamentar, de modo a facilitar a expansão de seus negócios na mídia eletrônica (Fonseca, 2002: 259).

Além das três primeiras emissoras da Rede Record, a IURD adquiriu, em 1995, 8 emissoras com sede na TV Jovem Pan, por 30 milhões de dólares, e também TV Rio por 20 milhões de dólares (*Folha de S. Paulo*, 10/3/1996; Campos, 1997: 274). A igreja compraria também uma emissora UHF em São Paulo (TV Taiti) e outra na Bahia (TV Cabrália), que juntas formaram a Rede Família, em 1998. Tal rede foi incorporada pela Rede Mulher, mais ampla e estruturada, existente desde 1994 e que também foi comprada pela IURD. Registrada em nome do bispo Honorilton Gonçalves e veiculada também a cabo, a Rede Mulher estava em 85% das capitais brasileiras e cerca de 300 municípios. Em setembro de 2007, a Rede Mulher passou a se chamar *Record News*, dedicando-se sobremaneira a notícias. A partir de um investimento inicial de 7 milhões de dólares e contando com cerca de 200 funcionários, a *Record News* enfrenta a concorrência das semelhantes *Globo News* e *Band News*, porém operando também em UHF, mas somente pela TVA, uma vez que NET e Sky são controladas pelo Sistema Globo. Motivo de polêmica e até de ações judiciais - envolvendo o ministro das Comunicações, Hélio Costa - por também operar na chamada TV aberta a nova emissora da IURD, teve em seu lançamento (27 de setembro) a presença com discursos do presidente Lula e do governador paulista José Serra. No evento, pela primeira vez, Edir Macedo foi apresentado como *empresário* (*Folha de S. Paulo*, 28/9/2007; *O Estado de S. Paulo*, 28/9/2007).

Tal como a igreja que na prática lhe detém, a Record vem também obtendo expansão internacional. Em 2001, a rede alcançou África do Sul, Angola, Moçambique[25] e também Estados Unidos, sobretudo através da transmissão de telenovelas. Ela se tornou a única emissora, além da Globo, a veicular programação no país mais rico do mundo, sem conotação religiosa. Com uma política agressiva de investimentos[26], essa rede vem crescendo rapidamente em audiência e volume de arrecadação publicitária, tomando a partir de fevereiro de 2007 o tradicional segundo lugar do SBT. Sob o comando de seu vice-presidente de Produção, Honorilton Gonçalves, a Record relegou sua programação religiosa para as madrugadas e praticamente copia técnicas da líder Globo - através inclusive da contratação de alguns de seus melhores profissionais de jornalismo e teledramaturgia[27].

A rede de Macedo vem se firmando como ameaça à concorrente. Depois de se recuperar financeiramente e passar de 6 para 14 emissoras em 1995, a Rede Record já era a terceira maior do país[28]. Dois anos depois, ela deixou a Associação Brasileira de Emissoras de Rádio e Televisão (Abert), dizendo ser controlada pelo Globo. Entre 2002 e 2004, a Record polemizou ao denunciar um suposto favorecimento à concorrente por um financiamento do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES)[29]. Criticada por copiar literalmente o estilo da Globo em seus programas, a rede de Edir Macedo deu um grande

---

[22] Laprovita, um dos três deputados federais eleitos com apoio da igreja em 1990 (pelo PMDB-RJ), é outro exemplo de evangélico de origem pobre que se tornou empresário bem-sucedido. Vindo da igreja Casa de Oração, foi reconhecido como pastor na IURD, mas em vez de conduzir templos, dedicou-se à administração geral, chegando a se tornar presidente da igreja - espécie de gerente, diretamente subordinado a Edir Macedo. Na Câmara Federal, atuou na importante Comissão de Comunicações. Mesmo morando em São Paulo e fazendo poucas visitas ao Rio, pelo trabalho à frente da Record, Laprovita foi eleito em 1990, dada a eficiência dos pastores cabos eleitorais. No pleito de 1994, na condição de apresentador de um programa de rádio para o público carioca, ele conseguiu se reeleger (Freston, 1994: 59; Mariano, 1999: 66).

[23] O negócio foi formalizado em 9 de novembro de 1989, 6 dias antes de Collor - com ampla vantagem nas pesquisas de intenção de voto - se eleger presidente da República.

[24] O Ministério Público Federal havia contestado o negócio, afirmando que uma igreja - instituição sem fins lucrativos - não podia comprar a emissora, Edir Macedo então se apresentou como comprador com recursos próprios. Ele se tornou proprietário de 90% do capital da rede, sendo os outros 10% pertencentes à sua Mulher, Ester Macedo. Foi o maior negócio do setor de comunicação social no país, até então (Freston, 1994: 90; *O Estado de S. Paulo*, 28/9/2007; *Veja*, 10/10/2007).

[25] Onde a IURD detém a Record Miramar, que em 2003 já cobria 80% do país, tendo sido uma concessão do governo socialista, com o objetivo de fazer contraponto à Igreja Católica (Fonseca, 2003: 181).

[26] A emissora gastou 300 milhões de reais nesse segmento, contratando artistas e técnicos e montando no Rio de Janeiro um complexo de produção, chamado Recnov, semelhante ao Projac, da Rede Globo. Com 200 mil m2 e 2000 funcionários, a "cidade cinematográfica" da Record é menor, próxima (somente 9 km de distância) da sua concorrente já foi acusada por praticar espionagem industrial, em termos da montagem de estúdios (*Veja*, 10/10/2007; *Folha de S. Paulo*, 18/5/2008 e 27/6/2008).

[27] Depois de 2003, por orientação do diretor comercial Walter Zagari, a Record deixou de lado programas sensacionalistas e até grosseiros, elevando a qualidade de seu conteúdo para atrair público de renda mais elevada e então valorizar seu espaço publicitário, pois seu faturamento anual de 1 bilhão de reais ainda é 5 vezes menor do que o da Globo. A IURD é o maior "cliente" da emissora, uma vez que paga 300 milhões de reais por ano pelos programas veiculados de madrugada. Negócio excepcional, pois enquanto a Record fatura 150 mil reais por cada hora nesse período, a concorrente Globo arrecada apenas 40 mil, mesmo tendo uma audiência 4 vezes maior. Se para qualquer TV aberta a arrecadação comercial na madrugada não passa de 5% de seu total, no caso da Record ela é de 30%. Isso fez com que a emissora dobrasse seu faturamento nos últimos entre 2004 e 2007 (*Veja*, 10/10/2007).

[28] Dado todo o montante investido, somente em 2005 a Record passou a contabilizar lucro.

[29] Por outro lado, a Record adota uma postura governista, principalmente através de seu principal programa de notícias "Jornal da Record", conforme avaliação de conselheiros da pública TV Brasil. A crítica incisiva ao governo Lula é apontada como motivo da demissão do apresentador do programa, jornalista Boris Casoy, em 2005 (*Contraponto*, agosto de 2007; *Folha de S. Paulo*, 11/8/2008).

golpe comercial ao contratar os direitos de transmissão das Olimpíadas de 2012, antes exclusividade "global", por 60 milhões de dólares (*Carta Capital*, 28/3/2007; *O Estado de S. Paulo*, 28/9/2007). Embates semelhantes ainda devem surgir.

Ainda no setor de comunicação, a igreja de Edir Macedo se dedica fortemente à mídia impressa. Ela dispõe de três jornais, sendo dois diários e sem caráter religioso e um de explícita propaganda institucional. Os dois primeiros são o *Hoje em dia* - da Ediminas de Belo Horizonte - e o *Correio do Povo*, um dos mais tradicionais de Porto Alegre, comprado em 2006. O terceiro é o *Folha Universal*, de circulação nacional, que tem tiragem já de 2 milhões de exemplares, equipou-se bastante nos últimos anos e é importante instrumento, tanto de "defesa institucional", quanto de campanha eleitoral dos candidatos da igreja (Fonseca, 1998; *O Estado de S. Paulo*, 28/9/2007; *Folha de S. Paulo*, 15/12/2007). Com caráter semelhante a esse jornal, a igreja edita as revistas *Plenitude* e *Mão Amiga*[30]. A IURD é proprietária também da Editora Gráfica Universal - que até 2003 tinha publicado 34 livros de Edir Macedo[31] da Editora Gráfica Universal, do portal www.arcauniversal.com, da produtora de vídeos Frame, e da gravadora *Line Records* - que, com 10 anos de existência até 2000, havia vendido 900 mil CDs (Mariano, 2003: 239).

Mas a IURD também atua em outros segmentos econômicos, tendo sido conhecidos até 2003: produtora de vídeo (Frame), fábrica de móveis (bancos para a igreja), processamento de dados (empresa Uni Line), construção civil (construtora Unitec), seguros (seguradora Uni Corretora), turismo (agência de viagens New Tour), mercado financeiro (Banco de Crédito Metropolitano e financeira Credinvest) e administração e consultoria empresarial (LM, Unimetro, Cremo Empreendimentos, Uni Factoring Comercial, Uni Participações). Até aquele ano também, se sabia da posse da igreja de emissoras de rádio e TV em alguns países, como Argentina, Portugal, Angola, Moçambique e África do Sul, além de duas instituições financeiras - a *Investholding Limited* e a *Cableinvest* - com sedes em paraísos fiscais do Reino Unido: Ilhas Cayman e Jersey (Mariano, 2003: 239; Fonseca, 2003: 180-181).

Depois das grandes turbulências da primeira metade da década de 1990[32], A IURD se envolveria em outra forte controvérsia entre 2007 e 2008, essencialmente relacionada a seu grau de prosperidade. Em 15 de dezembro de 2007, a *Folha de S. Paulo* publicou uma extensa matéria intitulada "Universal chega aos 30 anos com império empresarial", assinada pela jornalista Elvira Lobato. Afirmava que, além das 40 emissoras de rádio e 23 de televisão - sendo a maior controladora de emissoras radiofônicas e televisivas do país - havia 19 empresas registradas em nome de 32 membros da igreja, na maioria bispos. Entre as empresas apontadas, além das já mencionadas, destacavam-se: a gráfica Ediminas, a agência de viagens Monte Sinai Turismo, a seguradora de saúde Life Empresarial Saúde Evangélica, a imobiliária Colonial Administração de Imóveis, a companhia de táxi aéreo Alliance Jet e a empresa de participações MJC Empreendimentos.

O jornal afirmava que em quase todas empresas da IURD a propriedade legal é de um bispo e de um dos empreendimentos de participações também da igreja. Muitas dessas empresas têm sede em endereços da Universal e dois deles exercem papel estratégico. A Cremo Empreendimentos, que funciona como um braço financeiro da IURD, dando suporte aos bispos para a compra de empresas. E a *Cableinvest*, ligada a Unimetro e registrada no paraíso fiscal britânico de Jersey, cuja finalidade seria receber e administrar as doações financeiras feitas à igreja. Quando um bispo proprietário entra em atrito com a IURD, ou se envolve em escândalos - caso dos parlamentares - ele se vê obrigado a vender suas ações, sendo que alguns rompem com igreja e chegam a mover ações judiciais contra ela, inclusive por fraude de procurações e outros documentos.

A reportagem da *Folha* também trazia informações detalhadas sobre relação entre Edir Macedo e a Rede Record. Até a regulamentação da emenda constitucional 222 - ocorrida em 2002 e que tratou da participação acionária em emissoras de rádio e televisão - Macedo e sua mulher eram donos, oficialmente (com, respectivamente, 90% e 10% das ações), de apenas duas emissoras de TV (a Record de São Paulo e a de São José do Rio Preto) e a carioca Rádio Copacabana. Com a mudança lega, Macedo pode adquirir também 99% das ações da TV Capitã, geradora da Rede Record em Brasília, bem como grandes parcelas das TVs Sociedade (Belo Horizonte) e Record (do Rio de Janeiro e de São José do Rio Preto). Nos últimos anos, Macedo incorporou à sua Rádio e Televisão Record S.A. as ações antes pertencentes a outros bispos, o que faz dele proprietário de um patrimônio estimado em 2 bilhões de reais. Comprada por 45 milhões de dólares em 1989, tal rede se valorizou 4.344% em 18 anos[33].

---

[30] Lançada em 1983, *Plenitude* foi o primeiro instrumento de mídia impressa da IURD, ao passo que *Mão Amiga* foi criada em 1994, para divulgar as atividades assistenciais da Associação Beneficente Cristã - ABC (Campos, 1997, 253-255).

[31] A respeito de Macedo, foi lançado em outubro 2007 uma biografia, escrita pelos jornalistas Douglas Tavolaro e Cristina Lemos, respectivamente, diretor de jornalismo e repórter da Record. Produto da renomada editora Larousse, o livro *O bispo: a história revelada de Edir Macedo* teve tiragem inicial de 700 mil exemplares - sendo metade deles distribuídos nos templos da própria igreja - o dobro do até então recordista *Harry Potter* e muito acima dos 70 mil da biografia do fundador da Globo, Roberto Marinho, escrita pelo jornalista e apresentador da emissora, Pedro Bial (*Folha de S. Paulo*, 17/8/2007 e 8/10:2007; *Veja*: 10/10/2007).

[32] Acusado pelo Ministério Público de "delitos de charlatanismo, e lesão à crendice popular", Edir Macedo chegou a ficar preso por 15 dias, em 1992. O fato de ter declarado a arrecadação pessoal de 45 milhões de dólares para compra da Record, em 1989 - quando a igreja tinha 13 anos de existência - provocou também ameaça de seqüestro da emissora. Em 1995, depois da polêmica envolvendo a padroeira do Brasil, a TV Globo exibiu uma minissérie satirizando Macedo e, principalmente, um vídeo em que ele ensinava aos pastores de sua igreja os truques para arrancar dinheiro dos fiéis. Repercussão negativa. Macedo considera o episódio do "chute na santa" o grande erro da IURD, o que, segundo ele, teria atrasado o crescimento da igreja uma década (*Veja*, 10/10/2007: 91; Tavolaro & Lemos, 2007).

[33] O jornal informava também que há mais de uma década que o Ministério Público Federal (MPF) e a Polícia Federal (PF) investigam a origem dos recursos usados na compra da Record e que o último inquérito nesse sentido fora aberto em outubro de 2007 pela PF em São Paulo.

A reação de Edir Macedo e sua igreja à *Folha de S. Paulo*, veio um mês após a publicação da reportagem. 28 adeptos da IURD entraram na justiça, alegando ofensa da Empresa Folha da Manhã S.A. - editora do jornal e também de Elvira Lobato, autora da matéria[34]. Com textos muito parecidos, contendo citações bíblicas e expressões idênticas, os processos eram movidos por pessoas residentes em cidades de Estados distantes entre si, sendo algumas delas de difícil acesso, onde o jornal não circula, o que dificulta a defesa. A *Folha* respondeu em 19 de fevereiro de 2008, publicando em sua capa um editorial intitulado "Intimidação e má-fé", em que defendia também os outros jornais do "movimento orquestrado da igreja"[35]. O contra-ataque da Universal se deu com o aumento de ações judiciais parecidas contra a *Folha de S. Paulo*, mais um pelo artigo do colunista Fernando de Barros e Silva (de 17 de dezembro de 2007) e outro pelo referido editorial. Até julho de 2008, 98 processos haviam sido registrados, tendo sido julgados 42, todos a favor daquele jornal (*Folha de S. Paulo*, 12/7/2008).

A despeito das polêmicas, a IURD prossegue funcionando efetivamente como uma grande organização religiosa e mercantil, ou "empresa religiosa" (Alves, 1988), com várias "técnicas de arrecadação de recursos", promovendo a "participação nos lucros" dos seus clérigos, que dispõem de outros incentivos, tudo isso em amplo processo de "marketização do sagrado" (Hortal, 1994: 3-5; Pierucci & Prandi, 1996: 281-282; Campos, 1997: 205-236; Mariano, 2003: 240). Tal pujança econômica - aplicada em uma ampla rede de comunicação e associada ao discurso persecutório em nome da "liberdade religiosa" (Freston, 1999: 155; Giumbelli, 2002: 346-348) - tem notáveis implicações políticas.

Depois de eleger seu primeiro deputado federal em 1986, a IURD passou para 3 federais e 6 estaduais, em 1990, chegando em 1994 a 6 federais e, de novo, 6 estaduais. Naquele pleito, os destaques, em termos de parlamentares da Câmara Federal, foram: Laprovita Vieira (dessa vez pelo PP-RJ) e Paulo de Velasco (Partido Social Democrata, PSD-SP, então forte liderança da igreja). E entre os estaduais, foram os irmãos de Edir Macedo: Eraldo e Edna Macedo (respectivamente, PMDB-RJ e Partido Progressista Renovador, PPR-SP). Esses êxitos eleitorais ocorreram proporcionalmente nos lugares onde a igreja possui a maior quantidade de templos, conforme um cálculo de votos e eleitores, por ela previamente feito (Campos, 2006: 61; Oro, 2006).

Nas eleições de 1998, dos 44 deputados federais evangélicos eleitos, 14 eram ligados à IURD e mais 3 apoiados por ela[36]. O número de deputados estaduais saltou de 6 para 26, dentre eles os reeleitos irmãos de Macedo. Se antes os estaduais eleitos estavam em 3 Estados, naquele ano passaram a estar em 18 unidades da Federação. A soma de votos de deputados federais eleitos e indicados pela igreja chegava a 1,4 milhão, algo comparável à votação nacional de partidos de médio porte, como PTB e PDT (Conrado, 2000; Campos, 2006: 60-75; Oro, 2006: 119). Já em 2002, o número de deputados federais ligados a IURD eleitos foi 16, enquanto o de deputados estaduais reduziu para 19, em 10 Estados diferentes (Oro, 2006: 120:121). Enquanto algumas lideranças foram promovidas, ascendendo politicamente, outras foram deliberadamente extirpadas da igreja[37]. Além do saldo positivo, com a transformação de deputados estaduais em federais - como Edna Macedo - e da eleição de dezenas de vereadores em 2000 e 2004, outros 1 personagem político da igreja ganhou destaque: Marcelo Crivella.

Marcelo Bezerra Crivella é sobrinho de Edir Macedo e por muitos considerado seu sucessor. Segunda autoridade na IURD, Crivella formou-se em engenharia civil e contribuiu decisivamente para a implantação da igreja na África do Sul, em 1992. Além de bispo, ele é cantor e compositor de músicas evangélicas, atividade que teria gerado os recursos para a implementação do Projeto Nordeste[38]. Além de notoriedade, o Projeto Nordeste conferiu a Crivella certa aura de homem público, promotor de inclusão social, o que lhe possibilitaria ser candidato da igreja diretamente a um cargo majoritário.

Em 2002, Marcelo Crivella se candidatou ao Senado da República pelo PL-RJ. Com o slogan "Se deu certo no sertão, vai dar certo no Rio", Crivella usou a experiência nordestina como maior trunfo para conquistar os votos fluminenses. A maior parte do seu programa de propaganda gratuita foi dedicada a mostrar todo seu envolvimento com o Projeto Nordeste. No período pré-eleições, além da divulgação exaustiva do vídeo com imagens dele liderando aquele projeto, bispo Crivella também contou com um espaço diário privilegiado no popular programa *Cidade Alerta*, da TV Record, para aparecer fazendo preces pela paz (Machado, 2006: 93). Sem ressaltar sua identidade evangélica, tampouco o alto posto na IURD - como de costume entre candidatos pentecostais - foi eleito com 3.243.289 votos.

---

[34] Os seguidores da igreja acusaram também os jornal *A Tarde*, de Salvador, que relatou um caso de vandalismo praticado por fiel da Universal e os periódicos fluminenses *O Globo*, que usou a palavra "seita" ao se referir à IURD, e *Extra*, por ter apresentado o caso de uma adepta da IURD que se sentiu traída por um pastor. Alem das ações judiciais individuais, a igreja se fez valer de seus veículos de comunicação, sobretudo a TV. No programa da Record "Domingo Espetacular" de 17 de fevereiro de 2007, foi apresentada uma longa e dramática reportagem contra aqueles jornais e seus jornalistas, sobretudo Lobato, da *Folha* (*Imprensa*, março de 2008).

[35] Magistrados e entidades como Associação Brasileira de Imprensa (ABI), Federação Nacional dos Jornalistas (Fenaj) e Sociedade Interamericana de Imprensa se manifestaram solidária aos jornais e contrária a Igreja Universal (*Imprensa*, março de 2008). Além disso, semelhantemente ao que ocorrera no episódio do "chute na santa" em 1995, alguns templos da IURD receberam pichações de protesto.

[36] Um deles, Aldir Cabral, eleito pelo PFL-RJ, se tornaria secretário estadual do Trabalho, a partir de 1999.

[37] Magaly Machado, eleita deputada estadual pelo (PFL-RJ) em 1994 e 1998, a despeito de um reconhecido trabalho em favelas do Rio, perdeu apoio da igreja e não foi reeleita em 2002. No mesmo pleito, Valdeci de Paiva e o ex-pastor - antigo líder da igreja e apresentador de um programa popular na Record - Paulo de Velasco, não foram reeleitos. Outro ex-pastor, líder e apresentador (Ronaldo Didini) foi praticamente posto para fora da igreja quando apoiou o pastor Sérgio Von Helde, que havia protagonizado o episódio do "chute na santa", em 1995. Didini tentou o apoio de outras igrejas para se eleger deputado estadual por São Paulo, em 1998 e 2002, mas não teve êxito. Essas pessoas rejeitadas pela IURD acabaram submergindo no cenário político e religioso (Fonseca, 2002: 142-156; Campos, 2006: 59).

[38] Precisamente, pela venda do CD *O mensageiro da solidariedade*, gravado pela Sony Music. Como adiantamento, a gravadora teria pago 850 mil reais, empregados na compra da Fazenda Canaã. Todo o dinheiro arrecadado pelas 1.380 mil cópias vendidas teria sido usado para desenvolver o projeto (Machado, 2003: 315).

Já como senador, no primeiro semestre de 2003, Marcelo Crivella criou uma ONG a Sorria meu Rio, pela qual inaugurou uma clínica popular no município de São Gonçalo, justificando a arrecadação dos recursos para tal empreitada com suas atividades nos meios de comunicação[39]. Aquela outra obra social deu ainda mais força política para Crivella, de modo que ele se tornou um forte candidato à prefeitura do Rio de Janeiro, em 2004. Com campanha semelhante a de 2002, acabou ficando em segundo lugar, com 753.189 votos (21,83% do total), numa eleição em que César Maia venceu no primeiro turno, com 50,1% dos votos.

O escândalo do mensalão, iniciado em maio de 2005, provocou uma reviravolta no arranjo político brasileiro. O Partido Liberal - PL, com o qual a IURD até então mais tinha se envolvido, foi profundamente abalado[40], de modo que a igreja de Macedo e Crivella teve que procurar uma alternativa. Ironicamente, buscaram se articular com católicos carismáticos do Partido Humanista da Solidariedade (PHS) para fundar em agosto daquele ano o Partido Municipalista Renovador - PMR[41]. Três meses depois, a nova legenda já havia acolhido o vice-presidente da República - José Alencar - e mudado de nome para Partido Republicano Brasileiro (PRB).

A formação do PRB foi efetivamente rápida e também controvertida[42]. Apesar de algumas lideranças políticas, como o filósofo Roberto Mangabeira Unger - que viria se tornar ministro de Ações de Longo Prazo do governo de Lula, em 2007 - os dirigentes da IURD negarem a ligação do partido com a igreja, este era um fato explícito. A legenda foi criada para atender aos interesses da igreja de Macedo, sobretudo os de seu sobrinho, Crivella[43].

Nutrido por esse arranjo partidário, pela imagem de homem público combatente da exclusão social e, sobretudo pelos resultados eleitorais anteriores, o senador da IURD se candidatou ao governo estadual fluminense em 2006. Era o único candidato majoritário do PRB e tinha como coordenador geral e financeiro de sua campanha o bispo Natal Forucho[44]. O candidato Crivella tinha a seu dispor, não só os apelos explícitos a seu favor nos templos e atos públicos, o uso dos meios de comunicação e dos projetos assistenciais da igreja, mas também algumas formas de coerção de lideranças locais[45]. Marcelo Crivella contou também com o importante apoio do presidente Lula, que na prática preteriu o candidato do próprio PT, Vladmir Palmeira. Com apenas 45 segundos de propaganda gratuita na televisão, o bispo licenciado da IURD conseguiu chegar em terceiro lugar, com 1.531.431 votos[46]. O Projeto Nordeste definitivamente impulsionou Marcelo Crivella a se tornar um político popular no Estado do Rio de Janeiro.

Em 2008, Crivella se lançou novamente candidato do seu partido à prefeitura carioca[47]. Conta mais uma vez com o apoio não declarado do presidente Lula, de quem se mostra um fiel aliado e, em contrapartida, tem sua imagem pessoal vinculada ao Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), comparecendo com destaque às solenidades de lançamento de obras dessa política do governo federal. O candidato se apresenta com força também pelo fato de ser um dos 10 parlamentares com mais verbas liberadas do orçamento da União para seu Estado, superando até a maioria dos deputados petistas do Rio de Janeiro[48].

Outro elo de Crivella com Lula é o modo como sua campanha eleitoral vem se dando. O senador contratou o mesmo profissional que coordenou a empreitada do candidato petista à Presidência em 2002, Duda Mendonça. O renomado publicitário havia se afastado de campanhas desse tipo desde que seu nome foi envolvido no escândalo do mensalão, em 2005, por ter recebido ilegalmente pagamento do PT no exterior. Orientado por Mendonça, Marcelo Crivella lançou em 7 de julho uma "Carta

---

[39] Enquanto os recursos para a compra da Fazenda Canaã vieram da venda de CDs, para o "Projeto Rio", teriam vindo do programa *Show do milhão*, do apresentador Silvio Santos (SBT), quando Crivella derrotou os outros senadores Eduardo Suplicy (PT-SP e Ney Suassuna (PMDB-PB), conquistando 300 mil reais (Machado, 2006: 113-114).

[40] Os parlamentares mais atingidos foram seu presidente, Valdemar Costa Neto e bispo Rodrigues. Ambos renunciaram para escapar do processo de cassação. Desfigurado, o PL veio a fundir-se, em outubro de 2006, com o Partido da Reedificação da Ordem Nacional - PRONA, constituindo então o Partido da República - PR. Outros partidos pequenos se fundiram devido à ameaça de extinção dos que não atingissem determinada votação nacional, a chamada cláusula de barreira.

[41] Constaram da documentação apresentada ao TSE 612 mil assinaturas, obtidas quase todas nos templos da IURD, sob a liderança do advogado e pastor Vitor Paulo dos Santos, responsável pela reestruturação burocrática da sigla (FSP, 15/12/2005).

[42] Além de, equivocadamente, constar do artigo 43 de seu estatuto a sigla PL - em vez de PRB - no TSE aparecia como presidente o nome do bispo Natal Wellington Rodrigues Furucho, quando na verdade era o pastor Vitor Paulo dos Santos (FSP, 20/8/2008).

[43] Seu novo partido, além do vice-presidente da república e um ministro de Estado, tem no senador Crivella uma liderança política em franca ascensão. Mesmo tendo sido o 22º partido mais votado em 2006, com 352 mil votos ao todo para deputados federais em no país, o PRB foi o 4º partido que mais recebeu doações financeiras, atrás apenas dos grandes PT, PSDB e DEM. Empreiteiras responsáveis pela construção dos novos mega-templos da Igreja Universal doaram 1,51 milhão de reais (FSP, 23/9/2007).

[44] Dos parlamentares ligados à IURD e "herdados" pelo PRB, Vieira Reis e José Divino - que estavam envolvidos no escândalo do sanguessuga - foram expulsos da legenda. Já o bispo Forucho, experiente na administração de empresas da igreja, assumiu um papel político semelhante ao que tinha o ex-bispo Rodrigues.

[45] Uma delas era exigir que os 14 conselheiros tutelares - de um conjunto total de 50 - eleitos com o apoio da IURD fizessem campanha incisiva por ele (FSP, 16/7/2006).

[46] No segundo turno, a então deputada federal Denise Frossard (PPS), apoiada pelo prefeito César Maia, perdeu para o senador Sérgio Cabral Filho (PMDB), que havia sido eleito também em 2002, com uma votação superior a de Crivella.

[47] Tem como um dos seus principais aliados o deputado federal (PTB-RJ) e líder da Assembléia de Deus Manoel Ferreira. Conta também com a adesão de uma parte dos militantes e candidatos a vereadores do PMDB carioca, sobretudo Clarissa Matheus, filha de Rosinha e Anthony Garotinho, que deixaram de lado o candidato a prefeito do partido, Eduardo Paes. (O Globo, 21/9/2008; Folha de S. Paulo, 4/10/2008).

[48] Na atuação parlamentar de Crivella, descasam-se outras duas iniciativas. A primeira se refere a um polêmico projeto de lei que previa a aplicação da Lei Rouanet de isenção fiscal à empresas também quanto à reforma e preservação de templos religiosos. E a outra foi a liderança da mobilização dos parlamentares evangélicos contrária à criminalização da homofobia.

ao Povo do Rio de Janeiro", algo muito semelhante ao que Lula fizera em 2002 com sua "Carta ao Povo Brasileiro". Porém, diferente do candidato a presidente, Crivella não se dirigiu a banqueiros e empresários, preferencialmente, mas a todos que vêm a Igreja Universal com desconfiança, afirmando que não seria "de forma alguma prefeito de uma instituição religiosa". Prometia liberdade religiosa e de expressão, uma vez que em todo o país, pastores e fiéis da IURD haviam acionado judicialmente jornalistas e empresas de comunicação social, sobretudo a *Folha de S. Paulo*, por uma matéria sobre o império empresarial daquela igreja. A carta se referia também à tolerância com o Carnaval e as manifestações homossexuais. Por último, outra semelhança entre as campanhas de Crivella e Lula foi o *jingle* adotado referindo-se à união entre a prefeitura e o governo federal, tendo como cerne o *slogan* "Crivella lá". (*Folha de S. Paulo*, 7/07/2008; *O Estado de S. Paulo*, 13/7/2008).

A campanha eleitoral do senador vem envolveu atores de novelas da Rede Record de Televisão, que é oficialmente como propriedade de seu tio, Edir Macedo. O prefeito carioca César Maia (DEM, antigo PFL) chegou a acusar a empreitada eleitoral de Crivella de irregularidade, pois o site do PRB foi elaborado por uma empresa vinculada à Igreja Universal, chamada Editora Gráfica. A lei 9.504/97 proíbe partidos e candidatos de receberem doações de qualquer espécie, mesmo na forma de serviços publicitários, de entidades beneficentes e religiosas. O PRB se defendeu dizendo que realizou consultas ´oficiais´ com três empresas, tendo sido aquela a que ofereceu as melhores condições (*Folha de S. Paulo*, 4/08/2008). Outra polêmica que envolveu a relação entre aquela agremiação política e a IURD foi o fato de as empresas construtoras de templos daquela igreja serem as principais contribuintes de dinheiro para o PRB. O candidato e bispo licenciado da Igreja Universal se defendeu dizendo que aquelas empresas eram financiadoras de outros partidos também, que as doações eram contabilizadas e portanto legais. Disse também que as construtoras queriam "agradar" a igreja devido à presença nelas de evangélicos e que a ênfase da mídia nessa questão era expressão de intolerância com a capacidade organizativa dos membros desse seguimento religioso (*Folha de S. Paulo*, 17/03/2008).

Mas a controvérsia maior envolvendo a candidatura de Marcelo Crivella à prefeitura carioca tem sido o projeto Cimento Social. Trata-se de uma cooperação técnica entre os ministérios da Cidade - que liberou 13,9 milhões de reais entre 2007 e 2008 - e o da Defesa, que concedeu mão-de-obra e proteção do Exército para as obras. O projeto previa a recuperação de 782 casas em uma área da favela da Providência (centro do Rio de Janeiro), simbolicamente escolhida por ter sido a primeira favela do Brasil. As obras, que começaram em dezembro de 2007, e inicialmente ficariam sob responsabilidade do Exército, foram terceirizadas para a construtora Edil. Foram designados 50 militares de várias patentes da área de engenharia e um efetivo de 200 homens responsável pela segurança de seus colegas e dos operários envolvidos. Uma das funções dos militares era, em tese, ensinar a população a melhorar e manter suas próprias casas. Embora não tenha sido votado no Senado, tal projeto, como se vê, foi definitivamente assumido pelo governo federal.

Em 14 de junho, executores do projeto, sendo um tenente, um sargento, um soldado e mais 8 soldados cúmplices, entregaram três rapazes - de 17, 19 e 24 anos - do morro da Providência a traficantes do vizinho morro da Mineira, dominado por facção criminosa rival, o que lhes causou tortura, seguida de morte. O ocorrido gerou revolta da população local contra o Exército, mesmo porque anteriormente já havia acontecido conflitos envolvendo os militares e os moradores. Houve protestos, arremesso de pedras contra os militares, comoção e manifestação indignada, sobretudo durante o funeral, o que repercutiu bastante[49]. Anteriormente, um parecer técnico do Comando Militar do Leste, que abrange os Estados do Sudeste, havia alertado para os riscos da participação do Exército no projeto, entre eles, a possibilidade de tiroteios e até mortes de civis com balas perdidas. Mas acabou por prevalecer a decisão política do presidente Lula, que se comprometera a apoiar Crivella, em contraposição ao adversário político, César Maia.

Um documento do serviço reservado do Exército aponta que um assessor do senador Crivella negociou com traficantes uma espécie de política de não-agressão durante a ocupação da favela. Crivella negou tal acordo. O líder da associação dos moradores do morro da Providência, Nelson Gomes, que esteve em reuniões com o Exército, disse em 19 de junho que a escolha do local das obras do projeto Cimento Social foi feita ignorando a necessidade e privilegiando a visibilidade, o que também foi negado pelo senador, sempre ressaltando o respaldo dos dois ministérios para a viabilização do seu projeto. Mas contrariando a decisão governamental de manutenção do Exército no morro da Providência, em 18 de junho, a juíza Regina Coeli de Carvalho, da 18ª Vara Federal do Rio de Janeiro, ordenou a saída das tropas militares da favela (*Folha de S. Paulo*, 20/06/2008).

O governo federal, através da Advocacia Geral da União, entrou com recurso contra a decisão judicial no Tribunal Regional Federal da 2ª Região (TRF do Estado do Rio de Janeiro), mas foi negado. A decisão foi reiterada com base nas funções legais das forças armadas e também devido às acusações de uso eleitoral daquele projeto social. Em 21 de junho, os militares deixaram a praça do morro da Providência, restando dos 250 apenas 26 homens ao todo em alguns pontos da favela. O presidente do TRF, Joaquim Castro Aguiar, permitiu que o Exército atuasse apenas no local das obras da base do morro (*Folha de S. Paulo*,

[49] O ministro da Defesa Nelson Jobim foi designado pelo presidente Lula para ir até o morro da Previdência, pedir desculpas às famílias atingidas e prometer indenizações e também anunciar a decisão do governo federal de manter o Exército no local, pois sua saída supostamente seria uma derrota política. Estudiosos das Forças Militares concluíram que o episódio maculou a imagem do Exército, fazendo-o ser hostilizado por segmentos populares, algo que nem no período da Ditadura Militar havia acontecido. A tragédia colocou em questão também a idéia recorrente do uso dessa força militar contra a criminalidade urbana. Um agravante teria sido o uso político-eleitoral do Exército.

22/06/2008). Por mais que tentasse evitar e negasse o fato, o governo federal e o candidato a prefeito tiveram o projeto embargado.

Em 28 de junho, o vice-presidente da República, José Alencar, então em exercício na chefia do governo federal, veio ao Rio de Janeiro para participar do ato de lançamento da campanha de Marcelo Crivella à prefeitura do Rio. Na ocasião, em entrevista, reconheceu que havia intervindo politicamente em favor do projeto Cimento Social. A despeito das evidências, o comandante geral do Exército, general Enzo Peri, havia negado a pressão política para encampar o projeto, assumindo exclusivamente a decisão de encaminhar e manter as tropas no morro da Previdência (*Folha de S. Paulo*, 19/06/2008 e 29/06/2008). O fato é que o desenrolar dos acontecimentos mostrou que Crivella perdeu um trunfo da sua campanha eleitoral, embora tenha se mantido um candidato bastante forte.

Em termos de patrimônio pessoal, Marcelo Crivella declarou à Justiça Eleitoral ser apenas proprietário de dois veículos, com valor total de 100 mil e 900 reais, além de uma conta bancária de 180 mil e 900 reais. Como em campanhas anteriores, ele não declarou um só imóvel, dizendo-se residir num apartamento alugado na zona sul do Rio de Janeiro. Mesmo assim, suas declarações mostram que nos últimos dois anos seu patrimônio cresceu 130,53%, bem acima da média dos demais candidatos aos parlamentos do país[50].

Conforme o Instituto Datafolha, do jornal *Folha de S. Paulo*, Crivella se manteve líder nas pesquisas de intenção de voto até o levantamento de 22 agosto, com 20% das intenções de voto, contra 17% Eduardo Paes (PMDB) e 8% de Fernando Gabeira (PV). Por outro lado, sua rejeição era a maior de todas, chegando a 31% (*Folha de S. Paulo*, 25/7/2008). O eleitorado de Crivella distribuía-se de forma praticamente igual entre homens e mulheres, sendo maior entre os jovens e pessoas até 44 anos, entre os que têm até o ensino fundamental e entre os de família com renda mensal de até dois salários mínimos, ou seja, a base da pirâmide social. Rejeitado principalmente pelos segmentos sociais com maior renda e escolaridade, sua campanha eleitoral contou com um jantar realizado em um prédio requintado de Copacabana, ocasião em que recebeu o estratégico apoio da conhecida *socialite* Vera Loyola (*Folha de S. Paulo*, 1/08/2008).

Duda Mendonça elaborou estratégias para fazer aumentar a adesão de seu candidato na classe média e nas elites cariocas, mas esse segmento social optou por Paes e Gabeira. O candidato do PMDB ultrapassou o líder da IURD na pesquisa de intenção de voto de 5 de setembro e chegou na frente no resultado do primeiro turno, em 5 de outubro. Crivella acabou superado também por Fernando Gabeira nessa etapa do pleito, ficando fora da disputa no segundo turno. Enquanto o candidato do PV obteve 25% dos votos, Marcelo Crivella alcançou apenas 19% (625.237) votos. Foi de fato uma grande derrota política para ele e para a Igreja Universal.

Considerações finais

Com uma arrecadação anual de doações também estimada em 2 bilhões de reais, essa instituição religiosa faz de seu líder, *o grande empreendedor religioso brasileiro*. Depois de 12 anos, Edir Macedo reapareceu em grandes eventos, gerando muitas notícias, a partir de setembro de 2007. A inauguração da *Record News* reacendeu as discussões sobre o rápido crescimento da Rede Record de Televisão (*Veja*, 10/10/2007). Macedo ressurgiu para o grande público, assumindo sua identidade de empresário - um dos maiores do país - e contribuindo para a divulgação de sua autobiografia, encomendada para exorcizar um passado escandaloso. Três meses depois, Macedo começaria a se envolver em outra grande controvérsia com a publicação de uma matéria da *Folha de S. Paulo* sobre o "império econômico" da igreja, por ocasião de seus 30 anos de existência. Como relatado no item que trata dessa denominação, a polêmica da igreja com o jornal se estendeu e repercutiu por todo o primeiro semestre de 2008.

De fato, também em termos políticos, Edir Macedo é o grande empreendedor religioso brasileiro, pois além do império econômico que conseguiu reunir em três décadas à frente da Igreja Universal[51], ele costuma ter ascendência sobre os mandatáriE. os políticos ligados a ela. A grande maioria deles, de fato, não sobrevive politicamente sem o apoio da igreja, como mostrou o referido item deste relatório[52].

Também no âmbito da Igreja Universal e na disputa por cargos executivos, Marcelo Crivella é o principal ator político evangélico da atualidade. Bispo licenciado da IURD e sobrinho de Edir Macedo, Crivella construiu sua projeção através da música e de projetos sociais bastante divulgados, sobretudo pela TV Record. Depois de tornar-se senador, chegar perto da conquista do governo fluminense, liderar a formação de um partido pequeno - mas relevante no cenário político nacional -

---

[50] Conforme o site www.excelencias.org.br, da organização Transparência Brasil, a média do aumento patrimonial dos candidatos a cargos legislativos entre 2006 e 2008 foi de 51,6%.

[51] Conforme o polêmico levantamento publicado pela *Folha de S. Paulo* em 15 de dezembro de 2007, fora outros empreendimentos, Macedo seria o grande detentor do sistema Record de televisão e rádio, um patrimônio estimado em 2 bilhões de reais.

[52] Na segunda semana de setembro, Macedo lançou um livro intitulado *Plano de poder: Deus, os cristãos e a política*, escrito por ele e Carlos Oliveira, diretor-presidente do jornal *Hoje em dia* (de Belo Horizonte e, como visto, ligado à IURD). Nessa obra, que ainda deverá ser analisada, o bispo conclama os evangélicos a participarem ativamente da política partidária (*O Globo*, 21/9/2008).

Marcelo Crivella disputou com força, pela segunda vez, a eleição para prefeito do Rio de Janeiro. Com uma campanha incisiva e controvertida, recebe atualmente os holofotes da mídia e, de alguma forma, personifica todo o processo de inserção evangélica na política partidária brasileira.

Edir Macedo e seu sobrinho Marcelo Crivella personificam o empreendedorismo cristão brasileiro de forte conotação econômica e também política.

Referências bibliográficas

Alves, R. (1988). A empresa da Cura Divina: um fenômeno religioso. In E. Valle & J. J. Queiróz (Org.). *A cultura do povo*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, (pp. 111-118).

Antoniazzi, A.; Mariz, C. L.; Sarti, I. (Orgs.). (1996). *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2ª ed., Petrópolis: Vozes.

Barros, G. (2004). *Racionalidade e organizações: um estudo sobre comportamento econômico na obra de Herbert A Simon*. Dissertação de mestrado em economia. São Paulo: USP.

Berger, P. (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religiã*o. 2ª ed. São Paulo: Paulinas.

Burity, J. & Machado, M. D. C. (Org.). (2006). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco e Ed. Massangana.

Campá, W. A. B. M. (1998). *Homens de negócios, homens de fé: novas formas de participação religiosa.* Dissertação de mestrado em sociologia. Rio de Janeiro: IUPERJ.

Campos, L. S. (1997). *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e UMESP.

_____ (2002). As mudanças no campo religioso brasileiro e seus reflexos na profissionalização do pastor protestante. *Teoria e Pesquisa*. 41, pp. 73-106.

_____ (2006). De políticos evangélicos a políticos de Cristo: uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil. In Burity, J. & A. P. Oro (Org.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil.* Recife: Fundação Joaquim Nabuco e Ed. Massangana, (pp. 29-90).

Cardoso, F. H. (1964). *Empresário industrial e desenvolvimento econômico no Brasil*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

Carranza, B. (1998). *Renovação carismática: origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Santuário.

Chiavenato, I. (2004). *Empreendedorismo: dando asas ao espírito empreendedor*. São Paulo: Saraiva.

Cohen, M. (1997). La regulation catholique des pratiques pentecôtistes au sein du Renouveau Charismatique Français. In G. Bertin, & M. C. Roursseau, *Pentêcoste : de l´intime au social*. Nantes: Siloë - Université Catholique de l´Ouest, (pp. 131-150).

Conrado, F. C. (2000). *Cidadãos do Reino de Deus: representações, práticas e estratégias eleitorais: um estudo da Folha Universal nas eleições de 1998*. Dissertação de mestrado em sociologia e antropologia. Rio de Janeiro: UFRJ.

Dolabela, F. (2001). *Empreendedorismo: transformando idéias em negócios*. Rio de Janeiro: Campus.

Drucker, P. F. (1986). *Inovação e espírito empreendedor (entrepreneurship): prática e princípios*. São Paulo: Pioneira.

Fernandes, R. C.; Carneiro, L. P.; Mariz, C.; Mafra, C. (1998). Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política. In R. C. Fernandes *et alii. Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, (pp. 11-149).

Fonseca, A. B C. (1998). Lideranças evangélicas na mídia: trajetórias na política e na sociedade civil. *Religião & Sociedade*. *19*(1), pp. 85-112.

_____ (2002). *Secularização, pluralismo religioso e democracia no Brasil: um estudo sobre a participação dos principais atores evangélicos na política (1998-2001)*. Tese de doutorado em sociologia. São Paulo: USP.

_____ (2003). *Evangélicos e mídia no Brasil*. Bragança Paulista: Edusf; Curitiba: Faculdade São Boaventura.

FRESTON, P. (1993). *Protestantes e políticas no Brasil: da Constituinte ao impeachment.* Tese de doutorado em ciências sociais. Campinas: Unicamp.

PAREI AQUI

_____ 1999. Neo-pentecostalism in Brazil: problems of definition and the strugle for hegemony. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 105, pp. 160-188.

Giumbelli, E. 2002. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar.

Hortal, J. 1994. Um caso singular de pentecostalismo autônomo: a Igreja Universal do Reino de Deus. *Congresso internacional "As novas religiões - missões e missionários"*, pp. 1-9.

Hourtart, F. 2003. *Mercado e religião.* São Paulo: Cortez.

IURD. s/d. *Manual do obreiro: Estatuto e Regimento Interno da Igreja Universal do Reino de Deus*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal.

Jacob, C. R. *et alii*. 2003. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da PUC-RJ e Loyola.

Justino, Mário. 1995. *Nos bastidores do reino: a vida secreta na Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Geração Editorial.
Kardec, A. 1982 [1864]. *O evangelho segundo o espiritismo*. São Paulo: Federação Espírita do Estado de São Paulo.
Machado, M. D. C. 1996. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa e seus efeitos na esfera familiar*. Campinas: Editora Autores Associados e Anpocs.
_____ 2003. Igreja Universal: uma organização providência. In A. P. Oro; A. Cortén; J. P. Dozon (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, (pp. 303-320).
_____ 2006. *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: FGV.
Marcovitch. J. 2003. *Pioneiros e empreendedores: a saga do desenvolvimento no Brasil*. São Paulo: Edusp.
_____ 2005. *Pioneiros e empreendedores: a saga do desenvolvimento no Brasil*. V. II. São Paulo: Edusp.
Mariano, R. 1999. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.
_____ 2001. *Análise do crescimento pentecostal no Brasil*. Tese de doutorado em sociologia. São Paulo: USP.
_____ 2003. O reino de prosperidade da Igreja Universal. In A. P. Oro; A. Corten; J. P. Dozon (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, (pp. 237-258).
Marshall, A. 1981. *Princípios de economia*. São Paulo: Nova Cultural.
Mendonça, A. G. 1984. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas.
Montero, P. 2006. Religião, pluralismo e esfera pública. *Novos Estudos Cebrap*, 74, pp. 47-66.
_____ 2003. Max Weber e os dilemas da secularização. *Novos Estudos do Cebrap*, 65, pp. 34-44.
Negrão, L. N. 2000. Mercadolicismo: mercado na religião e religião no mercado. *Estudos da Religião*. 18, pp. 55-67.
Nicolai, André. 1973. *Comportamento econômico e estruturas sociais*. São Paulo: Nacional.
Oliveira, M. A. 1988. *Cultura organizacional*. São Paulo: Nobel.
Oro A. P.; Corten, A.; Dozon, J. P. (Orgs.). 2003. *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas.
Oro A. P. 2003. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e políticos brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, *18*(53), pp. 53-69.
_____ 2006. A Igreja Universal e a política. In J. Burity & M. D. C. Machado (Org.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Massangana, (pp. 119-148).
Pereira, L. C. B. 1974. *Empresários e administradores no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
Pierucci, A. F. & Prandi, R. 1996. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
_____ 1998. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *13*(37) pp. 43-73.
_____ 1999. Fim da união Estado-Igreja ampliou oferta de religiões. *Folha de S. Paulo*, *Caderno Especial Busca pela Fé*, 26/12.
_____ 2004. "Bye bye, Brasil": o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados - Dossiê Religiões no Brasil*. *52*, pp. 17-28.
Prandi, R. 1997. *Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: Edusp e Fapesp.
Ribeiro, R. J. 2002. Religião e política no Brasil contemporâneo. In L. C. Fridman (Org.). *Política e cultura: século XXI*. Rio de Janeiro: Alerj e Relume Dumará, (pp. 99-110).
Ricardo, D. 1982. *Princípios de economia política e tributação*. São Paulo: Abril Cultural.
Rodrigues, C. 1998. *A igreja e o social*. Rio de Janeiro: Editora Universal.
Romano, R. 1979. Brasil: *Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós.
Royal Academty. 1979. The Nobel memorial prize in economics 1979. *The Scandinavian Journal of Economics*, *1*(81), pp. 72-73.
Sallum Júnior. B. 2001. Liberalismo e desenvolvimentismo no Brasil. In G. Arbix; M. Zilbovicius; R. Abramovay (Org.) *Razões e ficções do desenvolvimento*. São Paulo: Editora Unesp e Edusp, (pp. 311-348).
Scampini, J. 1978. *A liberdade religiosa nas constituições brasileiras*. Petrópolis: Vozes.
SEN, Amartya. 1999. *Sobre ética e economia*. São Paulo: Companhia das Letras.
Simon, H. 1965. *Comportamento administrativo: estudos dos processos decisórios nas organizações administrativas*. Rio de Janeiro: FGV.
_____ 1971. *Comportamento administrativo: estudo dos processos decisórios nas organizações administrativas*. Rio de Janeiro: FGV.
Souza, A. R. 2005. *Igreja in concert: padres cantores, mídia e marketing*. São Paulo: Annablume e Fapesp.
Smith, A. 1983. *A riqueza das nações: sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Abril Cultural.
Shumpeter, J. A. 1961. *Teoria do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura.
Souza, B. M. 1969. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades.
Swedberg, R. 2005. *Max Weber e a idéia de sociologia econômica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; São Paulo: Beca.
Tavolaro, D. & Lemos, C. 2007. *O bispo: a história revelada de Edir Macedo*. São Paulo: Larousse do Brasil.

Weber, M. 2004. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
_____ 1991. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. V. 1. Brasília: Editora da UnB.

Oração: um meio para sarar e re-encantar o mundo?

Max Ruben Ramos
Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa
maxruben10@gmail.com

Resumo: O cristianismo pentecostal tem sido o movimento religioso mais em expansão na contemporaneidade. Essa inelidível floração cristã bem evidente no contexto africano, asiático e sul-americano leva alguns cientistas sociais a advogar que estamos ante o "re-encantamento do mundo". Assim sendo, tomaremos aqui esse contexto não-europeu como o epicentro da emergência desse "cristianismo remoçado" que com as migrações dão ao "velho continente" uma nova tonalidade religiosa. A nossa pesquisa incide sobre o contexto lisboeta, deste modo, faremos uma reflexão em torno desse movimento religioso em articulação com a vaga migratória africana e brasileira que representam uma parte significativa dos pentecostais em Portugal. Na comunicação que se segue pretendemos explorar novos modelos de serviço litúrgico, em especial o ritual da oração que, segundo os crentes evangélicos, tem sido a pedra-de-toque para essa rápida e vasta proliferação pentecostal no mundo actual. Muitos desses crentes acreditam que a oração e o jejum são meios poderosíssimos para "sarar o mundo", bem como para uma "mudança radical" ante a crise mundial e as inúmeras desigualdades sociais e económicas que grassam muitos países. Quererão crenças do tipo acotovelar o processo de racionalização do mundo auferido pela técnica e cientificidade?

Pagando o preço

> E se o meu povo, que se chama pelo meu nome, se humilhar, e orar e buscar a minha face e se converter dos seus maus caminhos; então eu ouvirei dos céus, perdoarei os seus pecados e sararei a sua terra.
> II Crónicas 7: 14.

Este é um dos versículos mais em voga no meio evangélico da última década. Tem sido a pedra-de-toque para as igrejas pentecostais. Nestas igrejas encara-se este versículo como uma espécie de promessa divina, ao crer-se que se as directrizes do mesmo forem cumpridas com muito zelo Deus sarará, ou, "mudará a sorte" do país onde vivem. Neste sentido, os pastores evangélicos apregoam amiúde essa passagem bíblica, ensinando os seus fiéis que, para alcançarem esta promessa terão de chamar, humilhar, orar, buscar e converter, para que Deus ouça, perdoa e sare os seus países.

No âmbito da cesura feita entre o *mundo* das coisas sagradas e o das coisas profanas, a oração faz parte das prescrições sagradas mais fulcrais, pois é vista como um dos momentos mais solenes para um crente. Ela é encarada enquanto ritual que é experienciado no quadro de um "mundo vivido e imaginado" (Geertz, 1978: 129), e, no âmbito da devoção e introspecção do "indivíduo religioso", revela-se como um momento em que a "cerimonialidade humana" é concebida de uma forma mais profícua e, em parte, mais reflexiva pois a reverência é altamente encorajada ao acreditar-se que se está defronte ao divino, ao "todo-poderoso".

Marcel Mauss ([1909]2001), num dos seus ensaios, *A Prece*, tenta fazer uma espécie de genealogia da prece, da oração, desde o que ele chama de "Religiões Elementares" da Austrália penetrando etnograficamente pelo Budismo, Judaísmo[1], Hinduísmo e Islão, até às Igrejas Cristãs. Numa perspectiva evolucionista, e seguindo a trajectória das religiões da Austrália até ao ápice da vida religiosa, Mauss defende que a prece desempenhou várias funções desde petição brutal, ordem, contrato, acto de fé, confissão, suplica, louvor, hossana etc. (2001: 219). Escreve ainda que: "a evolução da prece é uma parte da própria evolução religiosa; os progressos da prece são, em parte, os da religião" (*idem*: 232). Neste ensaio, ele elenca algumas conclusões, entre as quais a de que a prece é um ponto centrípeto de inúmeros fenómenos religiosos, que não há arena da vida social onde a prece não desempenhe ou tenha desempenhado alguma função, em suma, a oração é definido como "um dos fenómenos centrais da vida religiosa" (idem: 230). Ele faz alusão também a Sabatier que defendera a oração como a essência da religião ou como a "religião em acto" (Sabatier cit. *in* Mauss, 2001: 243). Um dos aspectos que Mauss mais tentou sublinhar no seu ensaio foi o de que a oração, mais do que individual, é um fenómeno social[2] por ser algo que reside no espaço social, num espaço exterior ao indivíduo e que, portanto, decorre no âmbito do ritual[3] e da convenção religiosa (idem: 250). Partindo da definição de rito[4] como "actos tradicionais eficazes que versam sobre coisas ditas sagradas" (*idem*: 269), ele caracteriza a prece como "um rito religioso, oral, directamente relacionado com as coisas sagradas" (*idem*: 273).

---

[1] Mauss observa que o nascimento da sinagoga está estreitamente ligado à ideia de "assembleia" de orações (Mauss, 2001: 235, nota 9).
[2] Encontramos esta ideia da oração, ou mesmo da religião como algo eminentemente social nas propostas do seu tio Émile Durkheim, em especial quando este último afirma que " a sociedade é a alma da religião" (2002: 48).
[3] E que "não existe fora de uma ritual" (*idem*: 245).
[4] É de notar que Durkheim vê os ritos como "modos particulares de acção" (*idem*: 40).

No dia 29 de Junho de 2008 deslocamo-nos à Igreja do Nazareno[5] no Campo Pequeno, em Lisboa, para mais uma jornada de trabalho de terreno. Assistimos ao "culto devocional" das 11 horas, no qual o pastor, na sua prelecção aborda o capítulo 7 de II Crónicas. Logo no início da sua oratória ele mostrou uma certa indignação a propósito de um estudo saído na semana transacta, em que Richard Lynn, professor de psicologia da Universidade do Ulster, na Irlanda do Norte, e outros colegas defenderam a tese de que um QI elevado é directamente proporcional a uma menor propensão a ter crenças religiosas. Ouviu-se de seguida um murmúrio na congregação, alguns ficaram atónitos e escandalizados com o referido estudo, sendo as expressões faciais de alguns e os comentários em voz baixa de outros, que despontavam aqui e ali bastante elucidativos de tal displicência. O pastor a seguir lançou uma severa crítica aos países mais "liberais" da Europa, Holanda e Bélgica, "onde tudo é permitido", pois "voltaram as costas a Deus". Num misto de saudosismo e mágoa perceptíveis na sua voz, ele recordou o período em que países, como a Alemanha e a Holanda, eram os esteios do protestantismo na Europa e no Mundo, mas que "hoje já não são o que foram". Porém, ele trouxe à tona um país, que é, provavelmente, um dos maiores bastiões do protestantismo evangélico hoje, o Brasil, a sua terra natal. "Deus mudou o rumo do Brasil!", assim assegurava o pastor. Na sua óptica, esta mudança ocorreu "porque houve um povo que ajoelhou e orou por uma nação diferente". O pastor cotejou este "momento áureo" do Brasil, onde uma parte significativa da população (50%) é evangélica, com a promessa bíblica de II Crónica 7:14, para exemplificar que "Deus não falha". Com uma pletora de alegria que reluzia na face exibiu um estudo feito por organizações internacionais que indica que "o Brasil daqui a 40 anos será um dos países mais viáveis no mundo, por isso ser o país no mundo onde os emigrantes mais retornam na contemporaneidade". E mais uma vez replicou: "porque houve um povo que pagou o preço!"

Jargões como " Deus mudou a sorte ou rumo do Brasil", "pagar o preço", "estar na brecha orando", "ganhar Brasil para Cristo", tornaram-se hoje expressões corriqueiras nos cultos evangélicos tanto na Europa, como em países africanos de língua oficial portuguesa, onde, tomando Cabo Verde, como exemplo, há um contingente expressivo de pastores e missionários brasileiros. A retórica que tacita e explicitamente acompanha estas frases parece carregar uma "aura transformadora", quiçá "revolucionária", e que, em última instância, parece querer "re-encantar o mundo". Crê-se que humilhar, orar, e converter são palavras-chave para esta "mudança radical". Na óptica dos crentes evangélicos, ao contrário do "desencantamento do mundo"[6] de Max Weber (1946: 165) em que se acredita ser possível "dominar todas as coisas pelo cálculo", a ideia de racionalização do mundo e o augúrio garantido pela ciência, poderá ser agora afiançado pela "crença em Deus", e por todo um conjunto de pré-requisitos como "pagar o preço orando" e acreditando que Deus providenciará tudo, e que Ele tem um modelo e um argumento explicativo para tudo o que se encontra na sua "palavra": a Bíblia.

Re-encantando o mundo?

A ideia de estarmos ante um "re-encatamento" do mundo é-nos trazida por alguns autores, como, por exemplo Thomas Csordas (2007). Este autor lança esta proposta ao reflectir sobre as transformações religiosas a nível global no que respeita ao seu caso de estudo, a Renovação Carismática Católica[7] em países como a Índia, Nigéria e Brasil. Todavia, asserções como estas avançadas por Csordas, são tratados de forma mais aprofundada, no recentíssimo Disci*ples of All Nations: Pillars of World Christianity*, de Lamin Sanneh (2008). Sanneh revela-nos o quadro daquilo que tem sido a expansão do Cristianismo nas últimas décadas. Uma análise histórica, elucidando-nos com exemplos bem concretos do contexto africano e de países como Brasil, México, Rússia e China, mostra-nos como o cristianismo pentecostal se tem tornado o movimento religioso mais difundido no mundo. Conforme Sanneh, nestes contextos há um "post-Christian West", em que o processo de ocidentalização não é necessariamente a causa do ressurgimento cristão (2008: 286).

De acordo com Sanneh, para esse "cristianismo remoçado", concorreram novas formas de conceber a igreja, onde foram adoptados novos modelos de oração e serviços religiosos (cultos). Neste sentido, criaram-se grupos móveis e itinerantes, tais como: " Bible study groups, women's evangelization groups, women's drama performance, groups vival fellowship groups, choral groups, and home visitation groups" (*idem*: 284).[8] Estes novos modelos adoptados fizeram com que as estatísticas registassem, em 2005, cerca de 2,1 biliões de cristãos em todo o mundo, dos quais 1,3 biliões são católicos (*idem*: 274).[9]

---

[5] A Igreja do Nazareno (IN) é uma igreja evangélica cuja matriz identitária remonta à tradição wesleyana ou movimento evangélico armínio-metodista, originária do Reino Unido, no século XVIII. Todavia, o berço desta denominação cristã são os E.U.A, e resulta da fusão de duas denominações evangélicas, a saber: a *Pentecostal Church of the Nazarene* e a *Holiness Church of Christ*. Esta aliança ocorreu no dia 13 de Outubro de 1908, numa Assembleia Geral, na cidade de Pilot Point, Estado de Texas. Alguns dos grupos que viriam a formar a IN nos E.U.A já se encontravam estabelecidos na Índia (1898), Cabo Verde (1901), Guatemala (1901), Cuba (1902), Canadá (1902), México (1903), Escócia (1906) e Japão (1907). A sua emergência em Portugal está intimamente relacionada com a chegada de migrantes nazarenos cabo-verdianos a Lisboa, a cidade das sete colinas, na década de 1970. A IN está presente em todo o Portugal Continental e na Região Autónoma dos Açores.

[6] Max Weber anota que o "desencantamento do mundo" é um grande processo histórico-religioso "que teve início com as profecias do Judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os *mágicos* de busca de salvação" (2004: 96). Segundo Weber, este processo encontra na religiosidade puritana a sua conclusão (*idem*).

[7] É um movimento católico que surgiu nos E.U.A na década de 1960. Logo no início, era conhecido como movimento católico pentecostal por ter tido várias influências de movimentos pentecostais de ascendência protestante.

[8] Sanneh faz menção também que em África, por exemplo, paralelamente à conversão ao cristianismo, emergiram e expandiram-se idiomas plurais e vários tipos multiculturais de cristianismo que, de uma forma ou de outra, contribuíram para promover uma panóplia de escolhas nessa arena religiosa (Sanneh, 2008: 285). Este

Esta nota continua na página seguinte

Como esclarece Lamin Sanneh (*idem*: 275), no continente africano, a expansão do cristianismo deu-se de uma forma mais acentuada com o fim da Era colonial e missionização hegemónica e com o colapso dos estados pós coloniais (*idem*). Dados de 2005 apontam para a existência de 390 milhões de cristãos em toda a África.[10]Na contemporaneidade, como arremata este historiador, 65% do cristão vivem no Hemisfério Sul[11] e na Ásia Oriental, áreas que se têm tornado a nova fortaleza do cristianismo e, estando a Europa a tornar-se "um novo cristão marginal" (*idem*). Na óptica de Harvey Whitehouse (2007: 306), esta extraordinária plasticidade das *local Christianities* deve ser vista dentro de um processo micro-histórico de acomodação, contestação e inovação discursiva. Para além disso, é importante salientar o impacto profundo que o envolvimento e influência evangélica na arena política, quer na Era Colonial como na Era Pós-Colonial, teve em África. O sociólogo Paul Freston, no seu pertinente *Evangelicals and Politics in Ásia, África and Latin América* mapeou todo esse envolvimento nos seguintes contextos: África subsariana; Americana Latina e partes da Ásia.[12]

No que concerne ao actual quadro europeu, mais concretamente no caso português, a partir da década de 1960 e 1970, e com a independência dos países africanos até então colonizados, registou-se um forte fluxo migratório para o "velho continente". Muitos destes imigrantes, cuja grande maioria era já cristã no país de origem, constituíram igrejas no novo contexto, a fim de perpetuarem as suas religiosidades. Por seu turno, da década de 1990 em diante a forte vaga de migração brasileira para Portugal, cuja uma boa percentagem é evangélica[13], emergiu juntamente com os africanos um novo movimento cristão em "terras lusas", re-mapeando um novo figurino cristão neste país, onde se dá o encontro entre cristãos portugueses, africanos e brasileiros.

Neste cenário, alguns cristãos vaticinam uma espécie de "re-missionizanação", ou melhor ainda, "re-evangelização europeia" a partir de um novo centro de gravidade regional, o Hemisfério Sul, ancorado em novos modelos de evangelização, oração e crescimento da igreja, aos quais já nos tínhamos referido acima. Em suma, para esta "re-envagelização" tenta-se romper com aquilo que se considera ser uma certa "decrepidez" do modo "tradicional" da matriz "cristã-europeia-americana" na regência dos cultos e das igrejas em geral, apresentando o cristianismo com uma "nova roupagem".

Importa notar que este "novo despertar religioso" oriundo do contexto migratório europeu parece querer desafiar o "desencantamento do mundo" *weberiano* e a "secularização", pois tais movimentos evangélicos pretendem apresentar modelos explicativos para os vários fenómenos que ocorrem na actualidade através, das suas crenças. Exemplo disso foi o caso que apresentamos logo no início deste texto. Pretende-se de alguma forma querer "re-encantar" o continente europeu com esta religiosidade cristã rejuvenescida trazida do "Sul". Será que esse despertar religioso pretende acotovelar a ideia da racionalização do mundo e os modelos explicativos científicos para a compreensão das coisas?

Pascal Boyer (2004: 2) chama-nos a atenção para o facto de uma respeitada tradição académica tentar explicar a religião como sendo consequência de uma falha no sistema funcional, ou algo derivado de pessoas supersticiosas que acreditam em qualquer coisa, cujos conceitos são baratos, sensacionalistas, fáceis de compreender e, em parte, excitantes e vocacionados para entretenimento. Boyer, não refutando estes argumentos no seu todo, considera-os insatisfatórios, pois "as reivindicações religiosas vão, de facto, para além da verificação" (*idem*). E acrescenta ainda, que estes argumentos não são "a sufficient explanation for why people have the concepts they have, the beliefs they have, the emotions they have" (*idem*).

Ora, na verdade, muitos dos conceitos como: "*a religiosidade é uma forma pueril de conceber o mundo e as coisas*" são suportados pela ideia de que a religiosidade é um mero défice de racionalização, uma ausência da razão, ou, como, cunhou Boyer o "sleep of reason" (*idem*). Boyer indagando se a religião é "natural" ou o "sleep of reason", argumenta que, o facto de algumas noções religiosas terem sido encontradas em vários grupos, não significa que todos os seres humanos são naturalmente religiosos. Não subscreve porém, a tese da biologia evolutiva que defende que algumas crenças existem porque providenciaram vantagens individuais e colectivos. Pelo contrário, Boyer advoga: " it may seem more prudent and empirically justified to say that religion is a very probable byproduct of various systems that are the result of evolution by natural selection" (*idem*: 7). Deste modo ele sugere que a religião é mais algo "natural", do que um "sleep of reason" (*idem*: 8). Hesitamos em subscrever a argumentação de Pascal Boyer na sua visão da religião como algo "natural", mas não a discutiremos, pois desbravá-la implicaria um longo e férvido debate. Porém, faz todo o sentido equacionar aqui a proposta da religião como o "sleep of reason", pois o que foi abordado atrás sobre o "desencantamento do mundo" está intimamente ligado à ideia de que, antes da "secularização" ou da "racionalização intelectualista" (Weber, 1946:165), forjada pela ciência e tecnologia, o mundo era encantado. Isto, porque a

---

historiador fala-nos, por exemplo, do Zionismo – ao qual podemos acrescentar a igreja tokoista e kimbanquista, entre muitas outras – para além do caso curioso de um grupo ecuménico na Tanzânia, denominado *Liro*, um acrónimo de Luteranos, Islão e Católicos Romanos, que foi formada em 1979, mas cujo nome mudou para *Umaka* em 1985 (*idem*: 284).

[9] Registou-se também nesse mesmo ano 1.3 biliões de muçulmanos e, de acordo com Sanneh, o número de Budistas e Hindus permaneceu estável (*idem*: 274).

[10] Nesse continente, em 1900, registara-se 34,5 milhões de muçulmanos e 10 milhões de cristãos. Já em 1985 com a população africana a rondar os 520 milhões de habitantes, 271 milhões eram cristãos e 216 milhões muçulmanos. Em 2000 o número de cristãos aumentou para 346 milhões, e o dos muçulmanos rondava em torno dos 330 milhões. E, como nos explica Sanneh, a maioria desses muçulmanos residem nas regiões de expressão árabe, Egipto e África do Norte, bem como na África Ocidental (*idem*: 275). Para este continente estima-se que, em 2025, venhamos a ter 600 milhões de cristãos.

[11] Paul Freston (2004: 3), a este respeito, refere que 60 % de todos os cristãos vivem no "Terceiro Mundo".

[12] O caso zimbabueano é um dos mais eloquentes. Ver, a propósito, (Freston 2004, pp. 127-131).

[13] Curioso notar-se também que a maioria dos 37 milhões de imigrantes latinos nos E.U.A é pentecostal (*idem*: 276).

religião fornecia os modelos explicativos para as coisas que aconteciam: ou seja, vivia-se uma Era onde imperava a "suspensão da razão". Acredita-se que com a emergência posterior de um pensamento racional, cientifico, lógico, não-emocional e dessacralizado se rejeitou a magia, a religião, os sacrilégios e as superstições como meios de salvação *ipso facto* o mundo ficou desencantado.

Será que o desencantamento, a perda do brilho, a desfloração do mundo foi mesmo uma realidade? Não será a dominação da vida pela técnica e cientificidade uma outra e nova forma encantada de se ordenar o mundo? Até que ponto podemos falar de "secularismo" como algo arredado da religião, se muitos dos valores que o suportam pertencem aos cânones "judaico-cristãos"? Tal separação é impossível do ponto vista histórico, pois a origem do "secularismo" está intrinsecamente e ligada ao cristianismo medieval. Esclarecendo este facto, Talal Asad (2005: 2) observa que as pessoas associam comummente a emergência do "secularismo" ou *laicïté*, à constituição da Terceira República francesa, no final do século XIX, e acrescenta:

> "But secularism has many beginnings, and I find it useful to begin the story in early modern times. At the end of the sixteenth-century wars of religion, the states of Western Christendom adopted the cuius regio eius religio principle (the religion of the ruler is the religion of his subjects). This agreement is part of the genealogy of secularization in that it attempted to resolve religious conflicts by adopting a political principle. Contrary to what is popularly believed, it was not modern world that introduced a separation between the religious and the political. A separation was recognized in the medieval Christendom, but there it articulated complementary organizing principles" (*idem*). [14]

De uma forma ainda mais elucidativa, Asad (2003: 191) argumenta que " o secular" não deve ser pensado como um espaço no qual a *real* vida humana se auto-emancipa gradualmente do controle do poder religioso. Outra ideia que ele avança é a de que muitas vezes a religião é vista como algo que "infecta" o domínio secular e, por vezes, há mesmo uma assunção de que a prática religiosa deve ser confinada a um espaço exíguo para não ameaçar a estabilidade política ou liberdade do "livre pensamento" dos cidadãos (*idem*). Finalmente conclui que: "secularism builds on a particular conception of the world ('natural' and 'social') and of the problems generated by that world" (2003: 191-192). Estas anotações de Asad levam-nos a reflectir o quão importante é a concepção que se tem, nas sociedades contemporâneas, sobre "o secular" e o quão isto concorre para a interpretação da ideia de Estado como uma entidade neutral e que se assume como o *Garante* e "separador das águas" em relação à Religião.

Um outra questão ainda: será que estamos a assistir, com esta nova vaga de migrações para a Europa, a um novo encantamento religioso cristão? Por um lado, assistimos a uma "floração religiosa" da Europa, e isso deve-se em muito, na óptica dos crentes, aos novos modelos abraçados pelas várias comunidades pentecostais, no que diz respeito aos serviços litúrgicos, mas em especial à oração, que tem servido como um poderoso meio para se aceder a Deus, pedindo assim que Ele "salve" e "sare" a Europa e o Mundo. Por outro lado, questionamos se este florescimento do cristianismo pentecostal não será apenas um movimento largamente imbricado com o próprio fluxo migratório, visto que a maioria destes evangélicos presentes na Europa vieram de países do Hemisfério Sul, África e América Latina e Central, sendo que, embora em franco crescimento, a representação da comunidade europeia "autóctone" nesse panorama evangélico é, ainda, exígua. Pelo menos, são constatações que podemos fazer baseadas na observação da comunidade evangélica nazarena.

Antes de finalizarmos esta secção queremos justificar o porquê de concebermos a oração como um meio para "re-encantar" o mundo, pois tal ideia de encantamento pode sugerir outras abordagens e leituras, como a de se saber "se a oração vem da encantação mágica ou inversamente" (Mauss, 2001: 259).

Mauss reflectiu sobre a oração e o encantamento argumentando que são duas categorias destrinçáveis, pois a primeira é acima de tudo "um meio de agir sobre os seres sagrados; estes é que são influenciados por ela, é nestes que ela suscita modificações" (*idem*: 272), esperando com isto uma resposta. Já no encantamento não seria necessário recorrer a nenhuma força exógena. Contudo, mais adiante, desfiando a sua argumentação, reconhece que certas orações, como as de consagração, "sob certos aspectos são verdadeiras encantações" (*idem*: 270). Por outro lado, algo de comum permeia tanto a oração, como o encantamento: a *eficácia da palavra*. A partir de alguns exemplos, Mauss elucida-nos como é que, pela eficácia da prece, "as palavras da oração podem causar os fenómenos mais extraordinários" (*idem*). Porém, mesmo quando esta eficácia da prece se desvanece, ela ainda permanece eficaz "pois é ela que incita o deus a agir em tal ou tal direcção" (*idem*). No meio evangélico, é lugar-comum recitar Tiago 5: 16b: "a oração feita por um justo pode muito em seus efeitos". Este versículo bíblico remete-nos para a nossa discussão ao laçar-nos ao encontro da visão da oração como algo poderoso. Se seguíssemos certas abordagens, este debate desaguaria na questão do "poder da oração"[15].

Como frisamos ao longo deste texto, a oração para o crente evangélico é um meio de transformar as pessoas, o ambiente que as circunda e a essência da sua religiosidade. Deste modo, ele acredita que orando estará agindo sobre o seu *mundo*, pois

[14] Num outro espaço, Asad (1993: 28) alegou que a definição que tentou separar a religião da política, do direito e da ciência fez parte da estratégia (para os liberais seculares) do confinamento, e (para os cristãos liberais) da defesa da religião.

[15] É o que sugere a escritora evangélica Stormie Omartian que, em 2007 e em co-autoria com Omar de Sousa, lançou *O Poder da Nação que Ora*. Ela já escreveu muitos livros sobre a oração onde se destaca o *Poder Transformador da Oração*.

suplicará a Deus que mude "o rumo das coisas". Interpretações como a que vimos na prelecção do pastor nazareno acima, têm implicações assaz profundas na forma como os crentes vêem, por exemplo, a política económica mundial e as desigualdades económicas e sociais que grassam em vários países. Os moldes para a explicação dos mesmos já não residirão no domínio de uma racionalização científica ou intelectualista, mas antes numa visão religiosa, onde tudo é movido pela vontade divina, sendo que esta acção sobrenatural pode ser condicionada pela oração dos fiéis.

Bibliografia:

ASAD, Talal (2003). Secularism, Nation-State, Religion. In *Formations of Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: University Press, (pp. 181-201).

ASAD, Talal (2005). Reflections on Laïcité & the Public Sphere. *Social Science Research Council: Items and Issues*, www.ssrc.org/publications/items/v5n3/index.html (consultado na Internet em 24 de Julho de 2008).

BOYER, Pascal (2004). Why Is Religion Natural? *Skeptical Inquired Magazine*. <http://artsci.wustl.edu/~pboyer/PBoyerHomeSite/articles.html> (consultado na Internet em Novembro de 2006).

CSORDAS, Thomas (2007). Global Religion and the re-enchantment of the World: the case of the Catholic Charismatic Renewal". *Anthropological Theory*, 7 (3), - 295-314.

DURKHEIM, Émile (2002b [1912]). The Elementary Forms of Religion Life. In Michael Lambek (Ed.) *A Reader in Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell, (pp. 34-49).

FRESTON, Paul (2004). *Evangelicals and Politics in Ásia, África and Latin América*. Cambridge: University Press.

GEERTZ, Clifford (1978). A Religião como Sistema Cultural. In *Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, (pp. 101-142).

MAUSS, Marcel (2001 [1909]). A Prece. In *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, (pp. 229-324).

SANNEH, Lamin (2008). *Disciples of All Nations: Pillars of World Christianity*. Oxford: University Press.

WEBER, Max (1946). Ciência como vocação. In *Ensaios de Sociologia*, Rio de Janeiro: Zahar, (pp. 154-183).

WEBER, Max (2004 [1904]). *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

WHITEHOUSE, Harvey (2007). Appropriated and Monolithic Christianity in Melanesia. In Cannell Fanella (Ed.), *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press, (pp. 295-307).

Quando a corte chegar: hibridismo e criatividade no Baião de Princesas do Maranhão

Ana Stela de Almeida Cunha
Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa
ascunha@ics.ul.pt

Resumo: Baião vem de baiar, bailar. No Terreiro do Egito, localizado em Sao Luis do Maranhao e fundado por Massinokou Alapong em dezembro de 1864, ocorreu a primeira festa do ritual do Baião de Princesas. Devido à perseguição policial da época, que se estendeu até os anos 40 em São Luís, o ritual se disfarçava de festa profana, onde os tambores davam lugar a instrumentos como o violino – o maestro do conjunto - sanfona, violão, cavaquinho ou bandolim e os adufes, pandeiros sem platinelas utilizados na época.

A festa, que se iniciava na manhã do dia 12 de dezembro, seguia a tarde e a noite toda, se encerrando apenas na tarde do dia 13, dia de Sta. Luzia, quando começava então o toque de Tambor de Mina para o Rei dos Mestres. Como num baile, ainda hoje as mulheres se enfeitam com saias coloridas, xales, leques, muitas jóias, colares, fitas e outros adornos, além das mantas de miçangas que vestem ao receber suas encantadas. Usam penteados elaborados e tocam castanholas. Extremamente feminino, neste ritual só as mulheres dançam, e as encantadas que se manifestam também são em sua maioria princesas, rainhas, meninas, caboclas, mães-d'água, ainda que como numa verdadeira festa, no Egito, orixás e voduns também tomassem o corpo de seus filhos para assistirem à dança, se juntando à numerosa assistência que ia ao terreiro graças à visita do Navio de Dom João. Ao longo do dia, crianças e pessoas da assistência também eram convidadas a dançar, "enchendo a roda" enquanto algumas dançantes paravam para descansar. Na Casa Fanti Ashanti, o Baião de Princesas continua sendo realizado todo dia 13 de dezembro, seguindo até a manhã do dia 14, embalado por uma infinidade de belas músicas.

Obari, Bela Infância, Belinha, Menina da Gameleira ou do Caxangá são alguns dos nomes pelos quais é conhecida Nôche Dantan, vodum chefe do Baião, que se abre e fecha invocando São Gonçalo do Amarante e Rei dos Mestres, outro nome do vodum Liçá – relacionado a Oxalá - que é o responsável pelo andamento do ritual. Considerado como da linha de cura ou de água doce, difere da cura/pajelança por possuir rituais internos secretos que antecedem a festa pública, quando na cura todos os procedimentos e ferramentas rituais estão expostos na mesa do pajé.

Este trabalho buscara trazer uma breve etnografía deste ritual, praticado em poucas casas de Tambor de Mina. Sera intençao trazer à discusao a democracia espiritual sem fronteiras, onde caboclos, princesas, índios, ciganas, espanhóis, portugueses, turcos, franceses, italianos, havaianas, mães d'água, macacos, peixes, aves, caranguejos e jurarás realizam plenamente no plano espiritual a miscigenação étnica brasileira, refletindo sobe o mito de formaçao nacional atraves dessa religião voltada para a ancestralidade.

Ainda que o candomblé - e mais recentemente a umbanda - sejam os grandes representantes simbólicos da religiosidade de matriz negro-africana no Brasil, aquele difundido inicialmente por investigadores como Pierre Verger e Roger Bastide, ainda em meados do século passado, o Brasil apresenta um quadro extremamente diversificado de "fé" e "devoção", materializados nos Xangôs de Pernambuco, nos Batuques do Rio Grande do Sul, no Babassuê do Pará, e no Tambor de Mina, difundido especialmente no Maranhão, mas assim como as demais religiões já citadas e muitas outras aqui omitidas, evidentemente a restrição geográfica não é tão real e serve apenas de parâmetro para que possamos identificar sua principal área de ocorrência, já que a grande migração interna tem promovido a disseminação e prática de muitas religiões de origem africana, antes restritas à zonas específicas, aos distintos cantos do país, e ultimamente em zonas específicas da América Latina (Argentina, Uruguai), Estados Unidos e Europa (Frigério, 1997, Argyriadis, 1999).

Este trabalho tratará de descrever os processos criativos numa das festas do Tambor de Mina: o Baião de Princesas, que ocorre somente na capital, São Luís e em poucas casas. A mais conhecida é a festa da Casa Fanti Ashanti, do Pai Euclides, famosa no meio religioso e sobretudo acadêmico, seja por sua tradição supostamente jeje, seja por um processo de "reafricanização" pelo qual vem passando conscientemente (Ferreti: 2001). No entanto, este trabalho estará focado em outras duas "casas", completamente desconhecidas do público acima referido: uma no Bairro do Pao de Açucar, em Sao Luis, e outra no Quilombo de Cumum, povoado localizado no municipio de Guimaraes., Ambas praticam, de modo bastante criativo, a Festa do Baião de Princesas, reelaborada à sua maneira, uma vez que vêm de uma tradição de "Pajé", ou de cura, oriunda de Guimarães, Baixada ocidental do Estado.

1– O Tambor de Mina, o Baião de Princesas e a realidade religiosa no Maranhão

O Maranhão, Estado situado na divisa entre a Amazônia e o Nordeste brasileiros é conhecido como um local de forte presença jeje dahomeana, muito em função da Casa das Minas, terreiro célebre fundado ainda no século XIX por Maria Jesuina, escrava que, numa alusao às origens africanas, se autodenominou de "nação" jeje-dahomeana. Esta identificação com "nações" africanas é bastante comum nos terreiros brasileiros, não sendo distinto no Maranhão[1]. Assim, mesmo sendo um Estado conhecido como a "terra do Tambor de Mina" vale notar que a maioria das casas religiosas ali reproduz o modelo nagô, da Casa de Nagô, tambem fundada no século XIX por africanas, em São Luís, constituindo, juntamente com a Casa das Minas, o panteão da "pureza" e "origem"afro-maranhense. Uma terceira casa, que se denomina de "nação" fanti-ashanti (ainda que esta auto definiçao seja constantemente reelaborada segundo as circusntâncias historico-sociais), a "Tenda de São Jorge Jardim de Ueira", sob o comando do Pai de Santo Euclides Ferreira, e herdeira das tradiçoes do Terreiro do Egito, acabam por constituir a tríade de "nações" a que se filiam as casas religiosas em Sao Luis[2].

O ritual do Baião de Princesas, objeto deste texto, sempre foi tido como uma "herança" do terreiro do Egito, e que por esta razão era desconhecido de outras casas e somente praticado naquela. Não é o escopo deste trabalho remontar às origens do Baião de Princesas, festa realizada no dia 12 de dezembro, em homenagem ao Rei dos Mestres, o vodum Liçá, que no panteão iorubano teria seu equivalente em Oxalá, mas sim observar de que maneira o ritual passou a integrar o calendário de festas de outras casas, sobretudo as de Cura e de que modo a criatividade religiosa está presente nesta constante elaboração/reelaboraçao de identidades. A festa homenageia ainda Sao Gonçalo do Amarante, santo de grande devoçao popular em Portugal, sobretudo no norte do pais. Na Casa Fanti Ashanti ele é lembrado com a seguinte cantiga de abertura:

> "Meu Bom Jesus dos Navegantes,
> Meu São Gonçalo do Amarante
> Dai-me licença, meu santo
> Prá eu tocar esse baião".

O Baião é dançado quase sempre por mulheres que se vestem como se estivessem na corte, com roupas elegantes, muitas jóias. Os tambores dão lugar a instrumentos "não comprometedores" como o violino, a sanfona e os adufes, além de as mulheres tocarem castanholas. Essa era uma estratégia usada para "fugir" da perseguição policial contra os Tambores de Mina, ainda no século passado. Outras estratégias foram usadas por muitas outras casas, ao longo dos anos, sobretudo as de Cura, ou Pajé, que deixaram seus maracás e passaram a tocar tambor, numa ironia das circunstâncias.

O terreiro do Egito, localizado próximo ao Porto de Itaqui, sempre foi conhecido como um lugar de onde muitos podiam ver o "navio encantado de Dom João", que aportava durante a festa do Baião, trazendo encantados, que eram recebidos pelos filhos da casa (FERREIRA, 1987, p. 53). Os encantados são as entidades que se cultuam tanto na Mina quanto no Pajé e

---

[1] As "nações" mais conhecidas são as dos candomblés da Bahia, sobretudo a denominada quetu, ou nagô e que passaram, por razões complexas e historicamente construídas, a ser o parâmetro de uma suposta "africanidade" brasileira. O mesmo processo parece ocorrer em Cuba, em relação aos denominados "santeros" e "babalawos", ambos herdeiros de uma tradição iorubana, ou "lucumí", como são conhecidos na ilha. A este respeito ver, para o Brasil, especialmente os textos de Ferretti (2001) e para a realidade cubana, Palmié (2008).

[2] Conferir, a este respeito, a extensa bibliografia de Mundicarmo Ferreti (op.cit.)

apresentam formas das mais distintas, podendo adquirir formas humanas, animais e vegetais, ou ainda minerais. Quando humanos, estão classificados por categorias bastante definidas, que podem ser desde fidalgos, reis, rainhas, até boiadeiros e caboclos, os chamados "gentis", que pertencem à uma classe mais baixa da sociedade, seja por razoes economicas, seja pela mestiçagem racial.

Na praia dos Lençóis, litoral maranhense, vive toda uma família de "encantados" reis e fidalgos, fazedo ainda parte desta "família do Lençol" o famoso personagem Dom Sebastião, que morreu na batalha de Alcácer Quibir. Perdida a batalha e passados alguns anos o seu navio acabou por parar na costa do Maranhão, nestaa baía com grandes extensoes de areia, a "Ilha dos Lençóis", que remonta, simbolicamente, ao deserto onde foi perdida a batalha. Agora Dom Sebastião é um encantado.

Ali vivem ainda a princesa Ina, a princesa Jandira e Sebastiãozinho (supostos filhos de dom Sebastião), dom Luís, o rei de França; dom Manuel, a Rainha Bárbara Soeira e dom Carlos, filho de dom Luís. Os príncipes João Príncipe de Oliveira, Príncipe Alterado, Príncipe Gelim, Tói Zezinho de Maramadã, Boço Laercês e as princesas Tóia Jarina, Flora, Princesa Luzia, Princesa Rosinha, Dona Maria Antônia, Menina do Caidô, Princesa Oruana, Princesa Clara, Princesa Linda do Mar, Moça Fina de Otá,além de nobres como o Duque Marquês de Pombal, Ricardinho Rei do Mar, Barão de Guaré. E esta "familia" nobre varia ainda segundo a região, pois na Baixada maranhense, mais precisamente no Povoado do Vura, municipio de Guimarães, participei de inúmeras festas e toques na casa do Senhor Carmo, que recebia ainda a Princesa Maria Rita, "filha do Imperador" entre outros fidalgos.

Nesta mesma casa todos os meses de junho "brincavam" um Boi, de zabumba, em homenagem ao encantado da casa, e este Boi apresentava, como apresenta o Boi de Guimarães, uma estrela na testa e chifres dourados, o que nos remete, segundo a explicação dos brincantes, à lenda de Dom Sebastião e seu tesouro, que conta que a ilha dos Lençóis – geograficamente próxima do Porto de Cumã, onde se encontra o povoado acima referido – é uma ilha encantada, que serve de morada a Dom Sebastião, estando ali seu reino oculto no fundo do mar.

Nas noites de sexta-feira Dom Sebastião aparece na praia na forma de um touro negro, com uma estrela de ouro na testa. Se alguém conseguir atingir a estrela e ferir o touro, o reino será "desencantado", a cidade de São Luís irá submergir e aparecerá uma cidade encantada com os tesouros do rei. Conta-se ainda que tudo o que existe em Lençóis pertence ao Rei Sebastião e que ninguém pode se apropriar do que é seu. Quem tentar levar alguma coisa que pertence à ilha terá que devolver o quanto antes, sob pena de arriscar a própria vida e a de todos os seus companheiros. Barcos podem afundar e levar todos para a morada de dom Sebastião, identificada como o Reino ou Palácio de Queluz (embora este só tenha sido construído no século XVIII, na cidade de Sintra), o que somente corrobora estas reelaboraçoes constantes de identidades.

Os vários Pajés da região de Guimarães contam que estiveram no "Reino" encantado de Dom Sebastião nos sonhos. Assim, o transe e a comunicação com o mundo "de lá" acontece durante o sonho. Dizem ainda que se alguém que não esteja iniciado na religião ou não seja "preparado", se vir um encantado, vai pró mundo "de lá" com eles, não regressando mais. A unanimidade de um mundo paralelo, com seres que o habitam, faz parte da percepção local.

2 - Esperando a Corte chegar

A Antropologia, especialmente aquela que se dedica aos eventos pós coloniais, tem se dedicado a uma discussão ampla acerca dos sincretismos, afirmando uma "pureza" étnica, idílica, num contraponto com o discurso de um "*continuun*" cultural (Stewart & Shaw, 1994) através das distinas "culturas" que se encontram e se "mesclam" em procesos de crioulizaçao, o que tem feito com que análises desta natureza sejam frequentemente problematicas.

Desta sorte, ainda que as idéias *herskovitianas* de "permanência" e "sobrevivência" de caracteristicas culturais "africanas" em terras do Novo Mundo tenham influenciado boa parte dos investigadores da chamada "diáspora africana", pouco ou nada cntribuiram para uma compreensão mais ampla dos processos históricos ocorridos nos dois lados do Atlântico, sobretudo no que diz respeito às religiões de origem negro-africanas, já que não raras vezes casas que apresentam elementos "pouco africanizados" acabam por ser negligenciadas ou mal interpretadas por etnógrafos desavisados.

A discussão acerca da "africanidade" perdida, bem como processos criativos de manutenção ou criação de identidades serão aqui abordados, através da observação de duas casas religiosas que, longe da necessidade de filiarem-se a uma "nação", demonstram de que maneira as repressões foram dribladas, elaborando constantemente seus ritos e reconfigurando os mitos. Um aspecto importante a ser assinalado, e que fará parte das discussões que seguirão neste texto, é a forte presença das casas de Pajés, ou de Cura, que se constituíram com a presença de *espiritos* caboclos.

A casa do senhor Ciriaco, localizada no bairro do Pão de Açúcar, festeja há alguns anos a Santa Luzia, fazendo algumas referências ao ritual do Baião de Princesas. O senhor Ciriaco, natural de um povoado chamado Bolivia, no municipio de Guimarães, Baixada ocidental, diz nunca ter frequentado a casa Fanti Ashanti e tampouco sabia quem era Pai Euclides. Trabalha há mais de 45 anos com Cura e Pajé, tendo se mudado para a capital em 1976 e lá aberto "barracão" – o nome local para terreiros religiosos - de Mina e Pajé. Na Baixada, esta diferença já não é mais nitida e muitos elementos de uma prática foram reelaborados na outra. Provavelmente esta suposta "separação" nunca tenha mesmo existido, pois sucessivas levas de escravos das mais

distintas etnias[3] continuaram a chegar ao Maranhão (então Grão Pará) até meados do século XIX (Figueiredo, 2004), o que de fato corrobora a intenção deste texto, que não é outra senão a de expor a fluidez com que múltiplas religiosidades co-existem, a maneira dinâmica com que se relacionam, "descalcificando" a etnografia dos sincretismos, que são vistos quase sempre como processos historicamente feitos, constituídos por "pedaços" de culturas distintas, juntadas, como se não houvesse o trâmite tão evidente e tão insistentemente negado entre as "religiosidades" em questão.

O outro "barracão" esta localizado no Quilombo – povoado - de Cumum, zona rural de Guimarães, distante 417 quilometros da capital. O barracão existe na comunidade mas os "curadores" vêm ali dançar, não existindo, portanto, uma casa que funcione com regularidade. Como existe no povoado uma pequena igreja em honra à Santa Luzia, esta data é comemorada anualmente com festejos de "Pajé", que vem de Guimarães (a sede) para dançar e festejar durante este dia ali na cominidade. Este texto fara referencias ao "Pajé" dançado no ano de 2004 pelo Senhor Joao Avelar no barracao do Bacuri em homenagem à Santa Luzia.

Serão estas as duas casas abordadas aqui para uma descriçao das criatividades religiosas locais e a absorçao de elementos externos, que passam a ser reconfigurados e redimensionados segundo a propria historia de cada casa e de cada curador. Abaixo um mapa do estado do Maranhão e ao lado a localização do municipio de Guimarães. Tanto o Barracão do Cumum quanto o povoado de origem do sr Ciriaco (povoado de Bolivia) estão localizados na zona rural deste municipio, cerca de 12 quilometros da chamada "sede".

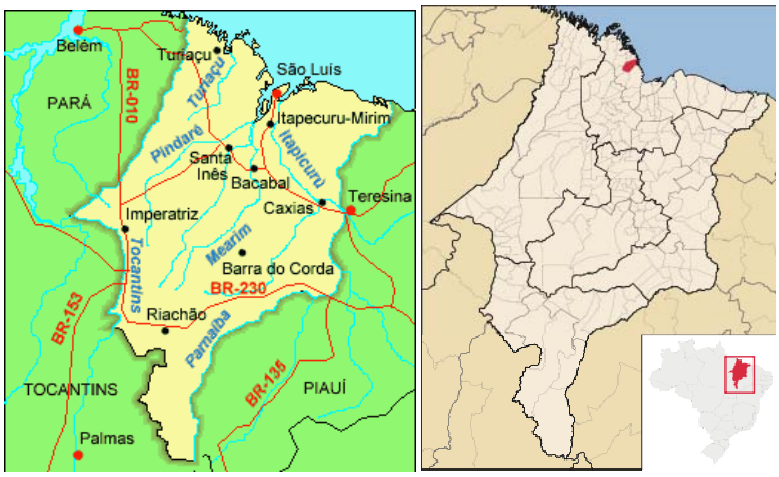


Figura 1: Mapas do Estado do Maranhao com as principais cidades –à esquerda – e mapa com a localizaçao do municipio de Guimaraes.

3 – Baião e pajés: onde as encantadas se encontram

As relações entre Brasil e Portugal sempre foram distintas daquelas experimentadas por outras colônias portuguesas, seja por uma Independeência precoce do Brasil (se comparado às demais colônias), seja por fatores historicos singulares, como a presença da Corte em terras brasileiras por um periodo relativamente longo. No campo religioso nao foi diferente: a forte e imensa leva de escravos oriundos da regiao africana denominada genericamente de bantu (que engloba, entre outros paises atuais,, a Angola, camaroes, Moçambique, Congo, Republica Democratica do Congo), area esta ja bastante "explorada" desde o século XV pelos portugueses, fez com que escravos desta zona que chegassem ao Brasil trouxessem consigo uma ja conhecida relaçao com o catolicismo portugues (cf Balandier, 1968).

[3] Ainda que levas de escravos de certas regiões de África tenham sido mais frequente não apenas em relação a certos espaços geográficos do Brasil mas também em certos períodos. Sobre este tema, ver Alencastro, 2000.

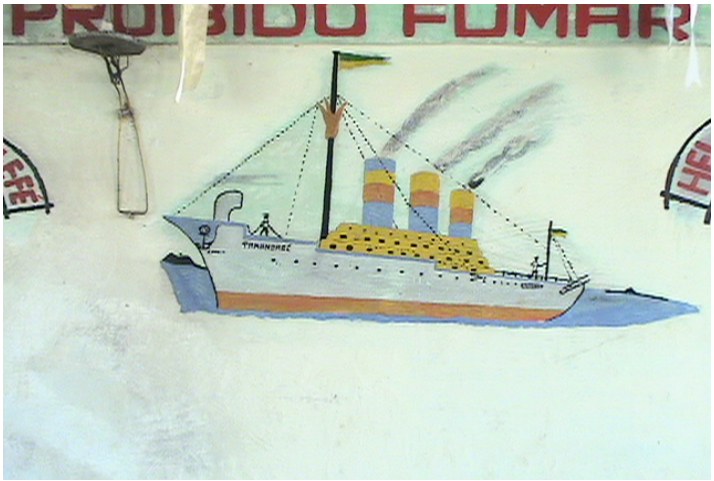


Figura3: Imagem de um navio que aporta em Itaqui trazendo os encantados da Corte potuguesa para a festa do Baiao de Princesas – Barracao do Sr "Meme", Guimaraes, MA

Ainda que o Maranhão seja conhecido como a terra do "Tambor de Mina" nao podemos fechar os olhos para zonas extremamente importantes do Estado como a Baixada ocidental, que faz fronteira com a Amazônia legal brasileira e serviu como rota de intercâmbio e fuga para centenas de agrupamentos de escravos fugitivos, os chamados "quilombolas", que não apenas aprenderam com os indios a traçar rotas dentro da mata mas sobretudo comerciavam com as aldeias, iniciando processos de escambo interétnico e fazendo alianças necessarias para uma sobrevivencia no meio hostil (cf Gomes 2005),

Desta sorte, a figura dos "pajés" e curadores ser tao importante sobretudo em zonas como estas, em que as delimitaçoes entre o Tambor de Mina e a Pajelança nao se colocavam de forma binomial. Vale ressaltar novamente a figura dos "Pajés" na brincadeira do Bumba Boi, tao importante nesta zona e que assume ali significados distintos no sotaque de zabumba e noutros sotaques.

Igualmente importante nos Tambores de Mina e nas casas de Cura/Pajelança do Maranhão é também a figura feminina, que acaba por ser fundamental na compreensao de um rito como o Baiao de Princesas, dançado quase que exclusivamente por mulheres e onde os homens poucas ou raras vezes entram em transe com entidades femininas, as quais são inferiores, numericamente, às masculinas.

Vários terreiros têm a tradição de festejar uma entidade feminina, sendo o toque realizado quase sempre no aniversário da "senhora", "dona" do pai ou mãe-de-santo, ou ainda no dia de uma santa católica associada à entidade, tal como Santa Bárbara (Iansã, Maria Bárbara Soeira), Nossa Senhora da Conceição (Mãe Maria e Iemanjá) e Santa Luzia (santa que está associada à linha de princesas da Cura/Pajelança). No caso do baiao, a festa é para santa Luzia, dona dos "olhos", da visao e da videncia e por isso mesmo bastante popular entre os curadores, que iniciam suas vidas religiosas quase sempre através de "sonhos" e visoes, ainda na infancia.

O senhor Joao Avelar, atualmente "sem barracao" proprio, vem "brincar" o Pajé nos povoados onde é chamado, sendo bastante conhecido e respeitado na regiao.

Ja o Sr Ciriaco, apesar de ter, há muito, se tornado "mineiro", continua realizando festas e rituais de Cura/Pajelança em seu proprio barracao, aberto num bairro periferico da capital, Sao Luis, para onde migrou ha mais de 30 anos.

Como tantos outros de sua região (Baixada ocidental) começou trabalhando como curador, incorporando elementos mais evidentes da mina em seus rituais.

No dia 12 de dezembro de 2005 houve uma "Festa para Santa Luzia" em seu barracão. Nenhuma alusão explicita ao Baião de Princesas, mas as cantigas eram muito semelhantes às escutadas neste ritual da Casa Fanti Ashanti, como a que vemos abaixo:

> Eu sou Jurarazinho la do poço de beber(bis)
> Ah, eu vejo gente, gente nao me vê

Começou a festa com várias mulheres (e somente um homem) dançando primeiro em frente aos tambores, indo e vindo, e somente mais tarde em roda. Cada encantada puxou uma "doutrina", eram quase todas caboclas e gentis, da linha de Cura, da Pajelança, havendo menos princesas que as observadas em festa de baião de Pai Euclides, acima citado. Muitos autores se referem à Cura/Pajelança como um rito de dança solitaria, no entanto, nao foi isso que pude observar em varios toques realizados nos barracões de Guimaraes (Barracão de Dona Graci, no Santo Antônio, Barracão de Sr Hildo, na sede, Barracão do Sr Meme)

Sr Ciriaco explica que ele vem de uma zona onde existem mais caboclas e gentis, que praticam mais a cura, ainda que o Baião seja um ritual para Princesas (como sugere o nome).

Outra distinção diz respeito à indumentária: geralmente dispendiosas e luxuosas, as festas para entidades femininas costumam ser bastante caras. Na Casa de Sr Ciriaco as mulheres estavam com roupas bastante simples, uma saia rodada e camisa de renda (a depender da entidade exibiam capote de veludo e chapéu de seda) mas nunca a manta de miçangas, tão típica da Bancada de Tobôssas da Casa Fanti Ashanti e outras

Talvez porque não houvesse ali tanta encantada nobre, não foi vista nenhuma boneca. Vimos, no entanto, encantadas falando como crianças.

Introduzindo elementos da Cura, como o maracá (o Baião de Princesas distingue-se dos rituais de Cura basicamente pelo fato de aquele ser aberto ao público, com todos os instrumentos no salão, enquanto o Baião possui rituais secretos) o Sr Ciriaco passou a consultar a assistência, dando conselhos e indicando "banhos". Algumas encantadas faziam o mesmo e muitas levavam a pessoa da assistência para uma sala ao fundo do Barracão, para que ali pudessem conversar mais tranquilamente, pudessem ser passadas as "receitas" para o mal que naquele momento afligia o consulente. Assim seguiu até quase ao amanhecer, quando então deram "passagem" para os caboclos e entidades masculinas.

Elementos da Cura estavam assim bastante presentes em ambas as festas, sobretudo na do povoado de Cumum. Ali, munido de maraca, o Sr Joao Avelar deu inicio e fechou a festa, dando consultas e conselhos ao final da mesma para a assistencia local.

4 - Para terminar

As diversas formas de "ser religioso" em casas e terreiros brasileiros que posuem uma ancestralidade negro-africana sao evidentes e formam parte de outras possibilidades de se observar fenomenos sincréticos.

A etnografia destas casas algumas vezes tem feito categorizaçoes que implicam a "separaçao" em gavetas de cada processo religioso, o que nem sempre é real, pois o que se observa em quase todas as casas e barracoes é uma intersecçao de cultos e reelaboraçoes de crenças e identidades. Como propoe Asad (1993), a vida social esta estreitamente ligada a(s) religioes e seus significados e que a separaçao desta dos demais conhecimentos humanos, como a Politica e o Direito, somente se deram ha alguns seculos atras e somente é valido para algumas visoes, especificamente as ocidentais.

No caso do Baiao de Princesas o que vemos é que, mesmo nao havendo um padrao unico de manifestaçao da louvaçao, esta ocorre, com suas variantes e possibilidades segundo nao somente a historia social da casa, mas sobretudo segundo a historia pessoal do dono do terreiro/barracao, que agrega elementos, insere mudanças, segundo sua trajetoria de experiencias espirituais, o que nos convida a rever se os nossos sistemas classificatorios e nossa visao acerca dos eventos sao compativeis com a realidade pessoal de cada praticante/experimentador destas religioes.

Esta observação implica numa discussao ainda mais ampla, que nos leva às identidades "africanizadas" e aos parametros de ser mais ou menos "africano", portanto, "puro", "original".

Buscar elementos e traços de culturas e povos que colaboraram na formaçao de determinada manifestaçao religiosaé valido, mas nao pode ser determinante para a sua compreensao. Buscar um olhar apurado que nao seja viciado, que esteja aberto às singularidades, faz parte da Antropologia.

BIBLIOGRAFIA

ALENCASTRO, Luís Felipe de (2000) – *O trato dos viventes*. Companhia das Letras, São Paulo.

ARGYRIADIS, Kali (1999) – Une religion vivante: continuité et complementarité des pratiques cultuelles havanaises; *L Homme*, n. 151, jull – sept pp 21-46.

BALANDIER, Georges (1965) - *La vie quotidienne au Royaume de Kongo du XVI au XVIII siècle*, Paris, Hachette, 286 pgs

BARTH, Fredrik (2000) – *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Contracapa, Rio de Janeiro.

FERRETI, Mundicarmo (2006) – *A Mulher no tambor de Mina*. Revista de Ciências Sociais da UFMA, v.4, n.1/2, jan./dez.1994, p.116-136. Mandrágora: gênero, cultura e religião, Ano 3, nº3, 1996, p.33-41

_____ (2001) – *Pureza nagô e nações africanas no tambor de Mina do Maranhão*. Ciências Sociais e Religiao, Porto Alegre, Ano 3, n. 3, pp 75 – 94.

FIGUEIREDO, S. G. D. (2004).- Procedências e denominações de negros africanos no Maranhão. In: *Anais do II Encontro Estadual de História "Histórias e Historiadores Hoje"*. Maranhão

FRIGÉRIO, Alejandro (1997) – Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone Sul. In: ORO, Ari & STEIL, C. A. (orgs) *Globalização e Religião*. Editora Vozes.

GOMES, Flavio dos Santos (2005) – *A Hydra e os Pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (seculos XVII – XIX)*. Sao Paulo, Editora Unesp.

PALMIE, Stephan (2007) – O trabalho cultural da globalizaçao yoruba. *Religiao e Sociedade*, vol 27, n. 1, Rio de Janeiro.
STEWART, C & SHAW, R (1994) – *Syncretism/ Anti Syncretism. The Politics of Religious synthesis*. European Association of Social Anthropologists. Ed. Routledge.

O Deus Individual e o Demónio Colectivo

Joaquim Costa
Universidade do Minho
ajbfjc@ics.uminho.pt

Resumo: A religião é coisa religiosa: ressuscita a cada certidão de óbito que lhe passam. Marcel Gauchet recenseou, em século e meio ocidental, pelo menos quatro mortes e outras tantas ressureições.
Fala-se, já há alguns anos, de uma nova ressurreição. Mais uma. Mas é uma ressurreição interessante. Os estudos mostram queda de prática/crença institucional clássica e, ao mesmo tempo, vigor de crenças individuais e da vaga emocionalista. "Contapropismo" designa estes crentes por conta própria (pelo menos na autonomia face aos dogmas eclesiásticos oficiais). Parece claro que desinstitucionalização/emocionalismo dá lugar a desregulação (por vezes quase "pagã"), mais do que a des-religião, fenómeno desgostoso para ateus militantes como Michel Onfray, que têm dificuldade em escolher entre o monopólio clerical e a religiosidade livre.
Régis Debray afirma que cada época tem um Jesus à sua imagem. O Jesus dos direitos humanos é o Jesus do actual europeu, individualista e humanista, com frequência anti-clerical; é um Jesus às vezes filósofo, e só.
Mas, apõe Debray, uma religião não é uma filosofia. A filosofia é uma visão do mundo; a religião é um mundo, uma comunidade, um calendário, um rito, um "nós" vs. "eles", uma transmissão, uma instituição. Ora, a actual desregulação religiosa é um desafio à religião, quero dizer, à constituição de uma comunidade que assegure uma linhagem com uma memória sólida (Hervieu-Léger) sem, porém, se entregar ao demónio colectivo do fundamentalismo.

A religião é coisa religiosa: ressuscita a cada certidão de óbito que lhe passam. Marcel Gauchet recenseou, em século e meio ocidental, pelo menos quatro mortes e outras tantas ressurreições (1985: 13).

Fala-se, já há alguns anos, de uma nova ressurreição. Mas é uma ressurreição interessante. Dura há duas décadas e meia, talvez. E, a cada inquérito publicado, há quem lhe augure ora uma nova certidão de óbito, ora uma nova longevidade; talvez ambos os augúrios estejam certos.

Vamos por partes. A entrevista em que Marcel Gauchet aborda o "regresso do religioso" data de 1985. Tem, portanto, quase um quarto de século. A famosa *boutade* de Michel Serres é um pouco mais nova mas não muito – foi na viragem para os anos 90 que ele nos fez rir explicando-nos como punha os alunos a rir: na década de 70 falava-lhes de religião; década e meia depois falava-lhes de política. O curioso é que a inversão era completa: antes, a política era o que captava a atenção; depois era a religião (cf. Hervieu-Léger, 1990: 5).

Por essa altura, já alguns sociólogos da secularização moderavam os seus ímpetos. David Martin falava de revitalização da religião; Peter Berger não andava muito longe – falava de des-secularização. Outros faziam currículo precisamente trabalhando na persistência, diversa e metamorfoseada, da religião na sociabilidade moderna – Hervieu-Léger, Bainbridge, Werner,… A cristandade mexia-se. Mas estava acompanhada.

O radicalismo islâmico está na ordem do dia. Mas está na ordem do dia há muito tempo. Está incluído na *Revanche de Dieu* que, mais tarde, Gilles Kepel identifica como já vigorosa e global em meados da década de 70 (cf. Huntington, 2001: 111). A revolução de Khomeini é de 1979 – trinta anos, portanto. Culminou a reacção religiosa ao falhanço das experiências laicas árabes e/ou "islâmicas", socialistas ou pró-fascistas[1].

É curioso, para o último século e meio, comparar o levantamento de Marcel Gauchet com o que Rachid Benzine faz ao islão: outra vez óbitos e ressurreições, "decadência" religiosa (ou diagnóstico de decadência) seguida de "regresso" e apelo à re-islamização. Pano de fundo: a modernidade e seus correlatos (modernização, relações entre fé e ciência, democracia, regresso à tradição, etc.). Desde o século XVIII que esta polémica sacode o islão (Benzine, 2005).

Também o judaísmo voltou a ressuscitar mais uma vez. Tal como as outras, tem sido uma ressurreição longa. Na França actual reaparecem os bairros judeus, as escolas judaicas, as sinagogas; há a ascensão neo-ortodoxa e os cursos de cultura judaica – vemo-lo no nº 27, de 2008, do *Le Monde des Religions*. Mas a mesma publicação data este movimento do início dos anos 1970. De facto, há cerca de vinte anos, Martine Cohen recuava década e meia para datar a Renovação judaica francesa e o aparecimento dos "círculos de estudo", muitos deles "secularizados" mas "proselitistas" (recuperação de judeus desligados) (Cohen, 1990). É interessante que esta ressurreição reaja menos à hostilidade (Vichy, para falarmos na mais recente) do que ao assimilacionismo

[1] Mas incorporando-as, segundo John Gray (2002), e de variada ordem: jacobinas, bolcheviques, guerrilheiro-urbanas (Baader-Meinhof, por exemplo) – influências ocidentais, em suma, absorvidas pela *intelligentsia* islâmica radicalizada. A tese é partilhada por Eisenstadt (1997).

republicano – esse assimilacionismo que educou as crianças judias na escola pública, que afrancesou os seus apelidos e esvaziou as sinagogas; esse assimilacionismo que produziu homens como Durkheim.

Falta, claro, falar do "resto", para usarmos um artifício de classificação residual que dê conta de uma diversidade quase inclassificável – cultos neo-pagãos, astrológicos, espíritas, satânicos, orientais, etc. Chloé Chamouton (2007) estima em mais de um milhão os adeptos, nos países "celtas" e anglo-saxónicos, do neo-druidismo, ele mesmo confrontado com derivas internas, por vezes sincréticas (por exemplo, mesclado com ecologismo).

Os cultos orientais têm igualmente a sua nebulosa, ora consensualmente religiosa (a reencarnação é "mais fácil de compreender do que a ressurreição" – Schlegel, 2006: 28), ora qualificada como "meditação" ("transcendental" ou não), ambas consideradas em alta nesta primeira década do milénio. Ora, se voltarmos à entrevista de Marcel Gauchet, de 1985, leremos o que ele então incluía no "regresso do religioso", entre outras coisas: a vaga astrológica e a "mistura narcísico-oriental-desportiva à californiana" (1985: 13).

Trata-se de uma ressurreição estranha, longa, demasiado longa. Mais estranha é por acompanhar-se de um óbito, também ele a esvair-se no tempo. As décadas do renascimento têm sido, igualmente, as da decadência. Num caso e noutro ouvem-se vozes diversas: de lamento, de regozijo, de prudência, de indiferença.

De facto, a sociografia religiosa tem vindo a registar, há décadas, na cristandade europeia, perdas sucessivas de "prática" – liturgia, sacramentos, injunções – e de crenças (dogmas incluídos). A própria noção de país cristão torna-se duvidosa.

A título de exemplo, a grande sondagem nacional publicada pelo *Le Monde des Religions*, nº 21, em Janeiro de 2007, indica que apenas 8% dos católicos franceses frequentam a igreja pelo menos uma vez por semana. É uma tendência que vem de trás. Mas "8% dos católicos franceses" quer dizer aproximadamente "4% dos franceses", visto apenas 51% dos inquiridos (adultos) na sondagem nacional se terem declarado católicos[2]. Ora, destes, 42% não acreditam na ressurreição de Cristo e 61% na virgindade de Maria; 74% são incapazes de garantir que Deus existe "de certeza" (7% afirmam mesmo que "não existe"); 26% afiançam que depois da morte não existe nada para os que morrem (8% crêem na reencarnação terrena, enquanto mais de metade acreditam em qualquer coisa incerta) e apenas 10% aderem à versão oficial da ressurreição dos mortos.

Em Portugal, os três recenseamentos da prática dominical – 1977, 1991 e 2001 – mostram uma persistente, embora moderada, tendência de perda: de 31% para 29% e, depois, para 27% (Cabral, 2001: 23/4). A disparidade face a França é também notável na proporção de católicos: *grosso modo*, entre 75% e 90%, dependendo dos estudos e respectivos métodos[3]. Há, porém, consonância quando atentamos nas crenças dos habitantes do nosso país católico[4]: mais de 70% são incapazes de jurar a existência de Deus tal como a Igreja O define: estabelecendo uma relação pessoal com cada indivíduo; 12% ou descrêem de todo ou não sabem em que crer. Em cada quatro portugueses, um está convencido de que a morte é o fim de tudo. Mais interessante é verificar que o mesmo convencimento têm 10% dos que vão regularmente à igreja e 26% dos que lá vão ocasionalmente. E não chegam a 7% os que adoptam a doutrina católica do céu e do inferno. Alguns estudos comparados dão-nos resultados parecidos, nestas questões, para Noruega e Chile, por exemplo (Vilaça, 2001: 120).

Há mais de uma década Luc Ferry diagnosticava o estado de alma dos católicos franceses que levava àqueles resultados. Noutro texto eu resumi-o como segue: "(…) estão a tornar-se deístas, a obedecer mais à consciência do que ao Papa, a não acreditar no Diabo nem na virgindade de Maria nem, veja-se, na imortalidade real da alma"[5]. Não julgo desapropriado estendê-lo, como tendência, aos católicos portugueses (nem, no fundo, ao catolicismo contemporâneo); conheço-os que comungam sem acreditarem na transubstanciação e/ou sem terem ido ao confessionário ("confessei-me a Deus"), que convidam ateus para padrinhos de baptismo dos filhos, ou seja, que negligenciam alegremente os sacramentos da sua religião.

Se temos católicos que não acreditam em Deus, também temos ateus que são fiéis ao cristianismo. Comte-Sponville é ateu porque não acredita em Deus; poderia, portanto, ser católico. Não é; é, apenas, "cristão": acredita nos "valores morais, culturais, espirituais" da civilização judaico-cristã (2006). Luc Ferry, agnóstico ("mais prudente", rabuja Onfray, 2007: 203), não anda longe desta posição com a sua propensão espiritual para o "sagrado com rosto humano" e o "amor cristão do ágape" (1996 e 2007). Um jovem judeu confessa, em público, que fala com Deus três horas por dia mas nunca lhe perguntou se existe; aliás, em criança, embaraçava-o "não acreditar demasiado em Deus". Isto não é inédito na história do judaísmo mas adquire significado especial no contexto do ressurgimento judeu na Europa, muito activo nas componentes confessional e secular e face à resposta que lhe dá René-Samuel Sirat, ex-grande Rabino de França: "Não existe mandamento que ordene acreditar em Deus"; acrescenta: "O que importa é respeitar as leis da Tora, dedicar-se ao próximo, comer «kosher», observar o «sábado», respeitar as regras de pureza (…)" (Sirat e Sfar, 2008: 38). Para além da dimensão ritual e moral aqui explícita, há também a espiritual, de resto

[2] Foi este o critério adoptado no inquérito (e não, por exemplo, a qualidade de baptizado). Redacção da pergunta: "Quelle est votre religion, si vous en avez une?"; respostas possíveis: católico, protestante, cristão sem especificação, muçulmano, judeu, outras religiões, sem religião.

[3] O simples modo de formular a questão da pertença religiosa e as categorias possíveis de resposta é suficiente para influenciar significativamente os números obtidos – cf. Vilaça, 2006: 159.

[4] Valores relativos à população em geral e, portanto, não coincidentes com o universo dos católicos. No entanto, as correcções a fazer não seriam muito grandes, dada a forte percentagem de portugueses que se declaram católicos (85% no Censo de 2001).

[5] Costa, 2007: 297, onde se encontram os dados acima referidos. Ferry avalia o catolicismo francês, nos termos por mim resumidos, no seu texto de 1996, logo ao princípio.

explicitada pelo jovem "ateu": "Para mim, o judaísmo é, antes de tudo, uma fonte de iluminação poética" (*idem*: 37). Este ambiente extravasa das filiações religiosas tradicionais, entrando na voga da "espiritualidade sem Deus", da "sageza laica", da meditação "anti-stress", onde desaguam os "indivíduos cansados de si" (Lafitte & Pappillaud & Vinson, 2006).

Igualmente, o universo protestante dá sinais de efervescência, vitalidade e perturbação. Após a "hemorragia" ou a "anemia" dos anos 1970 e 1980 (um óbito), a actual "movida" (uma ressurreição) traduz o caleidoscópio de cores evangélicas que põe em causa a própria identidade protestante. Os fiéis das igrejas reformadas e luteranas, de um lado, e os das igrejas evangélicas/pentecostalistas, do outro, olham-se e perguntam-se o que têm em comum. Aliás, em França, 75% destas últimas estão fora da Federação protestante, coligadas à parte ou isoladas. A estranheza mútua é religiosa, sim, mas também étnica/cultural, pois boa parte dos fiéis evangélicos é africana subsaariana, e alberga cerca de dez mil trânsfugas do islamismo num "cristianismo de conversão" "pneumológico", milagreiro, encantatório (Fath, 2007). Em Portugal, a segunda metade dos anos 1990 e o princípio dos 2000 também tem sido de notável crescimento evangélico (cf. Vilaça, 2006: 197ss).

Existe ainda a amálgama inter-religiosa herética, nas margens do entendimento convencional. Diz o nosso ex-grande Rabino: "Não aprecio o sincretismo, tão na moda hoje: é-se judeu pelas origens, toma-se aos muçulmanos a sua relação com Deus, vasculha-se no budismo porque o Dalai-Lama é simpático e festeja-se o Natal como os cristãos (Sirat e Sfar, 2008: 38).

Mesmo as manifestações aparentemente sólidas na sua confessionalidade (ainda que ecuménica) fermentam de "indefinição em movimento", sobretudo as do "réveil" juvenil: Taizé, Jornadas Mundiais da Juventude, peregrinações a santuários e relicários atraem crentes e semi-crentes, alguns até nada crentes mas que viajam de evento para evento com a contra-cultura de boa vontade na mochila (cf. Hervieu-Léger, 2005: 65-117). Outro exemplo é o Renovamento Carismático Católico, pouco católico nas suas origens e amiúde censurado pelo seu emocionalismo pentecostal, alvo permanente da vigilância, nem sempre eficaz, da hierarquia eclesiástica, fugidio na propensão à dispersão grupal de índole sectária (cf. Costa, 2006).

Poderia multiplicar até à exaustão exemplos assim. Não tenho interesse em fazê-lo, dada a redundância do exercício, que está saturado. A tese que quis ilustrar até aqui, por entre óbitos e ressurreições, é menos a de que vivemos uma saída da religião e mais a de que vivemos uma des-regulação da religião. Uma des-regulação especial: moderna, o que quer dizer que aconteceu, *desta maneira*, pela primeira vez, na História. Outras des-regulações houve no passado; reacções reguladoras, sim, há-as no presente. Mas trata-se de re-acções (por vezes brutais) à acção da des-regulação moderna.

É sabido que não somos bons juízes do nosso tempo. Anthony Giddens sabe-o e, todavia, é sentencioso: se há coisa que a modernidade tem de novo é a rapidez extrema com que processa as mudanças à escala planetária. E fá-lo em condições também novas – um aparato tecnológico potentíssimo que, além de produtivo, é "comunicativo" e, por isso, permite criar novas sociabilidades; um povoamento cada vez mais urbano; uma civilização feita de "reflexividade constitutiva e total" (Giddens, 1992: 40), logo vocacionada para a sua auto-crítica (que pode ser emocional).

Mais: dadas as promessas da modernidade, esta é a única época ressentida com os falhanços modernos, o que lhe confere uma cultura de ressentimento inédita. Que respostas saem daqui?

Ou "são puro «não»" niilista desolado "no meio das suas ruínas", como diz à maneira nietzschiana Marcel Neusch (1993: 150), ou são os humanismos, "humanos, demasiado humanos", com "valores morais laicizados" e "valores científicos" incensados por cientistas que substituíram os padres enquanto vegetam sob o peso do real "já que não há, de todo, outros valores"[6].

Ainda assim, o humanismo ilumina um pouco esta paisagem sombria, com os seus valores, a sua moral – que não desapareceram; antes pelo contrário –, e o seu catálogo de direitos humanos, herdeiro da Declaração Universal, mais o dogma da inviolabilidade essencial de cada vida humana para onde se deslocaram o sagrado, o sentido de profanação, a disponibilidade sacrificial. Temos o que Ferry chamou, à maneira comtiana e durkheimiana, a religião da humanidade, no fundo uma religião sem Deus porque ou Deus é humano ou se revela "através do outro, da sua cara" – captado "fenomenologicamente", já nas margens do Deus pessoal de pessoas livres (cf. Costa, 2007: 294/5; Ferry, 1996; Comte-Sponville, 2006: cap. 1).

Mas a luz humanista é demasiado sumida. Desde logo porque resvala para a simples moral, o que é de fraca espessura – imaginemo-nos autómatos morais, propõe Ferry; imaginemo-nos a viver como térmitas numa colónia de térmitas cumpridoras, proponho eu (Ferry, 1996: 42; Costa, 2007: 291/2)[7]. Mesmo que lhe demos dimensão espiritual, parte do problema persiste: humana, demasiado humana; logo, próxima do desamparo errante de que Nietzche falava em *Zaratustra* (cf. Neusch, 1993: 155), ciente da nossa fraca psicologia. Acrescentar religião muda um pouco as coisas, mas traz outros problemas, que são os da justaposição de crença e livre pensamento, sem fronteiras nem instituições definidas. "Um assunto entre eu e eu, (…) todo interioridade. Uma filosofia, tanto ou mais do que uma religião"; "pura espiritualidade" – assim qualifica Régis Debray o cristianismo de Frédéric Lenoir, assente na mensagem de amor do Cristo, na individualização da mensagem judaica, na

[6] Nietzsche, *Le Bestiaire*, cit. Neusch, 1993: 148.

[7] Fernando Pessoa, génio de vez em quando brutal, traduz esta desumanidade dos jovens fugidos da crença em Deus e que escolheram a humanidade como sucedâneo: "Considerei que Deus, sendo improvável, poderia ser, podendo pois dever ser adorado; mas que a humanidade, sendo uma mera ideia biológica, e não significando mais que a espécie animal humana, não era mais digna de adoração do que qualquer outra espécie animal. (…) Assim, não sabendo crer em Deus, e não podendo crer numa soma de animais, fiquei, como outros da orla das gentes, naquela distância de tudo a que comummente se chama a Decadência" (2006: 39).

desinstitucionalização do culto que alegadamente propõe à samaritana: adorar a Deus mas nem aqui nem acolá senão em espírito e verdade (Debray e Lenoir, 2008; Jo 4, 20-24). Seria esta a fonte do nosso "pacto civil", orientado pelos valores de liberdade, igualdade, fraternidade, tolerância – "a filosofia do Cristo", traída durante séculos pela "Igreja/instituição" e depois (finalmente) laicizada, diz Lenoir (Debray e Lenoir, 2008).

Ora, esta formulação antinómica das relações entre cristianismo e Igreja é falsa e verdadeira ao mesmo tempo, no entendimento de Régis Debray. Falsa porque, diz, foi a Igreja que fez o cristianismo e porque foi o cristianismo que fez o Cristo; verdadeira porque a institucionalização religiosa exige uma espécie de contradição performativa: sem traição à mensagem não há transmissão da mensagem. A tese, de blasfémia e traição, é expedita: de Jesus não conhecemos nada que tenha escrito nem se sabe bem o que disse. Partir dos evangelhos canónicos é partir da instituição porque foi ela que os escolheu entre cerca de cinquenta possíveis, o que, aliás, foi apenas parte de um trabalho muito mais amplo. Portanto, falar de traição a uma origem não faz sentido porque essa origem foi construída ao longo do tempo pelo traidor. Mas, por outro lado, faz sentido porque, uma vez fixado o *corpus* fundamental da "mensagem", ocorre o que Debray chama a "tragédia da transmissão": a subversão, quando não a inversão, da mensagem por parte da instituição que se toma como mensagem e não como transmissora da mensagem. É uma usurpação a que não escapam as grandes construções ideológicas, seculares incluídas. Contudo, foi assim que a Igreja se fez "depósito da fé" e transmitiu Cristo durante dois mil anos. Frédéric Lenoir, seu oponente no debate, reconhece-o: "Sem a instituição não estaríamos a debater o cristianismo" (Debray e Lenoir, 2008; v. tb. Debray, 2008).

Max Weber já enunciara as condições de sobrevivência da profecia ao profeta: ou se tradicionaliza, ou se burocratiza, ou faz ambas as coisas ou…perece. Inevitável é a ocorrência de movimentos regeneradores e de regresso aos "fundamentos". O protestantismo foi uma regeneração cismática que se institucionalizou, "traiu" para se transmitir e foi diversas vezes regenerada por cismas. Até Nietzche acusou a Igreja de trair a "mensagem" de Jesus (1995, §§ 419 e 420: 203; v. tb. Neusch, 1993: 145/6).

As coisas são assim porque, atesta Régis Debray, uma religião não é uma filosofia. Uma "filosofia" é uma "visão do mundo"; "uma religião é um mundo, um calendário, uma dietética, uma mutualidade, uma forma de ocupar o espaço, de ritmar o tempo. (…) é a constituição de uma sociedade, de uma identidade política, de uma pertença". Ora, "não se faz pertença com a filosofia", além de que as "filosofias não são dotadas para a perenidade. Estuda-se-as na escola sem que tenham gerado linhagens ou quotidianeidade; fizeram modas intelectuais que, sem ancoragem nem inconsciente colectivo, depressa se evaporaram" (Debray e Lenoir, 2008: 76). "Uma filosofia pode agitar uns cérebros" (Debray, 2008: 21) enquanto analisa. Uma religião, enquanto polariza, é "uma fábrica de identidade e, por isso, de dissensão" (Debray, 2006: 19), de distinção entre *nós* e *eles*, de hereges que condenamos ao fogo dos infernos, ao passo que uma filosofia "não tem inimigos nem geografia" (Debray e Lenoir, 2008: 77). Deve ser por isso que os filósofos debatem e os religiosos cantam.

Uma religião-filosofia, individual e anti-institucional, parece ser, assim, um contra-senso que medra na sua auto-destruição: sem se trair pela "tragédia da transmissão", sem subverter a sua pureza, perece (num congresso, talvez, ou numa revista), tal qual a profecia perece se não deixar de ser puro carisma gratuito.

É como se tivéssemos imergido numa vacilação bipolar entre filosofia e identidade, uma fraca e outra forte, uma auto-destrutiva e outra destrutiva, uma sem instituições e outra com instituições totais – um pouco em jeito de reacção hiper-reguladora a uma des-regulação generalizada, donde surgiriam os integrismos e fundamentalismos contemporâneos. Seria mais um episódio da dialéctica óbito/ressurreição na História das Religiões, com sementes suficientes, aliás: a "filosofia" é fraca na ferocidade fundamentalista; a "identidade" é fraca no liberalismo do "século".

Eis-nos, enfim, como somos. Por amor ao Deus individual abandonámos "o colectivo aos seus demónios", no dizer de Debray (2008: 21). Subscrevo.

Bibliografia

Benzine, R. (2005). *Os novos pensadores do islão*. Lisboa: Tribuna da História.

Cabral, M. V. (2001). Prática religiosa e atitudes sociais dos portugueses numa perspectiva comparada. In J. M. Pais & M. V. Cabral & J. Vala (org.), *Atitudes Sociais dos Portugueses - 2: Religião e Bioétic*a. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, (pp. 21-71).

Chamouton, C. (2007). Les trois branches du néodruidisme. *Le Monde des Religions*, 24 (juillet-âout), 40.

Cohen, M. (1990). Les renouveaux catholique et juïf en France; l'individu et ses emotions. In F. Cahmpion & D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion*. Paris: Centurion, (pp.121-167).

Comte-Sponville, A. (2006). Athée, mais pas châtré de l'âme (entretien – propos recueillis par Frédéric Lenoir et Karine Papillaud). *Le Monde des Religions*, 20 (novembre-décembre), 35-39.

Comte-Sponville, A. (2006). O capitalismo será moral? Acerca de alguns ridículos e tiranias do nosso tempo. Mem Martins: Inquérito.

Costa, J. (2007). Sentido da vida, desespero e transcendência. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, 12, 287-308.

Costa, J. (2006). *Sociologia dos novos movimentos eclesiais – focolares, carismáticos e neocatecumenais em Braga*. Porto: Afrontamento.
Debray, R. (2008). Aprés le Christ, Mammon? *Le Monde des Religions*, 28 (mars-avril): 21.
Debray, R. (2006). Du dialogue interreligieux. *Le Monde des Religions*, 20 (novembre-décembre): 19.
Debray, R. & Lenoir, F. (2008). Jésus, l'église, l'humanisme (grand débat). *Le Monde des Religions*, 29 (mai-juin): 74-78.
Eisenstadt, S. N. (1997). *Fundamentalismo e modernidade*. Oeiras: Celta.
Fath, S. (2007). Évangeliques, baptistes, pentecôtistes…les nouveaux visages du protestantisme. *Le Monde des Religions*, 25 (septembre-octobre): 6-10.
Ferry, L. (1996). L'homme-*Dieu ou le sens de la vie*. Paris: Grasset.
Ferry. L. (2007). Le XXe. Siècle a véu l'émergence du sacré à visage humain (grand entretien – propos recueillis par Frédéric Lenoir et Karine Papillaud)). *Le Monde des Religions*, 23 (mai-juin), 76-79.
Gauchet, M. (1985). La religion de la sortie de la religion. *Autrement*,75 (décembre), 12-17.
Gray, J. (2002). How Marx turned muslim. *The Independent* (27.July). http://www.themodernreligion.com/pol/marx-muslim.html (consultado em 23 de Janeiro de 2008).
Hervieu-Léger, D. (1990). *De l'émotion en religion – renouveaux et traditions*. Paris: Centurion.
Hervieu-Léger, D. (2005). *O peregrino e o convertido*. Lisboa: Gradiva.
Huntington, S. P. (2001). *O choque das civilizações e a mudança na ordem mundial*. Lisboa: Gradiva.
Lafitte, S. & Pappillaud K. & Vinson, E. (2006). . *Le Monde des Religions*, 20 (novembre-décembre): 22-26.
Neusch, M. (1993). *Aux sources de l'athéisme contemporain*. s/l: Centurion.
Nietzsche, F. (1995). *La volonté de puissance – I*. s/l: Gallimard.
Onfray, M. (2007). *Tratado de ateologia*. Porto: ASA.
Pessoa, F. (2006). *Livro do desassossego*. Lisboa: Assírio & Alvim.
Schlegel, J.-L. (2006). La sagesse laïque au secours des modernes. *Le Monde des Religions*, 20 (novembre-décembre): 28-29.
Sirat, R.-S. & Sfar, J. (2008). Que signifie «être juif»? (interview croisée – propos recueillis par Djénane K. Tajer et Macha Fogel). *Le Monde des Religions*, 27 (janvier-février), 37-39.
Vilaça, H. (2001). Identidades, práticas e crenças religiosas. In J. M. Pais & M. V. Cabral & J. Vala (org.), *Atitudes Sociais dos Portugueses - 2: Religião e Bioétic*a. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, (pp. 73-128).
Vilaça, H. (2006). *Da torre de Babel às terras prometidas – pluralismo religioso em Portugal*. Porto: Afrontamento.

A Igreja Católica face aos desafios da democratização: educação cívica e eleições

Florival Raimundo Sousa
Universidade Agostinho Neto
florival_s@hotmail.com

Resumo: A assinatura do Memorando de Entendimento do Luena, que oficialmente pôs termo ao longo conflito armado angolano, abriu o caminho para a efectivação de uma verdadeira paz social onde a reconciliação nacional e a consolidação da democracia se afiguravam entre os principais anseios da população civil e a prioridade na agenda política nacional. Seis anos após o fim do conflito, a construção da paz social permanece uma abordagem válida e urgente na reestruturação do tecido psico-social dos angolanos que, contando com a participação e dinâmica das diferentes organizações da Sociedade Civil, têm tentado responder às diferentes preocupações do actual momento da vida dos cidadãos.
Embora considerada como incipiente e embrionária, a Sociedade Civil angolana tem criado espaços de intervenção e de debate favoráveis à construção da cidadania e à democracia participativa. Entre os principais intervenientes da Sociedade Civil angolana as Igrejas são as que mais se destacam, não apenas como um forte parceiro social do Governo mas também como uma autoridade moral, forte e legítima, enraizada nos diferentes extractos sociais.
Num contexto político pré-eleitoral, com as eleições Legislativas inicialmente marcadas para Setembro próximo, considera-se pertinente abordar o papel que a Igreja Católica tem vindo a desempenhar na educação cívica dos cidadãos onde a exaltação do patriotismo, o apelo ao respeito pelos valores morais e à tolerância política, constituem os eixos centrais dos seus pronunciamentos oficiais, no sentido de se prevenirem os erros do passado e evitar o que de resto tem sido praxe nas emergentes democracias africanas: os conflitos pós-eleitorais.

Introdução

A assinatura do Memorando de Entendimento do Luena, que oficialmente pôs termo ao longo conflito armado angolano, abriu o caminho para a efectivação de uma verdadeira paz social onde a reconciliação nacional e a consolidação da democracia se afiguravam entre os principais anseios da população civil e a prioridade na agenda política nacional. Seis anos após o fim do conflito, a construção da paz social permanece uma abordagem válida e urgente na reestruturação do tecido psico-social

dos angolanos que, contando com a participação e dinâmica das diferentes organizações da Sociedade Civil, têm tentado responder às diferentes preocupações do actual momento da vida dos cidadãos.

Embora considerada como incipiente e embrionária, a Sociedade Civil angolana tem criado espaços de intervenção e de debate favoráveis à construção da cidadania e à democracia participativa. Entre os principais intervenientes da Sociedade Civil angolana as Igrejas são as que mais se destacam, não apenas como um forte parceiro social do Governo mas também como uma autoridade moral, forte e legítima, enraizada nos diferentes extractos sociais.

Num contexto político pré-eleitoral, com as eleições Legislativas realizadas a 5 de Setembro, considera-se pertinente abordar o papel que a Igreja Católica desempenhou na educação cívica dos cidadãos onde a exaltação do patriotismo, o apelo ao respeito pelos valores morais e à tolerância política, constituiram os eixos centrais dos seus pronunciamentos oficiais, no sentido de se prevenirem os erros do passado e evitar o que de resto tem sido praxe nas emergentes democracias africanas: os conflitos pós-eleitorais.

A Sociedade Civil angolana no contexto pré-eleitoral

Na visão de René Roemersma (Roemersma apud Simões, 2006:236) a adopção de um sistema formalmente democrático e a realização de eleições, não significam necessariamente estabilidade política e liberdade de expressão, muito menos uma maior participação dos cidadãos ou de diferentes grupos sociais ao mesmo nível.

O engajamento da Sociedade civil angolana na preparação das eleições tornou-se essencial para que estas se realizassem com o mínimo de transparência e tolerância entre os diversos actores. Considerando o ambiente político cheio de desafios, a Sociedade Civil desenvolveu esforços para as suas incursões num espaço delicado[1] com o objectivo da promoção da democracia, cidadania e respeito pela diversidade político-ideológica.

Neste sentido, as campanhas de educação cívica, com o objectivo de auxiliar a participação dos cidadãos na vida da sociedade desenvolvendo o seu conhecimento sobre princípios, ética e valores democráticos. Cursos de formação de agentes eleitorais foram desenvolvidos em todo país com o objectivo destes informarem à população sobre o significado das eleições, as perspectivas de reconciliação e democratização do país e a importância da participação no processo eleitoral.

No período eleitoral as diferentes organizações da Sociedade Civil organizadas em rede monitorizaram o processo dando assim maior credibilidade e transparência às eleições.

A Igreja Católica igual a si mesma: educação cívica e convivência pacífica

A Igreja é uma entidade que sempre esteve atenta aos sinais do tempo e procurou sempre interpretar as aspirações do povo. Por este facto a Igreja Católica desde o período da independência de Angola já apelava para a democratização das instituições e da sociedade em geral.

O relacionamento Igreja-Estado foi sempre bastante conturbado uma vez que era comum a acusação de ingerência da Igreja em assuntos políticos. A intervenção da Igreja Católica no campo político, económico e social tem o seu fundamento na "missão social" da Igreja enquanto uma comunidade moral com ligação a um além, cujo fim último se consubstancia no respeito à vida humana.

A Igreja tem simpatia para com a democracia e sempre chamou a atenção para a necessidade de uma democracia com ética, que tenha sempre em vista a promoção da dignidade humana e das suas liberdades fundamentais.

A história é testemunha de várias experiências positivas da intervenção da Igreja Católica em prol da paz e da democracia. No caso angolano, a Igreja tem-se demonstrado incansável nos seus apelos, por intermédio de cartas e mensagens pastorais para a pacificação dos espíritos e para a efectivação da democracia.

Num momento em que nos diferentes sectores da sociedade angolana levantava-se a hipótese da realização de eleições, no ano de 2006, os Bispos Católicos produziram uma mensagem destinada aos cristãos e a todos os homens de boa vontade, resumida no seguinte:

1. Os Bispos realçam a importância das eleições e o valor do voto, que pode determinar a desgraça ou a felicidade relativa de um povo;
2. A necessidade de se criar um clima de tolerÂncia e liberdade, entre os simpatizantes de diferentes partidos;
3. A necessidade das eleições serem feitas com transparência;

---

[1] A *praxis* nas emergentes democracias africanas demonstra que o *espaço público* e o *espaço político* não se complementam ou são mesmo antagônicos em alguns casos mais exacerbados. No caso angolano, fruto do demais conhecido conflito armado e do fraco exercício democrático das instituições, ainda é comum muitas organizações da Sociedade Civil encontrarem alguns entraves no desempenho das suas actividades. Sobre as dificuldades das Organizações da sociedade Civil angolanas veja por exemplo, Eurico, J. (2006). «**Sociedade Civil e a democracia participativa em Angola**», in Nuno Vidal e Justino Pinto de Andrade (coord), *O processo de transição para o multipartidarismo em Angola*. Luanda/Lisboa. Edições Firmamento.p.214

4. Que cada angolano saiba ganhar e perder, quem perder deve sentir-se um digno opositor e ter consciência de que na democracia a oposição a oposição é necessária para o bom funcionamento da mesma;
5. Finalmente, apelam aos angolanos para olharem nas próximas eleições como sinal de esperança e sirvam-se dela paa reforçar a esperança entre os angolanos[2]

Aquando do anúncio da realização das eleições Legislativas em Angola[3] (as segunda na história do país), para Setembro de 2008, os esforços da Sociedade Civil de um modo geral e da Igreja em particular redobraram-se, fruto das amargas experiências do passado: um saldo de quase 30 anos de guerra civil, um conflito pós-eleitoral e como é lógico as consequências que daí se adivinham.

Numa nota pastoral publicada dois meses antes das eleições, os Bispos Católicos exortaram a uma participação consciente e responsável nas Legislativas ao mesmo tempo que reconheciam que muitos cidadãos desconfiavam das eleições numa clara alusão ao conflito pós-eleitoral de 1992:

> "O melhor modo de evitar uma guerra é fazer com que as eleições sejam incontestáveis porque livres, justas e transparentes [...]. As eleições sendo bem realizadas com justiça e com transparência contribuem significativamente para melhorar as condições de vida de um povo"[4].

A preocupação da Igreja era uma constante, não apenas em relação aos políticos e a sociedade em geral mas, sobretudo, em relação aos seus próprios fiéis a à "sua própria casa" pois que, considerando a sua implantação nas diferentes estruturas da sociedade, tornara-se um alvo para aliciamentos de todo o tipo para daí se tirar algum benefício a favor de um ou de outro partido político:

> " A Igreja não opta por nenhum partido político, portanto a campanha política não deve ser feita pela Igreja nem na Igreja e muito menos pelos líderes da Igreja! Por isso ela não deve ter cor político-partidária [...] os lugares de culto e estruturas eclesiásticas são apartidários, por isso rogamos aos fiés para não irem ao culto com insígnias do seu partido político[...]."[5]

Quando faltavam poucos dias para as eleições a Igreja não deixou de recordar que o melhor modo de ganhar as eleições seria o de cumprir com responsabilidade aquilo que se prometeu e quem não as vencer que aceite o exercício da oposição como um serviço insubstituível em todo regime democrático.

Após a realização das eleições Legislativas diferentes sectores da sociedade angolana elogiaram a forma cívica, responsável e organizada como se comportaram os eleitores durante o pleito. A Igreja Católica, reunida em conferência, através da sua nota pastoral intitulada "*Angola após as Eleições*", de 16 de Outubro de 2008[6], emitiu o as seguintes declarações:

1. "Após as recentes eleições legislativas, estamos a iniciar um novo capítulo da nossa história nacional. O êxito alcançado leva o povo a esperar, com grande optimismo, um futuro promissor de progresso e bem-estar. De facto, os eleitores deram o seu voto a quem julgaram estar em melhores condições de resolver os seus problemas, instaurando uma democracia verdadeiramente progressiva, inclusiva, e distributiva.
2. Por isso, a nova etapa da nossa democracia deve honrar a expectativa criada, procurando desenvolver o país mediante a atenção a prestar às prioridades económico-sociais das populações.
   Este desenvolvimento não se deve limitar aos grandes centros, mas deve ser, o mais possível, homogéneo, em todo o País, tendo muito em conta as periferias, frequentemente esquecidas.
3. A nossa democracia há-de honrar o seu nome, não apenas com palavras, mas também, e sobretudo, com as obras de uma economia global. Na verdade a justiça distributiva não deve esquecer os menos favorecidos das estruturas sociais. Este vem a ser, porventura, o caminho mais eficaz para evitar a delinquência, nomeadamente a juvenil. É preciso que ninguém seja excluído das oportunidades de estudar, de obter emprego e granjear meios para uma vida socialmente honesta e digna.
   Urge intensificar o combate à "corrupção e ao tráfico de influências" recentemente escalpelizados, e muito bem, pelo Sr. Presidente da República. A referida corrupção constitui um obstáculo grave aos investimentos, à criação de empregos e ao desenvolvimento do país, pelo que deve ser banida de todos os âmbitos sociais. Nesse sentido, apelamos aos nossos cristãos para que sejam exemplo nesta luta.
4. Todos os sectores da sociedade hão-de conjugar esforços para combater a pobreza e melhorar as condições de vida das populações.

---

[2] Cf. CEAST, O valor do voto *in* "O apostolado". Novembro e Dezembro de 2005. p-12.

[3] As eleições Legislativas em Angola realizararm-se a 5 de Setembro de 2008 tendo o MPLA, partido no poder, vencido com expressivos 81,76% dos votos válidos. **Fonte**: Jornal de Angola, Nº 11230, de 11 de Setembro de 2008.

[4] Cf. CEAST (2008). Nota pastoral. http//angolalibre. e-monsite. com/rubrique,cesat-exalta-a-participação, 1157068.html (consultado na internet em 29 de Novembro de 2008).

[5] Id., Ibidem.

[6] Cf. CEAST (2008). Nota pastoral. www.cestangola.org/news/nota- pastoral-angola-apos-as-eleicoes 1 16 0.html. (consultado na internet em 29 de Novembro de 2008).

A sociedade civil, coerente consigo mesma, há-de colaborar responsavelmente com o Governo da Nação, por si eleito, na realização dos programas de acção. Ao mesmo tempo, não podemos esquecer o papel da oposição e da mesma sociedade civil na vigilância e atenção ao cumprimento democrático dos objectivos enunciados.

5. Por sua vez, não pode a comunicação social deixar de assumir a sua grande responsabilidade em todo este processo de expectativa pós-eleitoral. A sua influência é decisiva nos sectores da sociedade que ela alcança."

A Igreja a desempenhou no processo o papel de "sal" e "luz": sal para evitar a corrupção dos costumes e luz para iluminar aqueles que os hão-de salvaguardar.

Além disso, a Igreja colaborou em todo este projecto especialmente com as suas preces, a favor daqueles que são chamados a realizar com êxito o projecto pós-eleitoral.

Conclusão

A sociedade Civil angolana durante o período em revista, desenvolveu claramente várias iniciáticas no sentido de promover a democratização e a educação cívica dos actores políticos e da sociedade em geral. O tipo de iniciativas e actividades que têm vindo a ser desenvolvidas por vários actores da Sociedade Civil angolana, no que toca ao processo eleitoral, mais concretamente à partilha de informação sobre eleições e o combate à intolerância política indicam o potencial e dinamismo dos actores da Sociedade Civil que regra geral enfrentam enormes vicissitudes para o desempenho das suas actividades.

Nesse contexto, a Igreja Católica e as suas organizações ampliadas desempenharam um papel político e cívico essencial, como um dos principais canais de sensibilização e de organização para o pleito eleitoral. Com a sua longa tradição histórica e universal, forte posição moral e amplo alcance a nível de todo território nacional a Igreja Católica apresenta-se como um forte parceiro social do Governo para o combate a favor do respeito das liberdades individuais, dos direitos humanos e, sobretudo, respeito às diferenças rumo à construção da Unidade Nacional.

Bibliografia seleccionada

CEAST. (1998). Documentos Episcopais 1974- 1998: A igreja em Angola entre a Guerra e a paz . Luanda: (s/e).

CEAST (2008). Nota pastoral. http//angolalibre. e-monsite. com/rubrique,cesat-exalta-a-participação, 1157068.html (consultado na internet em 29 de Novembro de 2008).

CEAST (2008). Nota pastoral. www.cestangola.org/news/nota- pastoral-angola-apos-as-eleicoes 1 16 0.html. (consultado na internet em 29 de Novembro de 2008).

Comerford, M. G. (2005). *O rosto pacífico de Angola: Biografia de um processo de paz 1991-2001*, Luanda: (s/e).

Eurico, J. (2006). Sociedade Civil e a democracia participativa em Angola. In Nuno Vidal e Justino Pinto de Andrade (coord), *O processo de transição para o multipartidarismo em Angola*. Luanda/Lisboa: Edições Firmamento.p.214.

Simões, M. R. (2006).As dinâmicas da Sociedade Civil e o processo de transição multipartidária em Angola. In Nuno Vidal e Justino Pinto de Andrade (coord), *O processo de transição para o multipartidarismo em Angola*. Luanda/Lisboa. Edições Firmamento.p.214.

Viegas, F. (1999). *Angola e as religiões: Uma visão social*. Luanda: Litotipo.

Rede Aleluia: instrumento de persuasão e poder em prol da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)

José Wagner Ribeiro Ribeiro
Universidade Federal de Alagoas
josewagnerribeiro@bol.com.br

Ricardo José Oliveira Oliveira
Universidade Federal de Alagoas
ricardomoresi@gmail.com

Resumo: Analisa o procedimento de comunicação da Igreja Universal do Reino de Deus, com enfoque na programação evangélica da Rede Aleluia de Rádio e os possíveis reflexos dessa prática na propagação dos seguidores da igreja. A hipótese inicial desse estudo baseia-se na apuração de três pilares de funcionamento da Universal – libertação, cura e conversão; identifica os elementos icônicos, assim como o traslado de situações bíblicas que contribuem para a conquista de fiéis. Mensagens veiculadas na Rede Aleluia de Rádio foram uma das ferramentas para analisar o crescimento da igreja através da sua rede de rádio. Conclui que a comunicação praticada na Rede Aleluia de Rádio pela Igreja Universal

influencia o radio ouvinte da programação, ao induzi-lo a participar das campanhas da igreja culminando com a sua conversão à organização Universal.
Palavras–chave: IURD, Comunicação, Religião.

O rádio é um dos meios eletrônicos de massa empregados pelos evangélicos para difundir a mensagem religiosa na sociedade contemporânea. O líder da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), bispo Edir Macedo, usa a programação da Rede Aleluia com a finalidade de gerar o crescimento de sua denominação religiosa.

É por meio do rádio que a mensagem "iurdiana" aglomera uma legião de simpatizantes disciplinados por uma tríade: a conversão, o exorcismo e a cura. Esses três elementos estão inseridos nas cerimônias ou cultos, nos depoimentos dos membros e no discurso dos bispos, pastores, obreiros, grupos jovens, evangelistas e nos auxiliares de pastores, além, é claro, da propaganda iurdiana.

O rádio é um elemento decisório de apoio tecnológico utilizado pela IURD para um avanço estratégico no campo religioso. É principalmente por intermédio dele que a mensagem da Igreja Universal do Reino de Deus chega aos solitários, aos drogados, aos endividados e desesperançados; enfim, é um veículo de comunicação de massa utilizado para levar, segundo os iurdianos, esperança e conforto aos necessitados.

O mundo globalizado, muitas vezes, isola as pessoas e, é nesta solidão, que a mídia radiofônica se apresenta como "amiga", veicula testemunhos de vidas "transformadas", relatos do passado e do presente daqueles que viviam no mundo e, hoje, servem a um "Deus Vivo". Diante desse quadro, as pessoas começam a se ver no exemplo dos outros; é como se fosse uma espécie de espelho, que faz com que elas se reconheçam nas outras e percebam que ali está a sua "turma".

O rádio está presente em quase 100% dos lares brasileiros. Hoje, é utilizado de forma maciça para embutir idéias, ideologias, crenças, atitudes, comportamentos e necessidades. Por ser um veículo de grande penetração e chegar com maior facilidade às residências em horários variados, atinge as mais diversas classes; muitas dessas pessoas, geralmente, enfrentam alguns problemas de ordem financeira, emocional ou espiritual.

O rádio ajuda a mudar conceitos, inspirar comportamentos, redefinir padrões, cria novos modelos. Ele é capaz de ajudar a "fabricar" personalidades, e desde que seja bem utilizado pode construir um novo perfil para aqueles que não possuem uma boa aceitação popular. Esta "caixa com som" encanta e fantasia; desperta interesse e ajuda a consolidar as intenções daqueles que detêm as concessões. No rádio os mais diversos assuntos são abordados e podem beneficiar os proprietários das emissoras.

Pela Rede Aleluia, a Igreja Universal do Reino de Deus mostra os discursos dos seus pregadores e deixa bem evidente, que apenas o "descarrego" ou o exorcismo não é suficiente; é preciso entregar–se a Jesus, e aí entra o segundo elemento pregado pela IURD que é a conversão; mas, geralmente, todos os que se libertam e se convertem possuem problemas de saúde e anseiam pela cura, o que completa a tríade de elementos, e evidencia a prática de uma ordem doutrinal. É esta prática de doutrinas que atua sobre o pensamento e as ações das pessoas quando chegam a Igreja Universal do Reino de Deus. Sempre chegam abatidas após terem batido em muitas portas à procura de uma solução para seus problemas. Essas pessoas já procuraram ajuda no espiritismo, no candomblé, na umbanda, entre outros. Como estão fragilizadas, são facilmente induzidas à submissão e a subserviência para "garantirem" uma vida física e espiritual "saudável".

É neste momento que as pessoas perdem o controle de suas vidas entregando–se ao que se poderia chamar de estado cristão. Para Ianni (1984: 192) no chamado "(...) Estado cristão domina, certamente, a alienação e não o homem".

Verifica–se que a Rede Aleluia não apenas informa, mas, também, aliena muitos ouvintes que acompanham a sua programação. A Rede Aleluia procura convencer os membros da IURD de que para conseguirem o que desejam, basta ter fé e acreditar. Essa doutrina é conhecida como a Teologia da Prosperidade. Segundo Gwercman (2004:52), Kenneth Hagin popularizou uma mensagem clara por meio de mais de 100 livros, que afirma: "Deus é capaz de dar o que o fiel desejar. Basta ter fé e acreditar que as próprias palavras têm poder. Sendo assim, para os verdadeiros devotos, nunca faltará dinheiro ou saúde".

Durante este estudo será destacado o fato dos membros da IURD passarem por uma espécie de tríade doutrinária compreendida pela libertação, a cura e a conversão. Outro aspecto é a utilização de ícones pela IURD, que condena aqueles que adoram imagens, no caso os católicos. Alguns dos símbolos são: o copo com água, o vidro com azeite, a rosa, o incenso, o suco de uva, dentre outros que servem como condutores do poder de Deus para ajudar as pessoas a resolver os problemas que estão enfrentando.

A Rede Aleluia e a IURD: mídia e fé

A Rede Aleluia deu início as suas transmissões em 1995. O sinal via satélite começou a ser irradiado através de 19 afiliadas. Na época, a primeira geradora de sinal foi a 105 FM, localizada no Rio de Janeiro. A partir do segundo semestre de 2002, a geração passou a ser feita pela Rádio 99,3 FM, em São Paulo.

Hoje, ela atinge todas as regiões do País e alcança uma área correspondente a 75% do território nacional. São 64 emissoras localizadas nas capitais e no interior de 22 estados brasileiros. A programação da Rede Aleluia é composta por canções

cristãs nacionais e internacionais, flash-back's e músicas instrumentais. (Dados do endereço eletrônico: (http://www.redealeluia.com.br)

Nas programações na Rede Aleluia, os líderes da Igreja Universal provocaram mudança de comportamento na doutrina evangélica tradicional brasileira (pentecostalismo), ao romperem com o ascetismo – a recusa de usufruir os prazeres da carne, e com o sectarismo – isolamento do restante da sociedade. Conforme Gwercman (2004:55), o sociólogo Ricardo Mariano, autor de Neopentecostais – Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil, afirma que "A preocupação dos neopentecostais é com esta vida. O que interessa é o aqui e o agora".

O aperfeiçoamento da linguagem radiofônica pela igreja do Bispo Edir Macedo ocorreu com a inovação do discurso. Seus pregadores passaram a se expressar de forma nítida, adequaram a sua oratória e comungaram dos novos anseios e significados dos indivíduos contemporâneos, visando à integração entre crença e os possíveis adeptos da Universal (Machado, 1994:34).

Campos (1997:355-356), no livro A Igreja Universal do Reino de Deus – um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão, afirma:

> Diante disso, uma retórica triunfalista invadiu todos os seus meios de comunicação social (emissoras de rádio, televisão, jornais e revistas). Um bom exemplo desse ato retórico foi o documentário especial televisivo preparado para comemorar o 20° aniversário da IURD, no qual se afirmava orgulhosamente: "Este documentário foi preparado sob a responsabilidade do Espírito Santo", seguido da afirmação: "enquanto este documentário estava sendo preparado a IURD não parou de crescer em todo o mundo". O bispo Macedo assim explica o crescimento de sua Igreja: "Atribuo à ação do Espírito Santo o crescimento da Igreja. Não se trata de marketing bem feito, boa administração, nem qualquer razão humana. É ação do Espírito Santo mesmo!".

Com isso, constata-se que os processos de comunicação adotados pela Universal no uso da rádio se mostram eficazes; mesmo quando tratam de assuntos atuais, geralmente de forma superficial, apontam para soluções de cunho eminentemente religioso.

No caso do rádio, o uso intensificado desse meio de comunicação de massa pelas denominações religiosas, dentre essas a IURD, tornou-se uma condição preponderante para a existência e a permanência das práticas religiosas da sociedade contemporânea (Martino, 2003:7).

Mas, para garantir a existência e a preservação da igreja, os "iurdianos" utilizam uma mensagem padrão produzida na alta cúpula da Universal, cujo teor é retransmitido fielmente aos ouvintes, demonstrando, assim, a competência comunicativa das lideranças da IURD. Este artifício serve para manter os receptores da mensagem identificados com os discursos emitidos pela igreja que, geralmente, dão ênfase aos estados d'alma, despertando nas pessoas a função emotiva da comunicação verbal.

De acordo com Schwartz (1985:21), os efeitos colaterais da mídia demonstram o mistério de seu funcionamento "(...) são indefiníveis, porque as pessoas que assistem e ouvem tais mensagens não o fazem da mesma maneira que aqueles que as planejaram; o público responde de acordo com o contexto de sua própria problemática de vida".

Ao receber uma mensagem radiofônica as pessoas tendem a interpretá-la e agem de acordo com os conhecimentos que lhes são inerentes, baseados nas informações que construíram ou receberam; esses fatores demonstrados anteriormente determinam à ação estereotipada do ser humano.

O rádio, parte do sistema de comunicação social de uma nação, tem como uma de suas características ser um instrumento de controle da sociedade, reproduzir crenças e valores de um povo.

Dênis de Moraes, na Revista Contracampo n.1, disponível no site www.uff.br afirma o seguinte:

> A notável contribuição de Gramsci sobre o embate pela hegemonia no seio da sociedade civil — a partir de sua teoria marxista ampliada do Estado — permite-nos meditar sobre o desempenho dos meios de comunicação. Devemos analisá-los não apenas como suportes ideológicos dos sistemas hegemônicos de pensamento, mas também como lugares de produção de estratégias que objetivam reformular o processo social. Sem deixar de reconhecer a sistemática reverberação dos discursos dominantes nas mídias, temos que considerar que debates, polêmicas e contra discursos se manifestam nos conteúdos informativos, ainda que numa intensidade menor do que a desejada, mas em proporção bem maior do que a de décadas atrás.

Quem possui uma concessão de emissora de rádio tem uma fonte de poder; este poder, usado de maneira indevida, pode resultar na exploração psicológica tendo com uma das consequências a persuasão dos indivíduos, como no caso praticado pela Igreja Universal na Rede Aleluia.

Segundo Ribeiro (2006: 49), o marketing utilizado pela IURD:

> Introduziu uma série de ingredientes e estratégias responsáveis por um novo surto de expansão do campo religioso, mais particularmente do pentecostalismo, entre estas: o cálculo no planejamento das novas comunidades; uma segmentação do mercado por meio de uma classificação de acordo com suas diferentes necessidades e desejos padronizados, adaptáveis aos vários segmentos; o desenvolvimento de uma retórica de modo a diferenciar os produtos vendidos; a consideração das

> necessidades do consumidor, realizando o produto de acordo com as mesmas; e a utilização dos meios de comunicação de massa, como o rádio e a TV, entre outros.

A Rede Aleluia, durante todo o dia, tornou–se uma espécie de filial da Igreja Universal. É um espaço onde o fiel e futuros membros da igreja recebem atendimento dos líderes "iurdianos". Estes últimos, por sua vez, usam a programação da rede para fortalecer a prática da radio religiosidade. Em cada programa veiculado pela rede são exibidos testemunhos de pessoas que tiveram suas vidas modificadas sempre para melhor, após converterem-se. Os relatos de curas rápidas e milagrosas são pontos abordados frequentemente na programação da emissora.

Recentemente, o bispo Edir Macedo começou a veicular, através da Rede Aleluia, mensagens dedicadas aos seus auxiliares. Assim como Meditshc (2001: 149), no livro "O rádio na era da informação: teoria e técnica do novo radiojornalismo" acredita–se que:

> A linguagem auditiva do rádio pode ser delimitada, teoricamente, como um sistema semiótico complexo, composto por subsistemas tais como a palavra, a música e os efeitos sonoros ou ruídos. O funcionamento do sistema como um todo, assim como a definição e o papel de cada um dos subsistemas dentro dele, obedece a uma série de convenções que o tornam manejável, socialmente compartilhável, e desta forma eficaz e inteligível [...].

Cada mensagem é iniciada com uma música padrão, o que as caracteriza como um programete, ou seja, como um quadro dentro da programação da Rede Aleluia, que tem "vida própria", com começo, meio e fim bem determinados. Para Fernandes (2006: 100), na obra "A Mídia e seus truques – o que o jornal, revista, TV, rádio e Internet fazem para captar e manter a atenção do público": "uma característica do programete é poder ser reprisado em diversos momentos da programação da rádio".

O que se percebe é que a inserção destas mensagens durante a programação da rede tem como possível intenção impor a descontinuidade do que vinha sendo veiculado e impedir qualquer possibilidade de monotonia discursiva. Como o bispo Macedo não fala bom dia, boa tarde ou boa noite, este fragmento pode ser exibido a qualquer hora do dia. Caso ele falasse "bom dia", por exemplo, demonstraria o instante da produção do discurso e uma possível segunda audição ficaria velha.

Fernandes (op. cit., p. 100) define que: "o jogo de mostra–esconde desses marcos temporais é uma característica importante não só da linguagem radiofônica como de qualquer jornal". Já Heródoto Barbeiro, também teórico do assunto, no prefácio do livro de Meditsch (2001), esclarece algumas possibilidades, efeitos e consequências dessas estratégias:

> Na CBN, optou–se por simular o ao vivo, quando a reportagem está gravada e banir o bom, ou boa tarde, nas reportagens gravadas para dar a impressão ao ouvinte de que a matéria é ao vivo, mesmo sabendo–se que essa expressão confere aos veículos de comunicação credibilidade, ao ponto de ser repetida sistematicamente no rádio e ganhar caracteres na TV.

Em cada uma das nove mensagens analisadas, o líder da IURD, bispo Edir Macedo incentiva as pessoas a serem suas auxiliares na tarefa de pregar o evangelho e ajudá-lo a divulgar a palavra de Deus através da Rede Aleluia. Ele é enfático e afirma que seus auxiliares são "participantes e co-participantes da glória de Deus". Macedo vai mais além e assegura que aqueles que o auxiliam verão suas vidas mudarem. Pois, segundo ele, Deus é obrigado a abençoar a vida daqueles que estão contribuindo com o seu reino. Como o ouvinte radiofônico, geralmente, está envolvido com várias atividades diárias, uma das estratégias da IURD para ganhar a sua atenção é veicular essas mensagens, no mínimo, doze vezes por dia. Por determinação do próprio Edir Macedo elas são inseridas às 0h 45, 1h 45, 2h 45, 4h 45, 7h 45, 10h 45, 11h 45, 17h 45, 21h 45, 22h 45 e 23h 45.

Meditsch (opus citatum, p.161) lembra que há uma oscilação permanente de recepção entre o ouvir (nível pré-consciente) e o escutar (intencionado) do público. O rádio ressalte-se, não é uma mídia absorvente e excludente no sentido de mobilizar uma atenção absoluta do enunciatário (ouvinte) como os impressos. Desta forma ele destaca:

> A recepção desse discurso é, caracterizadamente, uma atividade secundária do ouvinte, realizada simultaneamente a outras atividades com que divide a atenção. Assim, além do *zoom* auditivo entre o ouvir e o escutar, a recepção do rádio é caracterizada por um *zapping* perceptivo entre essa atividade e a principal.

Logo, o que fica evidente é que cada mensagem do bispo Macedo vem recheada de apelos que servem como estratégias para tentar ganhar a atenção dos ouvintes. Ele destaca que a Bíblia relata que "formosos são os pés dos que evangelizam. Quão formosos são os pés daqueles que anunciam boas novas". Edir é categórico ao afirmar que está tocando a trombeta para conclamar auxiliares, ou seja, pessoas que vão o ajudar economicamente, sustentar o trabalho evangelístico através da Rede Aleluia. Ele afirma que quer comprar, adquirir ou alugar mais emissoras de rádio para poder levar o evangelho às pessoas aflitas e desesperadas. Edir atribui à sociedade a destruição de algumas pessoas. O bispo tenta arrebatar, sustentar e fidelizar os seus possíveis futuros auxiliares por meio de vários apelos dentro das mensagens; fica evidente que ele gerencia bem o ritmo de sua fala em cada uma delas. Com isto, impõe o querer/saber do público ouvinte e desperta sua curiosidade. É a estratégia do arrebatamento.

Fernandes (opus citatum, p.102), certifica que:

> No rádio, a atenção é arrebatada, "fisgada", principalmente a partir da quebra de continuidade entre unidades (como a passagem de uma voz do âncora para a do repórter em segmentos muito curtos) e, no nível da unidade, por alterações

> bruscas (como um entrevistado que, em determinado momento, mostra irritação e abandona o tom mais ameno. Do ponto de vista sonoro, uma descontinuidade é tanto uma baixa estimulação sonora após muito barulho como o inverso. O que é mais perceptível para o ouvido é a passagem entre dois tipos de sons distintos.

Além de dominar bem o ritmo do que expressa nas mensagens, Edir Macedo faz pequenas pausas na sua locução, pequenos silêncios, possivelmente, propositais. É o que se pode chamar de estratégias de sustentação e fidelização.

No Manual da Jovem Pan (1986:79), Porchat detalha o efeito citado logo acima – ao relacionar a curiosidade do ouvinte, a tensão e a atenção – por meio de depoimento da professora de dicção e oratória Maria José de Carvalho, ex-docente da ECA/USP:

> Para enfatizar as palavras importantes, não devemos aumentar o volume da voz. É o que chamamos de pausa de tensão que prepara uma palavra importante. O locutor deve sempre imaginar um ouvinte ativo, interlocutor. Este ouvinte a todo o momento o interrompe para fazer perguntas. Ao imaginar interrupções com perguntas do gênero "o quê?", "onde?", "por quê?", etc. o locutor faz uma pausa de tensão, importante para a expressão.

Como o bispo Edir Macedo é uma das vozes mais veiculadas na programação da Rede Aleluia, ele consegue criar o sentido de familiaridade com os radio ouvintes. Fernandes (2006:111) garante que "a oralidade dos profissionais do rádio é uma "espontaneidade treinada" com o objetivo de persuadir o público da existência de um determinado nível de improvisação".

O principal mentor da IURD insiste, veementemente, nas mensagens para que as pessoas ajudem o ministério radiofônico. Segundo ele, essa "oferta missionária" vai servir como uma espécie de parceria entre o ouvinte, ele e o próprio Deus. "Se você não participa, como é que você pode ser abençoado?" Questiona Macedo. E, por fim, Edir garante, mais uma vez, que Deus tem obrigação de abençoar a vida daqueles que são fiéis. "Deus não pode ser infiel na sua promessa", diz ele.

O líder da denominação iurdiana explicita nas mensagens que são gastos mensalmente cerca de R$ 7 milhões para sustentar os programas de rádio. E faz um apelo para que os auxiliares o ajudem mensalmente com R$ 20; 30; 50, R$ 100 ou mais. Estas quantias, diz Macedo, são para "salvar almas" e "construir o templo de Deus" no coração de cada ouvinte. O que fica evidente é que a IURD procura, a cada dia, captar e manter a atenção do público ouvinte e aumentar o seu conglomerado comunicacional.

Frente a essas afirmações, verifica-se que a Rede Aleluia é usada pela Igreja Universal do Reino de Deus como instrumento eficiente para massificar sua mensagem evangélica. Como aliada da Universal, a Rede Aleluia é uma espécie de "igreja eletrônica": quando a IURD fecha as portas de seus templos, as portas da Rede Aleluia estão 24 horas abertas através da programação evangélica.

Os programas são produzidos com técnica e sofisticação e recebem recursos obtidos através de um apelo que muito pouco lhes custa – os dízimos e as ofertas dos fiéis.

Pela Rede Aleluia, a igreja intervém psicologicamente na auto-estima dos ouvintes da programação iurdiana, levando-os a modificar determinados comportamentos por meio do uso eficaz da técnica expressa no discurso oral dos "pregadores", ao trabalhar o lado sentimental das pessoas.

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) fundamenta suas bases no modo de vida capitalista. Como está inserida em uma sociedade globalizada e produtora de seres humanos frustrados, ela procura suprir as necessidades destes apresentando soluções específicas através de reuniões que acontecem durante toda semana em seus espaçosos templos. Cada pregador iurdiano estabelece com aqueles que os procuram uma espécie de acolhimento, ou seja, um atendimento personalizado.

Para efetivar este atendimento, cada pastor da Universal – principalmente os mais influentes e que apresentam programas nas emissoras que integram a Rede Aleluia – atendem aos fiéis ou futuros membros por telefone, durante os programas de rádio; convida-os a participar das reuniões nos templos da IURD e se comprometem em dedicar parte do seu tempo para eles, antes ou depois das reuniões. Eles também disponibilizam seus endereços de e-mails; solicitam que as pessoas mandem cartas e chegam a ir às residências daqueles que não têm como ou não podem se deslocar até os "Templos da Fé". Toda esta disponibilidade dos pastores os coloca no patamar de pregadores dedicados *full time* aos fiéis ou futuros adeptos. Ou seja, com tais atitudes cria-se um ambiente "favorável" para que as pessoas possam encontrar a saída para suas dificuldades. É o que se pode chamar do livre acesso da população à solução dos problemas. É o estabelecimento de uma "Pseudo-Democracia". Na verdade, isto não passa de mais uma estratégia usada pela IURD para angariar fundos e dar continuidade ao seu processo de expansão no campo religioso.

Conclui-se que a Universal, por meio da Rede Aleluia e sua extensa rede midiática, tenta chamar a atenção do povo, expandir o seu público seguidor e propagar suas formas de lidar com as angústias das pessoas.

REFERÊNCIAS

Campos, L. S. (1999). Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

Campos, L. S. (1997). A Igreja universal do reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão (Brasil, África e Europa). São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo.
Fernandes, N. (2006). A mídia e seus truques: o que jornal, revista, TV, rádio e Internet fazem para captar e manter a atenção do público. São Paulo: Contexto.
Gwercman, S. (2004). Evangélicos. Revista Superinteressante. São Paulo: Editora Abril S.A., Edição n°. 197, Ano 19, 52-61.
Ianni, O. (1984). Karl Marx: sociologia. 4ª ed. São Paulo: Ática.
Martino, L. M. S. (2003). Mídia e poder simbólico: um ensaio sobre comunicação e campo religioso. São Paulo: Paulus.
Machado, M. D. C. (1996). Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar. Campinas: Editora Autores Associados.
Meditsch, E. (2001). O rádio na era da informação: teoria e técnica do novo radiojornalismo. Florianópolis: Insular/UFSC.
Porchat, M. E. (1986). Manual de Radiojornalismo Jovem Pan. São Paulo: Brasiliense.
Ribeiro, J. W. (2005). Marketing como instrumento de manipulação da fé. Revista do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Comunicação e Informação – NEPEC – Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas Midiáticas – INTERMÍDIA (Volume 1 – n° 01 – janeiro/junho 2006). Maceió, Editora Graciliano Ramos.
Schwartz, T. (1985). Mídia: o segundo Deus. São Paulo: Summus.

Referências retiradas da Internet

Moraes, D. (1997). Notas sobre o imaginário social. In Revista Contracampo. http://www.uff.br/mestcii/cc7.htm (Consultado na Internet em 20 de setembro de 2002).
Histórico da Rede Aleluia. http://redealeluia.com.br/ (Consultado na Internet em 6 de maio de 2008).
Biografia do bispo Edir Macedo. http://www.bispomacedo.com.br/minhabiografia.jsp (Consultada na Internet em 5 de maio de 2008).

Religião e Política em Portugal: Fronteira Entre dois Poderes

Nicolau Roque
Universidade do Minho
nicolauroque@hotmail.com

Resumo: O actual panorama de crise que os governos mundiais enfrentam não é alheio a Portugal. O poder político está a sofrer alterações, não só dentro das fronteiras nacionais, como nas organizações políticas continentais, caso da União Europeia, que têm reflectido os actuais acontecimentos. Ao contrário do que afirma Fukuyama, a democracia liberal e o modelo capitalista de governação dos Estados-Nação pode não representar o "fim da história", antes mais uma das etapas no trajecto de evolução das sociedades, e das formas governativas. A tese de Karl Marx encontra-se, neste panorama, revitalizada.
A necessidade de encontrar respostas para a actual crise aliada à tradição religiosa do país, faz ressurgir o religioso na esfera pública. Por outro lado, o trabalho desenvolvido pelas "instituições" religiosas, caso das IPSS, tem-se revelado de extrema utilidade para o país, acabando por assumir uma responsabilidade que deveria ser do Estado.
Em território Nacional, a fronteira entre religião e política ainda é opaca. Actualmente, o discurso destas duas "morais de convicção" tende a encontrar-se, acentuando as suas características de redenção. Porém, deveríamos observar dois discursos distintos: no caso político, uma predita verbalizada para as "massas", e na religião um profetismo centrado nos "crentes".

Dou início a esta curta exposição com uma provocação: Portugal e, sobretudo, os portugueses são Católicos! E, se os colegas Brasileiros me perdoarem, utilizo uma expressão vossa com uma pequena alteração: Deus é português! Assumo um tom divertido com traços de ironia, mas espero não ser mal interpretado - não é minha intenção fazer uma crítica à crença pessoal porque a cada um cabe escolher a sua fé; é antes pretexto deste trabalho elaborar uma observação da relação entre o Estado, no particular Português, e a Religião, no contexto a Católica, e as suas repercussões no social (utilizando para estudo a prestação de auxílio social, através das Instituições Particulares de Solidariedade Social).

Antes de prosseguir desfaço qualquer equívoco que permaneça: não afirmei de ânimo leve que Portugal é um país de Católicos; assumi para tal as estatísticas disponibilizadas pelo Vaticano, no *Annuarium statisticum Ecclesiæ* 2004[1], que indica que até ao final desse ano 89,8% do total da população era católica, o que em números absolutos corresponde a 9,388 Milhões de indivíduos[2]. Como refere Dom José Policarpo, a "religião faz parte integrante da cultura e é um vector permanente na história de Portugal. De muitos modos, ao longo dos séculos, foi deixando marcas diversas sedimentadas em traços culturais profundos"

[1] Os números estatísticos apresentados neste anuário têm por base o número de portugueses baptizados.
[2] *Annuarium statisticum Ecclesiæ* (2004). www.ecclesia.pt/estatistica_igreja2004.pdf (Consultado na Internet em 1 de Setembro de 2008)

(Policarpo in Ferreira, 1995:73-75). Mesmo que os dados estatísticos adiantados necessitem de ser questionados (por exemplo: quantos indivíduos praticam realmente a fé? Ou quantos indivíduos são apenas católicos de baptismo?), Dom José Policarpo acerta numa realidade: somos uma sociedade com um forte enraizamento religioso. Não podemos esquecer a este respeito que, até 1974, vivemos sob a égide do Estado Novo, fiel à constituição de 1933, que consagra os poderes da fé Católica como limite aos poderes do Estado. Contudo, após a queda do regime Salazarista/Marcelista, o Estado optou pela implementação de um regime laico, onde constitucionalmente todos os credos têm os mesmos direitos jurídicos; basta recordar o artigo 41º, ponto 2 da Constituição da República Portuguesa: " Ninguém pode ser perseguido, privado de direitos ou isento de obrigações ou deveres cívicos por causa das suas convicções ou práticas religiosas"[3]. Neste particular, também as leis supranacionais, no caso da União Europeia são claras; atentemos ao artigo 9º, ponto 1 da Convenção para a Protecção dos Direitos do Homem e das Liberdades Fundamentais: "Qualquer pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião. Este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de crença, assim como a liberdade de manifestar a sua religião ou a sua crença, individual ou colectivamente, em público e em privado, por meio do culto, do ensino, de práticas e da celebração de ritos"[4]. Está assim garantido por lei o direito a pluralidade de credos, tanto no espaço Nacional como no espaço Europeu. A secularização do poder político é assim, na forma teórica, uma realidade em espaço Luso; digo teórica, porque como teremos oportunidade de verificar mais adiante, a barreira que separa os poderes (político e religioso) é ainda bastante ténue.

Como referi na introdução, é objectivo deste texto expor a relação entre o Estado e a Religião, utilizando para estudo a prestação de auxílio social. Será, por isso, importante definir o conceito de *Políticas Sociais*, estando estas na base da prestação de assistência social. Medina Carreira diz-nos: "Num sentido amplo, todas as políticas desenvolvidas pelo Estado são políticas sociais" (Carreira, 1996:36), mas como o próprio adianta, acaba por ser uma descrição muito abrangente; desta forma limitaremos *políticas sociais* a todas as políticas que tenham por finalidade o bem-estar social, especificamente vocacionadas para o combate de formas manifestas de pobreza e exclusão social. Assim, políticas directamente relacionadas com a protecção e promoção da equidade, quer passem por minimizar a carência económica, quer pelo combate à desigualdade social serão a base deste conceito. Neste contexto, a prestação de auxílio social, e dos prestadores deste (i.e. fornecedores de políticas sociais), têm um papel crucial; desta forma, é inevitável unir o conceito de políticas sociais à ideia de Estado-providência,

> " (…) isto é, estados em que o governo desempenha um papel central na redução de desigualdades entre a população através da provisão ou subsídios de certos bens e serviços (…) É uma forma de gerir os riscos enfrentados pelas pessoas no decurso das suas vidas: doença, incapacidade, perda de emprego e envelhecimento" (Giddens, 2004:334)

Este padrão de Estado é o mais representativo na Europa do pós II Guerra Mundial, como refere Domingues:

> "O Modelo Social Europeu (…) aparece associado a uma configuração de estado de bem-estar e de relação industrial que, pese embora as variantes nacionais, valoriza a cidadania, mais do que o mercado e as famílias. Caracteriza-se «pela transferência de altos níveis de prestações sociais, forte regulação jurídica dos mercados de trabalho e uma profunda negociação institucional entre 'parceiros sociais'. As prestações cobrem os riscos de perda de rendimentos motivada pelo desemprego, problemas de saúde, velhice e outros acidentes que possam ocorrer no decurso da vida» " (Domingues, 2005:17-18).

Olhos postos no "Modelo Social Europeu", e tendo em mente o panorama económico-social inserido, mais do que noutra época no processo de globalização, fará sentido falar em Estado-providência? Ou por outro lado, deveremos conduzir este paradigma para formas mais actualizadas de sociedade-providência ou instituições-providência?

O presente cenário económico: as políticas sociais entre o Liberalismo e o Marxismo

Hoje, o vocábulo *globalização* entrou em definitivo na vida dos portugueses e, porventura, de todos os indivíduos do Mundo, que por diversos factores[5] e meios[6] têm vindo a escutar a sua repetição. Ironicamente, ao descrever o processo de propagação do próprio vocábulo acabamos por explicar modestamente o que se entende por globalização: a interdependência que existe entre indivíduos, grupos e nações, ou seja, " (…) o facto de vivermos cada vez mais num «único mundo» (…)" (Giddens, 2004:52). Atentemos às palavras de Carlos Silva:

> "A questão da globalização é hoje tema recorrente não só nos meios académicos e científicos, como nos mais diversos sectores da vida social, económica, política e cultural. Para uns ela suscita entusiasmo e quase uma espécie de programa redentor de solução dos males da humanidade mas para outros não deixa de ser a face negra do desenvolvimento do

---

[3] Constituição da República Portuguesa (2005). www.cne.pt/dl/crp_pt_2005_integral.pdf (Consultado na Internet em 1 de Setembro de 2008)

[4] Convenção para a Protecção dos Direitos do Homem e das Liberdades Fundamentais (1994). www.gddc.pt/direitos-humanos/textos-internacionais-dh/tidhregionais/conv-tratados-04-11-950-ets-5.html (Consultado na Internet em 1 de Setembro de 2008)

[5] Mais recentemente encontramos a globalização associada aos problemas ambientais, ao mercado económico, etc.

[6] Basta uma rápida retrospectiva pelos meios de comunicação social dos últimos anos para termos uma noção da forma como tem sido empregue, cada vez mais, a palavra.

capitalismo mundial com efeitos perniciosos e perversos nas sociedades, em particular nas sociedades periféricas ou menos desenvolvidas"[7]

No panorama actual que se refere, grosso modo, aos últimos dois anos (2007-2009), encontramos sobretudo a aplicação do termo *globalização* aos sistemas económicos mundiais, e à propagação dos efeitos de ganho/perca a eles associados. Como sabemos, neste período de tempo a estagnação do sistema económico foi uma realidade; tendo como casa de partida a economia norte-americana acabou por afectar todos os mercados mundiais – é visível, como refere Silva, o lado negro do capitalismo associado à *globalização*. Jules Henri Poincaré[8] desenvolveu uma teoria que viria a ficar conhecida por "*Efeito Borboleta*", que nos ajuda a entender melhor os efeitos negativos (e positivos) do processo de globalização da economia; esta vaticina: quando uma borboleta bate as asas numa região da Ásia, os seus efeitos serão sentidos numa qualquer região da América, devido ao deslocamento do ar, que irá evoluindo até se transformar numa tempestade. De forma simplista, podemos afirmar que a economia interna dos EUA foi fustigada por uns ventos fortes que tomaram a proporção de tufão à passagem pelo Atlântico, deixando um rasto de destruição pela economia Europeia e Oriental, voltando à casa de partida na forma de um "inverno nuclear", generalizando os seus efeitos pelo globo.

Embora as crises económicas não sejam uma novidade para o sistema capitalista, a presente é já considerada a mais gravosa no pós II Guerra Mundial, e a segunda com maior alcance, antecedida somente pela de 1929. Porém, as causas do corrente cenário económico diferem das que no passado conduziram a situações de instabilidade dos mercados - os economistas têm referido, sobretudo, a desregulação e liberalização vivida nos últimos 20 anos (Foroohar, 2008:31) como factor preponderante da conjuntura económica. Sérgio Rebelo acrescenta que outro dos factores que distingue esta crise das precedentes prende-se com a falta de informação: "Desta vez, não são só os depositários que não sabem avaliar a saúde dos bancos. São também os bancos que não sabem avaliar os outros bancos" (Rebelo, 2008:34).

Em torno do cenário actual ressurge a herança do passado; o espectro dos que padeceram às mãos dos seus opositores regressa. Falo do legado marxista, sepultado no pó do esquecimento aquando da queda da URSS. Com o renovamento desta ideologia, soa novamente o alerta do fim do capitalismo, requestionando-nos: será que de alguma forma o mercado falhou, e que daqui resulta a inevitabilidade da acção do Estado? Em moldes gerais, podemos afirmar que após a revolução industrial existiram, de *grosso modo*, três fontes de inspiração política e económica: liberalismo, socialismo e cooperativismo. Focaremos a atenção nas duas primeiras ideologias, liberalismo e socialismo, esta última de inspiração marxista. Encontramos aqui uma nova moldura que permite reformular a questão anterior, colocando-a nos seguintes termos: estaremos nós próximos do fim do capitalismo liberal, e a caminho de um socialismo marxista?

Esbocemos em traços largos as duas ideologias. O liberalismo encontra a sua inspiração nos escritos de Locke e Smith, que têm por base o indivíduo, a sua livre iniciativa e autonomia; representado nas últimas décadas, sobretudo a Ocidente, o dominante a nível político e económico. Com a convicção de um aumento generalizado do bem-estar, após a revolução industrial, os defensores desta tese acreditam que não são as políticas concertadas que aumentam a riqueza, mas sim a livre iniciativa; assim, o mercado deve ser conduzido pela "mão invisível" e o Estado deve ter a menor intervenção possível. Com a crise dos anos 70 (forte recessão/estagnação económica mundial), surge uma reformulação do liberalismo, apelidado de neo-liberalismo, que tem como um dos principais autores Hayek. Esta variante do liberalismo foi bastante visível nos EUA de Reagan e na Inglaterra de Thatcher. Se o (neo)liberalismo colheu os seus frutos, não se livra de críticas implacáveis por parte daqueles que o abominam: crescimento das desigualdades sociais, aumento dos conflitos de classe, maior exploração dos operários.

Um dos principais críticos à forma de governação implementada pelo liberalismo capitalista foi Karl Marx, que como escreveu Aron, faz " (…) uma análise e uma compreensão da sociedade capitalista no seu funcionamento actual, na sua estrutura presente, no seu devir necessário" (Aron, 2004:145). Marx, em conjunto com Engels, descreveu uma crítica rígida aos problemas crescentes das sociedades industrializadas. Tomando como ponto de partida da sua análise que o tempo é unidireccional e linear, Marx utiliza a dialéctica histórica de Hegel, para explicar a sucessão de sociedades humanas; porém, com uma diferença da concepção Hegeliana: o que está na base das mudanças sociais é o económico (materialismo) e não as ideias (espírito). Para Marx o materialismo representava o mais importante condicionante da sociedade capitalista, senão vejamos: "o modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral" (Marx, 1971:28-29); como o capital, resultado da produção da vida material, é mal distribuído pelos indivíduos (fruto da existência de uma classe exploradora e outra explorada), o autor afirma, que "a história de toda a sociedade até aqui é a história de lutas de classes" (Marx & Engels, 2004:36). Mas, mais significativo enquanto ideologia política/económica, o marxismo acreditava na auto-destruição do capitalismo, através de uma revolução do proletariado contra a classe burguesa, o que originaria uma sociedade sem classes sociais, e onde o sistema económico teria por base a posse comum.

---

[7] Silva, M. (s.d.). Globalização, Informação e Direito de Escolha. www.congressodacidadania.com/docs/con_24_int_mcs.PDF (Consultado na Internet em 15 de Setembro de 2008)

[8] Matemático francês que viveu entre 1845-1912.

Esta dicotomia política, para além de assumir importância no quadro económico e político, é fundamental para a definição e estruturação das políticas sociais. Assim, para os marxistas a abolição das classes sociais e a distribuição equitativa dos bens económicos é o caminho para acabar com problemas de ordem social. Por outro lado, os liberais afirmam que nenhum sistema tem capacidade de combater tão bem as desigualdades sociais como o liberalismo, pois o indivíduo depende apenas da sua livre iniciativa para mudar a situação em que se encontra. Creio que a presente difusão dos problemas sociais não se combate na forma rígida dos modelos teórico-políticos, e nesta linha de raciocínio é necessário repensar as políticas sociais num contexto de mudança provocada pela actual crise. Com isto, acredito ser necessário ter em conta duas ideias fundamentais: 1) "o Estado é uma forma bem transitória de viver. As soberanias nasceram e morreram, os países aparecem e desaparecem, os aparelhos políticos instalam-se para durar pouco" (Moreira, 1984:276). Desta forma é necessário reconstruir um pensamento político/social de combate às desigualdades sociais, transversal às ideologias políticas. 2) é obrigatório reformular o pensamento económico e político moderno, recentrando a sua acção nos indivíduos (entidade real e objectiva) e não nos capitais (entidade fictícia e abstracta).

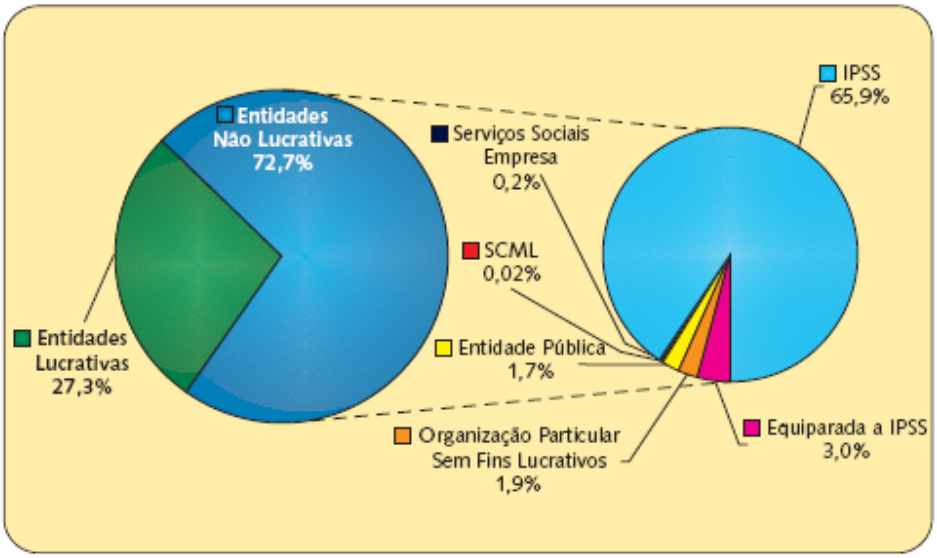
O Modelo Social Europeu referido por Domingues, já citado neste texto, encontra-se hoje em franca regressão, se exceptuarmos os países nórdicos, que têm uma forte preocupação e subsequente aplicação de políticas sociais (caracterizado no seu modelo *Welfare*). John Gray chama a atenção para alguns factores que contribuem para esse recuo:

> " - As políticas sociais afiguram-se como incompatíveis face à industrialização da Ásia ou à chegada ao mercado dos países do Leste Europeu.
> " - O efeito de competição gerado por países com elevada desregulação, baixos salários e incipientes sistemas sociais, forçará os outros que assim não são a aproximarem as suas práticas.
> " - Os Estados ver-se-ão forçados a adoptar níveis baixos de gestão macro-económica, dada a efectiva penalização dos governos que procurem, eles próprios, estimular a actividade económica.
> " - Dada a inserção em economias abertas, está em perda de exequibilidade o essencial das políticas sócio-democráticas, caso das políticas activas de emprego e de consolidação de estados-providência posteriores à 2ª guerra mundial, bem como as políticas igualitárias e de justiça social.
> " - Essas políticas funcionaram em economias fechadas, o que não é a situação actual, a qual pressupõe diferentes formas de migração do capital, aí incluindo o humano.
> " - As políticas monetárias praticadas pelos países e pelo espaço comunitário são incompatíveis com o pleno emprego, atenta à tónica em procuras deflacionárias como objectivo essencial.
> " - Em suma, a questão com que se defrontam as economias sociais não é a de saber como sobreviver com as instituições e políticas actuais, o que se afigurará impossível; é, isso sim, a de saber como realizar os ajustamentos decorrentes da nova vaga de reformas neo-liberais ou de implementar políticas dirigidas ao mercado, podendo-o ser em detrimento da satisfação das necessidades humanas" (Gray in Domingues, 2005:44)

Tudo isto tem contribuído para o falecimento do Estado-providência, ou em última análise estes factores são o resultado da carência deste. Com isto, tem aumentado, ao longo dos anos, a migração de competências que deveriam pertencer ao Estado para outros agentes sociais, fomentando assim o aparecimento de um terceiro sector (Hespanha *et al*, 2000:119), caracterizado pela sua vocação solidária. Com olhos postos nesta realidade analisemos o caso português, onde existe uma forte implementação de um Terceiro Sector (*gráfico 1*) vocacionado para prestar auxílio aos cidadãos, constituído maioritariamente " (…) pelas chamadas Instituições Particulares de Solidariedade Social (IPSS), estatuto que se reporta à natureza de bens e serviços que produzem e ao reconhecimento da sua importância por parte do Estado (…)"[9]

[9] Ferreira, S. (2004). O Papel de Movimento Social das Organizações do Terceiro Sector em Portugal. www4.fe.uc.pt/cec/comunicacaosfaps.pdf (Consultado na Internet a 3 de Outubro de 2008)

Distribuição das entidades proprietárias, segundo a natureza jurídica Continente – 2006



Legenda:
SCML - Santa Casa da Misericórdia Lisboa
IPSS – Instituição Particular de Solidariedade Social

Gráfico 1 Fonte: Carta Social – Rede de Serviços e Equipamentos: Relatório 2006

Antes de prosseguirmos, é de alguma utilidade fazer uma breve resenha histórica da prática de auxílio social em Portugal por dois motivos em particular: 1) observar a participação do Estado no desenvolvimento e aplicação de políticas sociais; 2) entender o contexto histórico/social e económico de surgimento das medidas sociais. Assim, a primeira forma de segurança social que se conhece em Portugal remonta ao século XII, assente sobretudo na caridade cristã. Este movimento de ajuda despoletou, com a chancela do clero e da nobreza, o desenvolvimento de instituições de protecção social (arcaicas, é certo!). Estas tinham como objectivo ajudar os mais necessitados, surgindo aqui os primeiros hospitais e albergarias (Rodrigues & Costa, 1998:7).

Nos finais do século XV, Dona Leonor fez a primeira grande reforma na assistência social – esta foi provocada pela enorme tensão que existia entre as ordens religiosas, que abrigavam as instituições de apoio social, prejudicando o seu bom funcionamento. Assim assistimos ao nascimento da Irmandade da Misericórdia em Lisboa, no ano de 1498[10]. As reformas aqui iniciadas permitiram uma forte expansão da assistência social em território nacional. Nos séculos que se seguiram, a prestação social acabou por ficar ao cuidado das iniciativas da Misericórdia ou de outras instituições de forte pendor religioso que, como se sabe, eram bastante apoiadas pelos monarcas (Rodrigues & Costa, 1998:7).

Com o início do século XIX, surge um período conturbado no apoio social em Portugal. O liberalismo, aqui surgido, provoca um afastamento entre o Estado (que adopta uma postura de não intervenção nos problemas sociais) e as ordens religiosas que prestavam auxílio aos necessitados (as misericórdias acabam por ser bastante prejudicadas por este clima de tensão aqui surgido) (Rodrigues & Costa, 1998:8). Como sabemos, também a industrialização teve a sua quota-parte no agravamento dos problemas sociais à época. Como em todos os outros países, Portugal sofreu um repentino êxodo rural, com consequente degradação das condições de vidas humanas, o que acabou por provocar um acentuar das tensões sociais. Contudo, e como a história já havia mostrado, de entre este "caos" que nasce nas cidades, e sobretudo nas indústrias, surgem movimentos organizados (sindicatos), com forte cariz social, que acabam por ser a voz dos operários (independentemente da sua ocupação, bem como da sua situação geográfica no país); no final eram um movimento de representação dos portugueses. Os sindicatos tentam de todas as formas possíveis apontar ao Estado a urgência de abandonar a passividade perante os problemas sociais, indicando a necessidade de uma forte política social, e sobretudo a precisão de criar um sistema de segurança social. Na falta de uma resposta imediata por parte dos governantes, e com os riscos associados às transformações repentinas vividas nos meios urbanos, a classe operária associa-se, de forma voluntária, e cria os primeiros movimentos mutualistas. Estas associações não tinham um fim lucrativo e promoviam o auxílio mútuo, sobretudo na prestação de cuidados de saúde. Também assume alguma importância neste contexto, o auxilio prestado por algumas confrarias que assumiam, em certa medida, a função mutualista, como refere Maria Araújo:

[10] Este projecto foi antecedido pela criação do primeiro hospital termal do mundo, nas Caldas da Rainha, no ano de 1484.

> "(…) algumas confrarias medievais continuaram na Época Moderna a desenvolver práticas assistenciais aos pobres, persistindo nas suas acções de caridade. (…) encarregavam-se agora de assistir materialmente os seus membros (…) assistência aos doentes, a ajuda aos presos, aos velhos e o apoio às órfãs através de dotes de casamento, foram as acções mais comummente verificadas" (Araújo, 2002:442).

No final do século XIX, início do século XX a resposta prestada pelos movimentos mutualistas acaba por se revelar insuficiente, e desta forma surgem as primeiras reformas do sistema, primeiro em 1870, as "pensões de reforma" para os operários das fábricas Estatais e operários do Arsenal da Marinha; acabando por, em 1905, atingir a maioria da população através de caixas de pensões de reforma ao cuidado do estado ou de empresas particulares. Já em 1919, foram aprovados pelo Governo três diplomas com vista ao apoio social: Segurança Social Obrigatória na Doença, Segurança Social Obrigatória dos Desastres de Trabalho; Segurança Social Obrigatória na Invalidez, Velhice e Sobrevivência (Leiria, 2000:5). Só aqui se verifica uma real contribuição do Estado na protecção social, embora este sistema fosse bastante deficitário. Em 1929 é criado o primeiro fundo de pensões com a edificação da Caixa Geral de Aposentações, embora esta englobasse apenas os funcionários públicos (Leiria, 2000:5).

Ao assumir o poder, o regime Salazarista limita o assistencialismo à sociedade, passando-o para as mãos da religião, havendo um total desprendimento por parte do Governo, tanto a nível político como financeiro, "portanto, com o Estado Novo a Protecção Social ficou a cargo da Igreja Católica e foi colocada em segundo plano. Por conseguinte, pobreza e exclusão social adquiriram um cariz moralizador" (Tomás, 2003:34). Devido à "especificidade económica, social e política, Portugal manteve-se de facto à margem do generalizado movimento de institucionalização das políticas sociais" (Carreira, 1996:19).

Só após o 25 de Abril de 1974, se sofre nova alteração significativa no assistencialismo e subsequentes políticas sociais em Portugal. Esta nova realidade é fruto da pressão da sociedade saída de um regime opressor, e que obriga o Estado a assumir a responsabilidade de uma justa distribuição da protecção social (Tomás, 2003:35). Assim, em 1979 é aprovado em decreto-lei que a protecção social abrangeria todos os cidadãos nacionais. No entanto, se período histórico houvesse a escolher para o nascimento do Estado-providência em Portugal, de certo que este não seria o mais feliz, pois " (…) despertamos, como Estado Social, no exacto período em que se instalou a crise económica mundial (…)" (Carreira, 1996:20). Com isto, " a partir de 1980, os discurso anti-Estado e pró crise do Estado de bem-estar Europeu serão crescentemente mobilizados para justificar uma revinculação das políticas sociais às exigências da acumulação privada, consolidando-se as tendências de privatização da protecção social, através das práticas de desvalorização dos direitos sociais (recentemente instituídos) e transferência de benefícios para o sector privado (…)" (Hespanha in Tomás 39:2003). Presentemente, a prestação de auxílio social em Portugal é ministrada sobretudo por Instituições Particulares de Solidariedade Social (IPSS), que tem como função: 1) Apoio a crianças e jovens; 2) Apoio à família; 3) Apoio à integração social e comunitária; 4) Protecção dos cidadãos na velhice e invalidez e em todas as situações de falta ou diminuição de meios de subsistência ou de capacidade para o trabalho; 5) Promoção e protecção da saúde, nomeadamente através de prestação de cuidados de medicina preventiva, curativa e de reabilitação; 6) Educação e formação profissional dos cidadãos; 7) Resolução dos problemas habitacionais das populações[11]. A organização destes indivíduos enquanto agentes associativos pode assumir diversas formas. Hespanha *et al* propõem o seguinte modelo teórico de disposição dessas associações:

> " - As iniciativas, de raiz local ou nacional, ligadas à Igreja envolvendo as seculares misericórdias e organizações de carácter religioso e/ou expressão católica;
> "- As iniciativas, mais ou menos institucionalizadas, de carácter humanitário ou criativo, de origem local ou mais alargado, incluindo as iniciativas ligadas a instituições supranacionais
> "- As iniciativas de tipo funcional, tradicionais ou modernas, constituídas sobre legado patrimonial ou, na sua versão contemporânea de parcerias institucionais, orientadas para a captação de fundos comunitários;
> " - Variadas formas associativas, de base sócio-profissional, territorial ou outra, organizações em função de interesses, necessidades ou propósitos comuns (que vão desde as tradicionais associações de socorros mútuos às cooperativas de solidariedade, desde as organizações populares de base local ou sectorial às associações de voluntários ou outras);
> "- As iniciativas de carácter lucrativo de tipo empresarial ou outro" (Hespanha *et al*, 143-144).

No contexto Nacional, as IPSS assumem a responsabilidade de disponibilizar um serviço à sociedade que o Estado ou o mercado não têm capacidade para prestar, ou em que simplesmente não têm interesse. É este espaço deixado vago que é ocupado pelas associações de prestação de serviços. Assim, as IPSS "(…) são um parceiro social na luta contra a pobreza e a exclusão social e na resolução dos demais problemas dos cidadãos" (Tomás, 2003:5).

O número de entidades reconhecidas como prestadoras de serviço aumentou no período de 1998 – 2006 cerca de 60,9% (*gráfico 2*). Isto é relevante se tivermos em conta que existiam, à data de 31 de Dezembro de 2006, 5596 instituições; destas 72,7% são entidades não lucrativas, correspondendo nesta fatia 65,9% a IPSS[12]. Existe, assim, uma evolução positiva do terceiro

[11] Segurança Social (S.d.) www2.seg-social.pt/left.asp?01.03.01 (Consultado na Internet em 10 de Outubro de 2008)

[12] Por falta de informação disponível no momento em que se elaborava o presente texto não nós é possível dar conta da repartição do valor efectivamente prestado por esta percentagem de IPSS.

sector, ficando claro que cada vez mais as políticas sociais tendem a migrar do Estado para agentes particulares de prestação de serviços.

Entidades Lucrativas e não Lucrativas, evolução 1998-2006

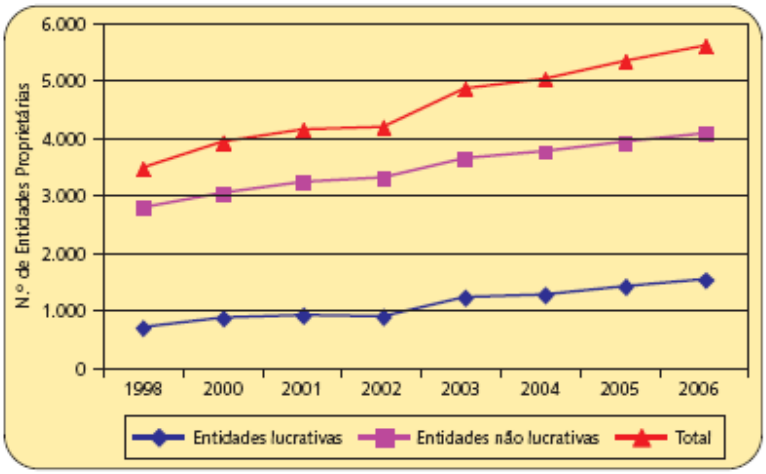


Gráfico 2 Fonte: Carta Social – Rede de Serviços e Equipamentos: Relatório 2006

Como verificamos na exposição histórica supracitada, o assistencialismo em Portugal remonta ao século XII, o que revela a sua importante extensão temporal. Por outro lado, desde as suas fundações encontramos o apoio prestado aos mais desfavorecidos associado directamente à religião, facto que entra em consonância com a história da Europa, onde foram as Instituições religiosas que assumiram o assistencialismo numa primeira fase. Com o caminho da narrativa, verificamos que a Igreja Católica acabou por assumir um importante lugar nesta temática. Hoje, cerca de 41% das instituições de assistencialismo não lucrativo em Portugal pode ser enquadrado no tópico "iniciativas, de raiz local ou nacional, ligadas à Igreja envolvendo as seculares misericórdias e organizações de carácter religioso e/ou expressão católica" proposto por Pedro Hespanha.

Por outro lado é significativa a demissão do Estado Português nas questões de prestação de auxílio social, recordando a este respeito o que afirmaram Boaventura de Sousa Santos e Sílvia Ferreira: "o Estado português é ainda um quase-Estado-Providência, que se consolidou num período de crise política e económica do modelo em que se inspirou" (Santos & Ferreira in Hespanha, 2002:191). Em 1990 Portugal era o país da União Europeia com menor despesa social, gastando 15,8% (percentagem do PIB), contra os 25,4% (percentagem do PIB) da média Europeia; já em 2006 os gastos em despesas sociais representava 25,5% (percentagem do PIB) em Portugal enquanto a média Europeia se situava 27,3% (percentagem do PIB). Como verificamos, existiu uma aproximação dos gastos com apoio social à média Europeia, embora este se revele ineficiente na prevenção ou irradiação da pobreza e da desigualdade social (Santos & Ferreira, 2002:189), portanto, mais significativo que o baixo investimento social é a forma como são utilizadas as verbas dispensadas para o combate aos problemas sociais[13].

Corro o risco de afirmar que Portugal nunca conheceu um verdadeiro Estado-providência, vivendo no passado, e de alguma forma no presente, da caridade Cristã. Tendo em vista esta aproximação da Igreja aos serviços, e por outro lado o grande enraizamento desta na sociedade, podemos falar de uma total separação do poder político e do poder religioso?

A Religião e a Política: o caso Português

A segunda metade do século XX é pautada por uma ideia: com o avanço da modernidade, a prática da religião vinha a diminuir; por outras palavras, existe uma redução da religiosidade na vida quotidiana dos indivíduos. A religião perdeu assim significado social, levando à separação dos poderes, religioso e político, assumindo este último maior importância na forma de Estado laico. Joaquim Costa adianta:

> "Entendo ser isto o cerne do que correntemente se chama *secularização*: o mundo (i.e., a vida no mundo) tornou-se a-religioso, regido pelo poder *secular*, estranho a qualquer intromissão teocrática (doravante, a religião só deve intervir na politica se convertida em mera ideologia nos actores políticos), ou mesmo hostil, caso a intromissão, putativa ou real, ocorra" (Costa, 2006:30)

[13] Não é pretensão do presente texto entrar na análise concreta da distribuição das verbas dispensadas para a prática de políticas sociais.

O afastamento da religião da vida moderna (i.e., da esfera pública), foi abordado por alguns dos teóricos clássicos da sociologia; apenas irei referir dois exemplos, que considero significativos: Auguste Comte e Karl Marx. O Primeiro, na obra *Cours de Philosophie Positive*, afirma que a religião é fruto dos primeiros tempos da humanidade, mas que já se encontrava em vias de extinção. Para este autor, a sociedade moderna (após 1800) era a-religiosa, dando mais valor à razão na tentativa de explicar o mundo e a humanidade. Assim na "Lei dos 3 Estados", demonstra a importância da religião enquanto estádio de maturação da forma Humana (correspondente ao primeiro dos três estados). Karl Marx também defendia que a evolução da sociedade levaria ao desaparecimento da religião; no entanto, foi mais duro com o poder religioso intuído, pois considerava que este era uma forma de alienação, desviando os indivíduos do verdadeiro objectivo, que era a luta de classes. A utilização por parte de Marx da frase: "a religião é o ópio do povo" (Marx in Lowy, 1995:41), caracteriza o seu pensamento. Para o autor, religião é uma forma de favorecer o poder instituído, contribuindo para o aumento das desigualdades sociais; por tudo isto considera que o Estado moderno é uma forma de libertação do homem, uma vez que a religião já não é impeditivo na ascensão política dos indivíduos. Assim, "a relação modernidade/secularização/ desencantamento do mundo implica, fundamentalmente, duas mudanças principais na maneira de pensar e explicar o mundo: a *dessacralização* das atitudes humanas e das coisas (no sentido Durkheimiano); e a *racionalização* do pensamento (na perspectiva Weberiana), ou seja, o uso da lógica e não dos simbólico-religioso na explicação dos factos sociais" (Rodrigues, 2007:147).

A união entre Estado e religião levanta, actualmente, uma questão que na história não se colocava, sobretudo porque os nossos antepassados viveram sobre um "totalitarismo religioso", que era imposto ora pelo campo político, pela crença do governante, ora pela sociedade, através do seu padrão cultural; eliminando assim a ideia de pluralismo religioso ou de secularização do Estado. Permanecia, desta forma, uma união conciliar entre estas duas formas de poder, o que permitia que todos os dissidentes, que por um motivo ou outro professavam diferente fé, acabassem por se converter à religião instituída, ou então sofriam as represálias praticadas. Devemos recordar que a civilização Ocidental tem por base a *polis* Grega, que não assinalava distinção entre o campo religioso e o campo político. Também o Estado Romano, outra das fontes do pensamento Ocidental, une a religião com o Estado – numa primeira fase, que vai da fundação do Império Romano até cerca do século IV, baseado no culto pagão a um panteão de deuses; e numa segunda fase, a partir de 313, com o cristianismo transformado em culto oficial pela mão Constantino. O nosso ideal de democracia remonta a sociedades onde a distinção entre poder religioso e político não existia, assumindo-se como uma só esfera.

Na Europa, e particularmente em Portugal, o Cristianismo (na sua maioria de prática Católico) acaba por estar enraizado na sociedade, permanecendo ainda como religião oficial de forma oficiosa do Estado. Atentemos às palavras de António Fernandes:

> "A secularização é a situação criada na modernidade por acção sobretudo da racionalidade científica e técnica e do ideal de liberdade, com inequívoco impacto na vida económica, política, social, cultural e intelectual, alterando a relação entre estes domínios e a religião, e levando ao fim do cosmos sagrado. Ao contrário do que sucedia na sociedade tradicional, a ordem social, em que se processa a trama da existência humana, passa a alicerçar-se fora do mundo sobrenatural. A secularização não significa necessariamente um distanciamento de Deus, mas a condição de uma outra relação com o divino" (Fernandes, 2001:2-3).

Como o autor nos indica, o afastamento do religioso da esfera pública não ditou o seu fim, pelo contrário, apenas mutou as suas formas, atribuindo-lhe um novo significado mais pessoal: até porque o homem não é só razão, existindo esta necessidade do Religioso (i.e., visão encantada do mundo) para responder às dúvidas deixadas em aberto pela ciência. Por outro lado, diz Hanna Arendt, a questão dos valores humanos é também importante:

> "Vemos que a todos os vinte anos, aproximadamente, a uma posição «naturalista» (ou positivista, ou materialista-dialética, ou pragmática) se segue uma renovação religiosa. O que nada tem de surpreendente. Pelo contrário, seria muito mais surpreendente que o rápido declínio da crença religiosa que marcou a cultura ocidental durante os três últimos séculos não tivesse sido interrompida por tais reminiscências intelectuais – reminiscências, afinal, de milhares de anos de história e cultura humana" (Arendt, 2001:143).

O caso que utilizei como exemplo, prestação de auxílio social por parte das IPSS de cariz religioso, é apenas um entre muitos, da contínua partilha entre a religião e a politica no nosso país. A Igreja que no passado era responsável e detentora dos meios de salvação da alma, como recorda Bourdieu, "(…) a concentração do capital religioso nunca foi talvez tão forte como na Europa Medieval. A Igreja (…) detém o monopólio do acesso aos instrumentos do culto (…)" (Bourdieu, 1986:62); hoje é também responsável pela assistência prestada ao corpo. Durkheim é explícito a este respeito: apesar da religião não ter uma função utilitarista, acaba por mundializar-se quando as suas práticas ao serviço da fé estão relacionadas directamente com dinheiro, instituições laicas, poder político, etc. (Rodrigues, 2007:123).

Por outro lado, a religião pode em última instância funcionar a favor do Estado - "(…) a fé tem esta importância para o Estado: o crente não é livre, em consciência, de desobedecer aos mandamentos divinos. Se o Estado entende que uma certa forma de acreditar e honrar a divindade faz parte do que chamaríamos hoje a sua ordem pública, toda a fé diferente é um inimigo potencial (Moreira, 1984:269). Não se pretende com esta afirmação despoletar violência religiosa e menos ainda qualquer tipo de

fanatismo; não se acusa o Estado de dar diferente tratamento a qualquer cidadão pela sua crença religiosa; apenas se verifica que um país, como o nosso, com forte enraizamento religioso pode utilizar a organização divina/moral em seu proveito, como fez Salazar que colocou a Igreja do seu lado evitando assim tumultos maiores entre as massas. Durkheim, na obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, ajuda-nos a entender melhor esta observação, ao afirmar que a religião é importante para as sociedades, não só como facto social, mas principalmente como reflexo da própria sociedade, mostrando o que esta tem de sagrado em si.

Como verificamos, a separação entre estas duas esferas de poder ainda é opaca, escurecendo mais nos actuais contornos políticos/económicos. O discurso religioso assume um pendor fortemente politizado, verbalizado para as massas; basta recordar algumas das palavras do actual Papa Bento XVI/ Vaticano, que discursou sobre os problemas ambientais, a crise económica ou mesmo o conflito armado nos Balcãs. Também em Portugal verificamos uma predita vocacionada para as massas - podemos usar como exemplo o debate em torno da despenalização da lei do aborto, observando o tempo de antena concedido pelos meios de comunicação social às declarações vindas do episcopado (Vilaça, 2006:149), Savater afirma, noutro contexto, que "trataram-nos a todos, quer quiséssemos ou não, como fregueses obrigatórios" (Savater, 2008:276). Por outro lado, a Igreja acaba por assumir, em circunstâncias específicas, o auxílio que deveria ser prestado pelo Estado, o que, de alguma forma, torna mais abrangente a sua mensagem. Assim, o que deveria ser um discurso centralizado nos crentes acaba por assumir outras proporções. Existe, desta forma, uma inter-relação entre a sociedade e a religião: as práticas religiosas quando institucionalizadas, acabam por afectar a vida dos indivíduos, grupos ou mesmo da sociedade concluindo por promover, em certas situações, mudanças sociais; por seu turno, o desenvolvimento de crenças e ideias sagradas é muitas vezes condicionado pela estrutura social, cultural, política ou económica de um país (Ramos, 1992:29). Ao contrário do que conceptualiza Arendt - "politicamente, a secularidade significa apenas que os credos e instituições religiosas não têm qualquer autoridade pública vinculativa e que, em contrapartida, a vida política não é religiosamente sancionada" (Arendt, 2001:264)" – a vida pública e política continua marcada pelo discurso religioso, mais no actual contexto, e a instituição religiosa nunca deixou de ter autoridade pública, apenas soube renovar e repensar a sua posição social.

Para uma conclusão:

O actual cenário económico/político e social que o mundo atravessa é sem dúvida de grande mudança, e como em todos os tempos históricos, do "caos" e da incerteza nasceu novamente a ordem e a prosperidade. As sociedades, desde os primórdios, são pautadas por este encanto: a sua capacidade de se refazerem a partir das cinzas, qual Fénix. O actual panorama económico e político, leva os marxistas a acreditar que presenciam uma das últimas, senão mesmo a última, convulsão do capitalismo, realinhando o discurso da auto-destruição do sistema económico vigente; aos ouvidos destes volta a soar a marcha triunfante do socialismo. Eric Hobsbawm acrescenta: "nenhum marxista poderia acreditar que, como argumentaram os ideólogos neoliberais em 1989, o capitalismo liberal havia triunfado para sempre, que a história tinha chegado ao fim (…) "[14]. Por seu turno, os defensores do capitalismo abominam esta tese, olham para o actual panorama como consequência da desregulação dos mercados, apontando quando muito uma reestruturação do actual sistema económico, pois " (…) o capitalismo é o pior sistema económico à excepção de todos os outros. As economias de mercado são cíclicas, isto é, têm altos e baixos. As economias socialistas não têm altos nem baixos (…) estão sempre em baixo" (Raposo, 2008:45). Francis Fukuyama, no seu livro *O Fim da História e o Último Homem*, defende que o capitalismo é por excelência o sistema económico, e aliado à democracia liberal é " (…) o «ponto terminal da evolução ideológica da humanidade» e a «forma final de governo humano, e, como tal, constituía «o fim da história» " (Fukuyama, 1999:13) acrescentando, "Se não puder ser considerado, «em teoria», o regime mais justo, poderá servir «na prática», como o mais justo dos regimes" (Fukuyama, 1999:323). Francisco Sarsfield Cabral, ao escrever o livro *Uma Perspectiva Sobre Portugal*, e referindo-se a outro contexto socioeconómico, mas também pautado por uma crise, afirma: "Não há dúvida de que estão em crise profunda os modelos de civilização propostos pelas nações geralmente consideradas desenvolvidas. No entanto, importa, antes de mais, precavermo-nos contra determinado tipo de reacções emocionais à mudança (…)" (Cabral, 1973:14), por muitos motivos, mas sobretudo para não destruir a mais significativa de todas as heranças da modernidade: a democracia e a liberdade. À luz dos actuais acontecimentos o marxismo encontra-se revitalizado. Contudo do meu ponto de vista, esta teoria é relevante, sobretudo, a sua utilidade enquanto ferramenta de análise do capitalismo, mas que terá que ser repensada quanto à finalidade em si: num mundo globalizado e capitalizado é central repensar Marx e actualizá-lo: pois não existe um só agente de mudança, e nem toda a mudança tem uma só direcção - como nos diz o legado da Teoria Crítica.

A prática de políticas sociais, enquanto modelo universal e integrante dos indivíduos na sociedade encontra-se hoje em regressão; é neste sentido mister repensar a posição assumida pelos Estados, que se querem de bem-estar, de forma a recentrar as suas políticas. Portugal depende neste campo do apoio prestado pelas IPSS, o que só por si já é limitativo na questão da

[14] Hobsbawm, E. (2008). A Crise do Capitalismo e a Importância Actual de Marx. www.esquerda.net/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=152&Itemid=121&limit=17&limitstart=34 (Consultado na Internet em 20 de Outubro de 2008)

universalidade dos serviços, uma vez que começa por depender da constituição por parte de privados destas instituições. Por outro lado, as IPSS podem não ser inclusivas por uma razão essencial: ao terem uma moral religiosa, ou ideologia, poderão inibir os indivíduos de usufruir dos seus serviços. Contudo, esta tese tem sido contestada, sobretudo no seio da Igreja, pois, defendem que existe uma separação entre a prática da instituição e a moral religiosa. Devemo-nos questionar no seguinte sentido: será que, por exemplo, um curso de biologia ministrado na Universidade Católica é um instrumento religioso da igreja na sociedade?, ou se uma clínica "católica" é católica, dirigida a católicos e empenhada em fazer "novos católicos"?[15] Não acredito que seja esta a finalidade em si, tantos das IPSS como de um "curso de biologia" ou uma "clínica"; porém, defendo que é impossível existir uma total separação entre instituição e a sua "moral" fundadora, o que deixa sempre em aberto a questão da exclusão. Não quero com isto desvalorizar o trabalho que tem vindo a ser desenvolvido por estas instituições, que é de grande utilidade no combate à exclusão social, antes faço um reparo ao poder político pelo afastamento que tem perante estas questões, que em último caso pode ser visto no fraco financiamento das IPSS obrigando-as a uma engenharia financeira extraordinária. Defendo a este respeito que a acção social não deve passar só pelo Estado, mas deve ser maioritariamente prestado por este.

Por fim, de referir que a secularização e modernidade são avessas ao sentido de fé única, uma vez que contribuíram de forma directa para a queda do monopólio institucional da religião, passando para outros sectores da vida pública o que até então era seu domínio. Ficou, a este respeito, famosa a encíclica *Quanta Cura*, onde o Papa Pio IX enunciava oitenta afirmações de teor demoliberal que eram inaceitáveis para a Igreja Cristã, e que segundo este representavam uma limitação da prática e difusão da fé. Iniciou-se um período de tensão entre o "moderno" poder político liberal e o "antigo" poder religioso. Contudo o Papa sucessor, Leão XIII, tentou utilizar as armas do liberalismo a favor do Cristianismo, adaptando a religião à nova realidade social secular. Assim, inverteu o discurso oficial do Vaticano, utilizando a acção social, ou seja a prestação de serviços de apoio à sociedade como forma de novo enraizamento social.

Posso afirmar que a religião é preponderante no espaço nacional; no entanto é de alguma forma necessário procurar a realidade desta afirmação. Talvez o sentido tradicional de prática religiosa se venha a perder ao longo dos tempos; de alguma forma o homem moderno encontrou um novo caminho para a espiritualidade, mais vocacionada para as acções menos para a oração. Conquanto não devemos esquecer o exemplo dos Novos Movimentos Religiosos que, de alguma forma, se centram no misticismo e na oração, e mesmo a religião "instituída" que nunca perdeu a sua características oratórias. O que pretendo frisar é que modernamente existe um empenho significativo de cariz religioso, em prestar auxílio social em paralelo com as práticas religiosos em si, há um extravasar do culto para a acção, o que torna a actuação religiosa mais abrangente. Neste sentido, o humanismo moderno, fruto da secularização, "reconcilia-se com um tema central no cristianismo: o amor [que] é por excelência o sentido que anima – dá alento e alma à «estrutura pessoal do sentido» " (Ferry, 1997:189).

Em jeito de conclusão, podemos afirmar, como fez Thomas O'Dea, que a religião origina uma dicotomia:

> " (…) Pode ser, não apenas um factor que contribui para a integração da sociedade, para a realização de seus objectivos e o fortalecimento do seu controle social. Pode não ser apenas um factor que contribui para a moral e o equilíbrio de personalidades individuais. Pode ser também desintegradora – uma causa de tensão e conflito (indivíduo e sociedade) " (1969:146).

Bibliografia

Annuarium statisticum Ecclesiæ (2004). www.ecclesia.pt/estatistica_igreja2004.pdf (Consultado na Internet em 1 de Setembro de 2008)

Araújo, M. (2002). *A Ajuda aos Pobres nas Confrarias de Nossa Senhora da Guia e do Espírito Santo de Ponte de Lima* (séculos XVII a XIX). Braga: Câmara Municipal de Braga

Arendt, H. (2001). *Compreensão e Política e Outros Ensaios.* Lisboa: Relógio D'Água

Aron, R. (2004). *As Etapas do Pensamento Sociológico*. Lisboa: Dom Quixote

Bourdieu, P. (1986). *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva

Cabral, F. (1973). *Uma Perspectiva Sobre Portugal.* Lisboa: Moraes

Carreira, H. (1996). *As Políticas Sociais em Portugal*. Lisboa: Gradiva

Comte, A. (1998). *Cours de Philosophie Positive.* Paris : Hermann

Constituição da República Portuguesa (2005). www.cne.pt/dl/crp_pt_2005_integral.pdf (Consultado na Internet em 1 de Setembro de 2008)

Convenção para a Protecção dos Direitos do Homem e das Liberdades Fundamentais (1994). www.gddc.pt/direitos-humanos/textos-internacionais-dh/tidhregionais/conv-tratados-04-11-950-ets-5.html (Consultado na Internet em 1 de Setembro de 2008)

[15] Estas questões, como outras, surgiram pela mão do Prof. Dr. Joaquim Costa, docente na Universidade do Minho, a quem devo um agradecimento especial pela ajuda prestada no presente trabalho.

Costa, J. (2006). *Sociologia dos Novos Movimentos Eclesiais*. Porto: Afrontamento
Domingues, L. (2005). *Políticas Sociais Em Mudança – O Estado, as Empresas e a Intervenção Social.* Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas
Fernandes, A. (2001). *Formas da Vida Religiosa e sociedades contemporâneas*. Oeiras: Celt
Ferreira, S. (2004). O Papel de Movimento Social das Organizações do Terceiro Sector em Portugal. www4.fe.uc.pt/cec/comunicacaosfaps.pdf (Consultado na Internet a 3 de Outubro de 2008)
Ferry, L. (1997). *O Homem-Deus ou o Sentido da Vida*. Porto: Asa
Foroohar, R. (2008). O Futuro do Capitalismo. *Revista Única (Expresso)*, *1877,* 28-32
Fukuyama, F. (1999). *O Fim da História e o Último Homem*. Lisboa: Gradiva
Giddens, A. (2004). *Sociologia.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
Hespanha, P., *et. al.* (2000). *Entre o Estado e o Mercado – As fragilidades das Istituções de Protecção Social em Portugal*. Coimbra: Quarteto
Hobsbawm, E. (2008). A Crise do Capitalismo e a Importância Actual de Marx. www.esquerda.net/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=152&Itemid=121&limit=17&limitstart=34 (Consultado na Internet em 20 de Outubro de 2008)
Leiria, P. (2000). Enquadramento Geral. In P. T. Pereira (Org.), *A Reforma da Segurança Social: Contributos Para Reflexão.* Oeiras: Celta
Lowy, M. (1995). Karl Marx et Friedrich Engels Comme Sociologues de la Religion. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, *89*, 41-52
Marx, K. (1971). *Contribuição para a Crítica da Economia Política.* Lisboa: Estampa
Marx, K. & Engels, F. (2004). *Manifesto do Partido Comunista*. Lisboa: Edições Avante!
Moreira, A. (1984). *Ciência Politica.* Coimbra: Livraria Almedina
MTSS (2007). *Carta Social – Rede de serviços e Equipamentos 2006.* Lisboa: Editorial Ministério da Educação
O'Dea, T. (1969). *Sociologia da Religião*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora
Policarpo, Dom J. (1995). A Religião. In E. S. Ferreira (Org.), *Portugal Hoje*. Lisboa: Instituto Nacional de Administração
Ramos, G. (1992). *Tributo al Cesar: Sociologia de la Religion*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca
Raposo, H. (2008). Capitalismo: Manual de Instruções. *Jornal Expresso, 1875*, 45
Rebelo, S. (2008). Lições de Historia. *Revista Única (Expresso), 1877*, 34
Rodrigues, D. (2007). *Sociologia da Religião.* Porto: Edições Afrontamento
Rodrigues, S., & Costa, G. (1998). *A Realidade das Instituições Particulares de Solidariedade Social.* (poli copiados)
Santos, B. & Ferreira, S. (2002). A Reforma do Estado-Providência entre Globalização Conflituantes. In P. Hespanha & G. Carapinheiro (Orgs.), *Risco Social e Incerteza – Pode o Estado Social Recuar Mais?*. Porto: Afrontamento
Savater, F. (2008). *A Vida Eterna*. Lisboa: Dom Quixote
Segurança Social (S.d.). www2.seg-social.pt/left.asp?01.03.01 (Consultado na Internet em 10 de Outubro de 2008)
Silva, M. (s.d.). Globalização, Informação e Direito de Escolha. www.congressodacidadania.com/docs/con_24_int_mcs.PDF (Consultado na Internet em 15 de Setembro de 2008)
Tomás, M. (2003). *Instituições Particulares de Solidariedade Social: Um Parceiro Social Junto da Comunidade Local.* (poli copiados)
Vilaça, H. (2006). *Da Torre de Babel às Terras Prometidas – Pluralismo Religioso em Portugal*. Porto: Afrontamento

A Maçonaria luso-brasileira diante de seus aspectos culturais de rituais, símbolos e significados para as diversas culturas.

Giovanna de Aquino Fonseca Araújo[1]
Favip (Brasil) /Uminho (Portugal)
giovannaaquino@ig.com.br

Jair Barbosa Araújo[2]
Uminho (Portugal)
jairbarbosabr@bol.com.br

[1] A autora é graduada em História, Especialista em Teoria e Metodologia do Ensino de História, Mestre em Ciências da Sociedade (UEPB) e Doutoranda em Idade Contemporânea, pela UMINHO- Braga, Portugal. Atua no ensino superior na FAVIP- Faculdade do Vale do Ipojuca, em Caruaru-Pe, Brasil.
[2] O co-autor é graduado em História, Especialista em Teoria e Metodologia do Ensino de História e Doutorando em Idade Contemporânea, pela UMINHO- Braga, Portugal.

Resumo: A instituição maçonaria, sempre fora vista por parte dos curiosos, ou mesmo por parte dos seus membros como algo mágico, esotérico, misterioso. Logo percebemos muitas inquietações quanto a sua verdadeira função, atuação, serventia, além das dúvidas quanto aos rituais, à simbologia, a doutrina, os segredos, os mitos. Apesar da história da maçonaria ser antiguíssima como citamos anteriormente, e de ter tantas atuações nas áreas de educação, saúde, lazer e em movimentos emancipacionistas, percebemos quão significativo será uma analise mais apurada no que tange sua formação e atuação dentro da sociedade pós-moderna e globalizada. Nesse sentido objetivamos com esse trabalho discutir tal temática, a maçonaria luso-brasileira diante de todos os seus aspectos culturais, simbólicos e ritualísticos, dos dois lados do atlântico. Seguiremos os seguintes teóricos: BORDIEU, Pierre. O Poder simbólico; MARTELLI, Stefano. A religião na sociedade pós-moderna:entre secularização e dessecularização. e TEIXEIRA, Faustino (org.). Sociologia da Religião.

A instituição maçonaria, sempre fora vista por parte dos curiosos, ou mesmo por parte dos seus membros como algo mágico, esotérico, misterioso. Logo percebemos muitas inquietações quanto a sua verdadeira função, atuação, serventia, além das dúvidas quanto aos rituais, à simbologia, a doutrina, os segredos, os mitos. Apesar da história da maçonaria ser antiguíssima como citamos anteriormente, e de ter tantas atuações nas áreas de educação, saúde, lazer e em movimentos emancipacionistas, percebemos quão significativo será uma analise mais apurada no que tange sua formação e atuação dentro da sociedade pós-moderna e globalizada. Nesse sentido objetivamos com esse trabalho discutir tal temática, a maçonaria luso-brasileira diante de todos os seus aspectos culturais, simbólicos e ritualísticos, dos dois lados do atlântico.

A História da maçonaria tem percorrido o tempo e vencido longos espaços demonstrando não só a sua capacidade de sobrevivência, mas toda sua importância quanto instituição que participou de inúmeros movimentos de emancipação do homem como é o caso do iluminismo na Europa, século XVII, e da independência do Brasil, século XIX. No caso brasileiro contamos com a particularidade de D. Pedro I ter sido seu primeiro grão-mestre.

Em Portugal a História da Maçonaria remonta ao segundo quartel do século XVIII: Em1727, foi fundada por comerciantes britânicos estantes em Lisboa uma loja que ficou conhecida nos registos da Inquisição como dos "Hereges Mercadores", por serem protestantes quase todos os seus membros:. Esta loja veio a regularizar-se em 1735, filiando-se na Grande Loja de Londres, em 1755 seria abatida ao quadro das lojas de presidência londrina, embora provavelmente não trabalhasse desde havia muito. A "santa" Inquisição não a incomodou, por certo devido à nacionalidade e à homogeneidade profissional dos seus participantes, protegidos pelos tratados com a Inglaterra:.

Sabemos que em 1733 fundou-se uma segunda oficina em Lisboa, denominada "Casa Real dos Pedreiros-Livres da Lusitânia", os seus frequentadores eram predominantemente católicos:. Conhecemos os nomes, nacionalidades e profissões de muitos deles, porventura a maioria:. Tratava-se sobretudo de irlandeses e dominicanos.

A terceira loja inaugurada em Portugal conheceu destino mais trágico, Fundou-a, em 1741, em Lisboa, o lapidário de diamantes John Coustos, nascido na Suíça mas naturalizado, depois, inglês, Durou cerca de dois anos, ingressando nela uma trintena de estrangeiros residentes em Portugal, a maioria franceses, mas com alguns ingleses também, ao lado de um belga súbdito do Império, um holandês e um italiano:. Eram quase todos católicos, embora Coustos, o venerável, fosse protestante e outros, poucos, como ele:. Quanto a profissões, praticamente todos estavam ligados ao comércio, com percentagem elevada de negociantes e lapidários de pedras preciosas, ouro e prata.

Na discussão antropológica recente, os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo "ethos", enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo "visão de mundo". O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem. A crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente; o ethos torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autentica. Essa demonstração de um a relação significativa entre os valores que o povo conserva e a ordem geral da existência dentro da qual ele se encontra é um elemento essencial em todas as religiões, como quer que esses valores ou essa ordem sejam concebidas. O que quer que a religião possa ser além disso, ela é, em parte, uma tentativa de conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada individuo interpreta sua experiência e organiza sua conduta.

Entretando, os significados só podem ser "armazenados" através de símbolos: uma cruz, um crescente ou uma serpente de plumas. Tais símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatodaso em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele. Dessa forma, os símbolos sagrados relacionados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com.

Um conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado, é o que forma um sistema religioso. No entanto, os símbolos sagrados não dramatizam apenas os valores positivos, mas também os negativos.

A força de uma religião ao apoiar os valores sociais repousa, pois, na capacidade dos seus símbolos de formularem o mundo na qual esses valores, bem como as forças que se opõem a sua compreensão, são ingredientes fundamentais. Ela representa o poder da imaginação humana de construir uma imagem da realidade na qual, para citar Max Weber, "os acontecimentos não estão apenas lá e acontecem, mas têm um significado e acontecem por causa desse significado".

Buscando entender a territorialidade do sagrado, como sendo o espaço de representação e apropriação simbólica de determinado local, que tem sua materialidade o próprio território institucionalizado. Podemos ver a capacidade de um pensamento místico/religioso de impor sua marca, à medida que a espiritualidade tem força de impacto na vida das pessoas e da paisagem, o que é bem revelado através dos templos maçônicos ou loja a forma como se deu a constituição de um campo maçônico.

Para isso é importante entender a palavra LOJA. Muitos atribuem a um caráter místico; outros que a palavra teve origem nas guildas medievais ou corporações de artesãos de origem germânica e anglo-saxã no século XII, já que, antes disso, eram simples entidades religiosas e não formavam corpos profissionais.

Se esses lugares compõem para um maçom sua identidade vemos que para o profano ele resultará um estado de espanto, medo, mágico, diabólico etc. É verdade que para se constituir um maçom, o mesmo deve passar por uma ritualística e incorporando um habitus.

Podemos assim dizer que nos dois países (Brasil e Portugal) as diversas correntes de pensamentos filosóficos e religiosos demonstram um elemento essencial, a relação significativa entre os valores que o povo conserva e a ordem geral da existência dentro da qual ele se encontra e permite que esses valores ou essa ordem sejam concebidas.

Para esse fim percebemos que a forma como povos vêem o sagrado varia muito amplamente e os símbolos existentes em seu meio, seja uma cruz, uma cor, um templo, um triângulo, uma igreja, etc, refletem de forma objetiva essa visão. Tais símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatadas em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta.

No entanto eles são a força através da qual ela pode formular ao mundo seus valores e o que a imaginação humana deles poça construir são ingredientes fundamentais pois representa o poder que o ser humano tem de construir uma imagem da realidade na qual estão apoiados os valores sociais onde para Max Weber, os acontecimentos não estão apenas lá e acontecem, mas têm um significado e acontecem por causa desse significado.

Mesmo não sendo nosso objetivo explorar o tema se a maçonaria é ou não uma religião, vemos ser necessário enfatizar a figura do religioso, do místico pois segundo Zimel é inerente ao ser humano e se manifesta das mais variada formas na arte, ciência, pintura, etc. Também para os clássicos da sociologia a religião é fruto do individuo que vive em sociedade que se divide em o sagrado e o profano, o moral e o industrial. É o que reforça Mauss[3] : "sem dúvida as sociedades são feitas de indivíduos e, consequentemente, as representações coletivas são devidas à maneira pela qual as consciências individuais podem agir e reagir umas sobre as outras no seio de uma grupo constituído"

Isto acontece nos variados credos existentes em nossa cidade e que na maioria das vezes passa despercebida o que Mauss[4] ressalta "ainda que seus autores não o reconheçam explicitamente, raciocina-se com o inconsciente, ou melhor, com a realidade iniludível dos fenômenos não-conscientes. e faz uma distinção entre rito religioso, sagrado, e rito mágico, profano". Para Hubert e Mauss[5] "o característico da magia e de seu agente, seja o mágico, o xamã, ou o pagé, é possuir uma força cuja natureza não é individual mas social.

Mauss procurou elucidar o poder da tradição vendo-a como um fato social constritivo, usando a antropologia para tornar inteligível fenômenos que, dada a sua reinteratividade e trivialidade, não são percebidos pelos agentes, ocorrendo portanto nos meandros da vida cotidiana. Mauss busca penetrar na realidade "da vida intra-social" por sua porta menos "visível" ou mais escamoteada por fenômenos aparentemente triviais. Um gesto, um dito, um costume.

Entendemos pois, que a religião é de fundamental importância como práticas e representações revestidas de sagrado, em instituições sociais com sistemas simbólicos estruturado e estruturante[6]. Tais representações, estão atreladas significativamente aos sentimentos dos agentes representados, tendo em vista acreditarmos que a religião carrega consigo uma função social considerável, como afirma Bordieu[7], livrando os indivíduos das angústias, procurando responder suas dúvidas, as causas das desigualdades, injustiças e privilégios sociais, cabendo a religião desempenhar a função política, estabelecendo relação entre o sagrado (ordem simbólica) e o social (ordem social).

Ainda em relação a religião comungamos com a teoria de Durkheim[8], no que diz respeito a abordagem funcionalista, distinguindo as doutrinas, dos sentimentos religiosos que é de fundamental importância tendo em vista a necessidade do individuo está integrado na sociedade.

---

[3] Ver: MAUSS, Marcel. *Antropologia*. São Paulo: Ática, 1979, p. 22.
[4] Ib dem, p. 24
[5] Ibid, p. 37
[6] Ver OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. A Sociologia da Religião em Pierre Bourdieu.. In: *A sociologia numa sociedade em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1997.
[7] Ver BORDIEU, Pierre. *O Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil. 1994.
[8] Ver MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna:entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.

Se a principio para Marx e Hegel[9] a religiosidade, a sacralidade, o sagrado, os cultos, os ritos são reduzidos a reflexos de um "espírito", "geist", desfocado, para Weber a ação social não é algo de exterior as consciências individuais A ação social, segundo ele "só existe para nós como conduta de uma ou várias pessoas individuais" a história das sociedades é sobretudo, a história dos domínios e superposições de princípios hierarquizadores racionais, que são determinantes a conexão e ações sociais, em qualquer Instituição e em qualquer espaço social e geográfico, é o caso especificamente tanto da maçonaria em Portugal como no Brasil.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS :

BORDIEU, Pierre. *O Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil. 1994.

_____ *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

GEERTZ, C. *O saber local*. Rio de Janeiro : Editora vozes ,2000

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

MAUSS, Marcel. *Antropologia*. São Paulo: Ática, 1979, p. 22.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. A Sociologia da Religião em Pierre Bourdieu. In: *A sociologia numa sociedade em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1997.

NAUDON, Paul. *A Maçonaria*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1968.

SOUSA, Ailton Elisiário de. *Memorial Maçônico de Campina Grande – Oito Décadas e Mais de Regeneração Campinense*

TEIXEIRA, Faustino. (org.). *Sociologia da Religião.Enfoques Teóricos*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2003.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*, 2ª ed. São Paulo, Paz e Terra, 1998.

WEBER, Max. Sociologia. 7ª edição, 2ª impressão. São Paulo, editora afiliada, 2000

[9] Ver TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da Religião.Enfoques Teóricos*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2003.

Dez anos do "chute na santa": diferença e intolerância

Ronaldo de Almeida
Unicamp (Universidade Estadual de Campinas)
ronaldoa@unicamp.br

Resumo: Uma década depois do episódio que ficou conhecido no Brasil como o "chute na santa", no qual a Igreja Universal do Reino de Deus envolveu-se em um conflito público com a Igreja Católica, a proposta desta comunicação é refletir sobre algumas tensões da relação Estado/religião em uma sociedade que se pretende democrática, quais sejam: a liberdade de culto e a iconoclastia inerente a certas disputas religiosas que, devido a alguns excessos, necessita da regulação jurídica.

> "A intolerância é sempre, essencialmente, a expressão de uma vontade de assegurar a coesão daquilo que é considerado como que saído de Si, idêntico a Si, que destrói tudo o que se opõe a essa proeminência absoluta. Não se trata, jamais, de um mero acidente de percurso: existe uma lógica da intolerância. Ela serve aos interesses dos que se julgam ameaçados." (Françoise Héritier, 1998)

O "chute na santa" ficou conhecido como o episódio, em 1995, no qual um pastor da Igreja Universal do Reino de Deus (doravante Igreja Universal) chutou a imagem de Nossa Senhora Aparecida justamente em seu dia, 12 de outubro, durante um programa religioso na Rede Record. A cena foi mostrada no Jornal Nacional da Rede Globo e exaustivamente em toda sua programação, o que potencializou ainda mais o conflito com a Igreja Católica que, em reação, realizou vários atos de desagravo. Como dito na época (Almeida, 1996), embora o vilipêndio de outras religiões já fosse uma prática comum nos templos da Igreja Universal, a repercussão do caso deveu-se em boa medida à "oficialidade" do catolicismo, principal referência religiosa no Brasil dos pontos de vista institucional, demográfico e cultural. A repercussão negativa do episódio obrigou o bispo Macedo a desculpar-se, dias depois, durante a programação da Rede Record. Entretanto, mesmo se desculpando, a Igreja Universal colocou-se como vítima reivindicando a liberdade religiosa garantida pela Constituição do Brasil e não abandou o estilo beligerante do seu proselitismo. Ela apenas adotou um recuo estratégico, tirando de sua programação televisiva referências mais explícitas aos nomes de santos, orixás, entidades, exus etc.

Atualmente a reunião dedicada especificamente ao confronto ritual com o diabo, a "Sessão de Descarrego" (na qual a representação por excelência são as entidades da umbanda) utiliza mais frequentemente o termo "encosto". Assim como o termo "descarrego", o "encosto" é uma expressão mais difusa não associada a um universo simbólico institucionalizado específico, mas que perpassa o campo semântico afro-kardecista (e há algum tempo o pentecostal). Obedecendo ao padrão "plástico" (Almeida, 2003) de seu processo de expansão, os "encostos" tornaram-se categorias mais genéricas que permitem manter a combatividade a uma distância menos polêmica, pelo menos por um certo tempo.

Ao analisar aquele episódio no calor da hora, Flávio Pierucci (1996), em um artigo provocativo no qual sugeriu a criação da "defesa do consumidor religioso", perguntou-se sobre o motivo da "choradeira" da Igreja Universal quanto a uma suposta perseguição por parte da Igreja Católica e da Rede Globo quando, na verdade, era ela quem agredia ritualmente outras formas de culto, dentre as quais as católicas, mas sobretudo as afro-brasileiras. A controvérsia – para usar o termo da discussão feita por Giumbelli (2002) – levantou algumas tensões da relação Estado/religião em uma sociedade que se pretende democrática, quais sejam, a liberdade de culto e a iconoclastia inerente a certas disputas religiosas que, devido a alguns excessos, necessita da regulação por parte do Estado. Isto posto, uma década depois do "chute na santa", como situar a posição da Igreja Universal frente às outras religiões e quais as implicações da sua orientação para além do campo da religião?

Desconfiança e interesse

Após o episódio do "chute na santa" não houve nenhum momento de grande controvérsia que tenha mobilizado a grande mídia em torno dos evangélicos no Brasil como naquele momento. Na verdade, houve um outro episódio, mas em menor intensidade, que envolveu os evangélicos em um debate nacional, a saber, a candidatura do então governador do Rio de Janeiro, Anthony Garotinho, em 2002, à presidência da República. Os atores da polêmica não eram muito diferentes de 1995: Garotinho (como evangélico), a Igreja Católica, a Rede Globo e, mais discreta, a Rede Record. O elemento novo foi Garotinho que afirmava ser vítima do preconceito da Rede Globo e dos outros meios de comunicação por ser evangélico. A única exceção importante seria a Rede Record, que demonstrou um apoio discreto à sua candidatura. Na verdade, a Igreja Universal – que tinha um grupo de deputados da Câmara Federal filiados ao PL (Partido Liberal), aliado do PT (Partido dos Trabalhadores) nas eleições presidenciais – procurou, na medida do possível, apoiar de forma equidistante as candidaturas de Garotinho e de Lula durante o primeiro turno, embora no final deste tenha se direcionado para a candidatura do PT.

Garotinho não pertence e nunca pertenceu à Igreja Universal, mas faz parte de um movimento (no sentido lato) que envolve a maioria das denominações evangélicas, cujas lideranças têm projetos políticos. A maioria dos políticos evangélicos fez

o movimento do púlpito ao palanque. Como um "convertido" à fé evangélica já na idade adulta, Garotinho fez – e se orgulhar de ter feito – o caminho inverso: do palanque ao púlpito. Seu vínculo religioso não significou que todos evangélicos tenham votado nele; mas sua votação foi bem superior a dos outros candidatos nesta parcela da população. Garotinho afirmava constantemente que seria o presidente de todos os brasileiros e de que não aceitaria a restritiva pecha de candidato dos evangélicos; contudo, ele foi o principal responsável pela ambiguidade de sua campanha eleitoral. Constantemente lançava mão de metáforas religiosas e princípios morais que denunciavam seu *ethos* evangélico. O lema de sua campanha eleitoral era "Nova Vida". A princípio, uma expressão bastante adequada a uma candidatura política de oposição baseada em um programa voltado (pelo menos no plano do discurso) para as questões sociais que poderiam representar uma melhoria de vida para os mais pobres. Entretanto, a expressão "nova vida" faz parte também do "léxico espiritual" dos evangélicos e ecoa vários significados neste segmento por remeter a passagens bíblicas. Não por acaso, pode-se encontrar no meio evangélico denominação, editora, seminário, grupo musical etc com o nome "Nova Vida".

Garotinho se posicionou contra o aborto e o casamento entre homossexuais, embora não tenha feito disso bandeira política. Pregou sua conversão em rádios evangélicas de alcance nacional com a finalidade de se tornar conhecido e se valeu da rede de templos evangélicos por todo o país, sobretudo, da imensa capilaridade da Assembléia de Deus. A narrativa de sua conversão aproxima-se da do presidente dos EUA, George W. Bush. O presidente norte-americano era de família protestante metodista, mas uma parte de sua vida foi alcoólatra. Seguindo a estrutura narrativa da conversão paulina (conforme Atos dos Apóstolos, capítulo 9), George W. Bush "testemunhou" que um acidente de carro sofrido serviu-lhe como um sinal de Deus, pois *revelou* a forma errônea do seu comportamento. Garotinho também narra sua conversão como uma *revelação* (uma espécie de tomada de consciência de uma verdade ontológica) também após um acidente de carro que quase o matou. Do ponto de vista moral, a plataforma não difere muito também: contra o aborto, contra casamento civil de homossexuais, limitação nas experiências com células-tronco, introdução do criacionismo nas escolas públicas, entre outros, tudo isso acrescido de uma prática assistencialista e clientelista tipicamente brasileira.

A associação com os evangélicos garantiu-lhe um patamar eleitoral de dimensões nacionais, mas, por outro lado, estabeleceu um "teto eleitoral" à sua candidatura à presidência. Como efeito colateral de sua estratégia, durante a campanha presidencial ele atraiu a antipatia de parte da população devido às suas próprias ações como também à associação com a imagem dos evangélicos bastante difundida na opinião pública mais geral no Brasil, qual seja, a de que se trata de um segmento religioso formado por pessoas na maioria das vezes honestas e confiáveis nas relações face a face, mas pouco tolerantes com religiões e morais alheias, e cujas lideranças costumam ser percebidas com desconfiança, sendo algumas consideradas ambiciosas e arrivistas. Em pesquisas de campo é muito comum encontrarmos depoimentos em que as pessoas referem-se aos templos da Igreja Universal como a "casa da moeda". Em um deles, uma mulher pobre da periferia de São Paulo disse que deixou de frequentar a igreja quando o pastor lhe pediu o último passe de ônibus. Sua explicação era de que o passe de ônibus é a última coisa que termina na carteira de uma pessoa pobre, por ele ser a "garantia de retorno" ao lar, um lugar de proteção afetiva e social[1].

No último debate entre os quatro principais presidenciáveis, nas eleições de 2002, foram curiosas as referências (ou não referências) feitas por alguns candidatos às suas religiosidades. Lula despediu-se dos telespectadores fazendo referência a São Francisco de Assis enquanto Garotinho, ao contrário, não fez menção explícita a nenhum elemento da sua religião. A repercussão geral do debate não abordou a questão religiosa, como se nenhuma referência a ela tivesse sido feita. Isto ocorreu, em parte, porque durante um bom tempo do primeiro turno este era um dos "calcanhares de Aquiles" da candidatura Garotinho e foi exaustivamente explorado, mas por outro lado, creio, a referência de Lula ao universo católico passou despercebida não devido propriamente a um parcial movimento entrópico no qual o catolicismo encontra-se há algum tempo, mas por sua profundidade histórica e cultural que lhe confere um *efeito de invisibilidade*, contudo, não menos efetivo. Em suma, o catolicismo no Brasil é algo coextensivo à ordem cultural como no sentido sociológico do conceito de igreja (que está em oposição à seita) definido por Troeltsch (1987) e Weber (1991). Neste sentido, não é possível pensar o conflito entre alguns evangélicos e as religiões afro-brasileiras sem ter em vista que ele se dá sob um solo católico, que por sua situação englobante tem a capacidade de moldar parcialmente o conflito.

Ao me remeter à trajetória de Garotinho e à Igreja Católica não tenho em mente deter-me nelas, mas ampliar o espectro de atores que ajudam a entender a Igreja Universal e quais os incômodos causados por ela. Dentre estes, um dos principais é a entrada na esfera política que é retroalimentada pela presença na mídia e pela prática filantrópica. No campo das religiões no Brasil, tradicionalmente, aquelas que sempre praticaram a filantropia e o assistencialismo foram a católica e a kardecista. Em ambas a assistência social, a solidariedade material com as camadas abaixo da linha da pobreza, tem um valor religioso. As "boas obras" é critério de salvação no catolicismo enquanto a "caridade" é condição de evolução no kardecismo. De forma geral, as doutrinas herdeiras da reforma protestante não conferiram valor de salvação às "boas obras", sendo apenas a demonstração da generosidade cristã. A Igreja Universal, apesar de ter nascido no berço institucional evangélico, desenvolveu uma grande estrutura de captação de doações de roupas e alimentos em seus templos e a distribuição dos mesmos em localidades pobres e com poucos

[1] Depoimento retirado do filme documentário "Em trânsito" de Henry Gerveseau, São Paulo, 2005.

recursos. Por outro lado, a mídia garante visibilidade às ações assistências da igreja e estabelece uma relação eleitoral clientelista na medida em que as figuras públicas da redistribuição dos benefícios são também os candidatos a cargos públicos eleitorais. A ação política institucional não se resume somente à disputa por mandatos políticos, mas estende-se a outras posições institucionais que cada vez mais estão sendo alvo dos quadros da Igreja Universal, como a disputa em vários estados nos últimos anos por mandatos nos Conselhos Tutelares cuja finalidade é garantir-lhe um enraizamento maior nas instituições públicas.

Mas qual o problema dos evangélicos lançarem-se à atividade política e às outras esferas da vida social, atuando como um grupo de interesse? Onde se assentam o medo e a irritação disseminados em parte da opinião pública devido à expansão evangélica por outras arenas da vida social, como a entrada na política e na mídia? A religião no mundo contemporâneo parece estar paradoxalmente desaparecendo e expandindo-se. Mas ao invés de optar analiticamente entre uma ou outra alternativa (o que pode remeter à batida discussão sobre se há um reencantamento do mundo ou a acentuação da secularização), o necessário é pensar na articulação dos dois movimentos que se reduzem à transformação do que seja o religioso no mundo contemporâneo.

No debate com o então cardeal J. Ratzinger, o filósofo J. Habermas afirmou que na sociedade "pós-secular" (termo também adotado por Ratzinger ao tratar da relação entre fé e razão no mundo contemporâneo) seria legítima a participação das religiões na esfera pública política, "contanto que elas somente evitem o dogmatismo e a coação moral" [2], por fornecer conteúdos éticos ao secularizado Estado liberal. Habermas destaca que as formas modernas de Direito derivaram de laços sociais construídos em contextos comunitários, em um estágio "pré-político", e que poderiam atuar, dentre outras possibilidades, como identidade integrativa e motivadora da ação comunicativa. O importante para o autor é manter os procedimentos formais nas interações sociais que contribuam para maior participação cívica. Não é possível, porém, afirmar que o Brasil seja uma sociedade "pós-secular", ao contrário, apesar da fragmentação do campo religioso brasileiro, trata-se de um país ainda muito religioso. Mas um Estado que se pretende democrático e laico precisa lidar com as diferenças (disputas) religiosas e o fato delas atuarem como grupo de interesse na esfera pública. Assim, se o crescente pluralismo religioso – mesmo que ainda demograficamente mais restrito ao cristianismo – é um dado da realidade social no Brasil, como analisar criticamente a prática da Igreja Universal (e de outros evangélicos), sem partir de certos *a priori* definidores do que deva ser uma "verdadeira religião", conforme o tom da maioria das matérias da mídia nacional? Neste sentido, sugiro pensar internamente à lógica evangélica onde reside a intolerância religiosa da qual é acusada.

A negação da diferença

A Igreja Universal é um produto religioso brasileiro. Ela é a resultante de um processo cultural e social que articulou a estrutura simbólica herdeira do pentecostalismo norte-americano com o caldo religioso "católico-afro-kardecista" presentes, sobretudo, nas camadas médias e baixas dos centros urbanos no Brasil. O processo de constituição e expansão da Igreja Universal deu-se pelo confronto com o universo simbólico das religiões afro-brasileiras, notadamente a umbanda. O diabo cristão é o elemento simbólico no qual se dá uma conversão de sentidos; uma espécie de "sincretismo às avessas" que opera na lógica dos binômios negação/assimilação e inversão/continuidade dos conteúdos simbólicos. No primeiro, a Igreja Universal combate as outras religiões ao mesmo tempo que assimila suas formas de apresentação. No segundo, trata-as como falsas ao mesmo tempo que atesta sua existência como algo da ordem espiritual mas perigoso. Em suma, alimenta-se daquilo com que está em confronto e ao mesmo tempo é reconhecida pelo próprio meio religioso como evangélica (Almeida, 2003).

Este conflito nos remete, de imediato, ao universo das tradições religiosas existentes no país como as afro-brasileiras. Entretanto, gostaria de direcionar a compreensão do funcionamento da Igreja Universal para o outro pólo da *bricolage* (Birman, 2001) da qual é resultado, a saber, a matriz evangélica norte-americana com sua forte base em princípios fundamentalistas. Esta é referência teológica-doutrinária principal de boa parte dos evangélicos brasileiros (os pentencostais e alguns não pentecostais como o segmento Batista). Meu objetivo aqui é buscar vínculos doutrinários entre certas características evangélicas no Brasil com a matriz do fundamentalismo evangélico norte-americano. Estrito senso, o fundamentalismo norte-americano ficou conhecido como o movimento religioso surgido com a publicação (entre os anos 1910 e 1915, nos Estados Unidos) de doze livretos de teologia conservadora e antiliberal intitulada *The Fundamentals*, os quais ensinavam os "verdadeiros e eternos fundamentos da fé cristã": a inerrância da Bíblia; o nascimento virginal de Jesus; sua ressurreição física; a expiação dos pecados por Jesus; a autenticidade dos seus milagres (Pierucci, 1992, p.152). De acordo com Deiros (1994, p.167), o fundamentalismo evangélico caracteriza-se pela centralidade da Bíblia, o salvacionismo e a escatologia. O objetivo do movimento foi também difundir na sociedade norte-americana seus valores e visão de mundo em reação à ameaça da cultura liberal que atingia as igrejas e o país, sobretudo, no seu sistema de ensino. Esses religiosos lutaram contra o ensino de teorias opostas aos fundamentos bíblicos que deveriam ser compreendidos a partir de uma exegese literal da Bíblia (uma reação à visão científica e secular do mundo). O criacionismo, por exemplo, deveria ser ensinado nas escolas em substituição às hipóteses do evolucionismo biológico (Mendonça, 1990, p.135; Pierucci, 1992, p.152; Moore, 1995, p.42).

[2] Caderno Mais!, Folha de São Paulo, 24 de abril, após a morte de João Paulo II e a eleição de Bento XVI.

O segmento evangélico fundamentalista prega ainda um salvacionismo em que se encontram, de um lado, a situação de pecaminosidade do homem e, de outro, o amor e o perdão de deus. A evangelização é ainda animada por uma visão escatológica, que prega a volta de Jesus Cristo após a propagação do Evangelho entre todos os povos do mundo. O princípio, portanto, não é propriamente de que cada indivíduo ouça e aceite o Evangelho, mas de que cada "povo" tenha a mensagem cristã anunciada em sua própria língua (conforme a interpretação do Evangelho de Marcos, 16:15), o que configuraria a situação ideal para o retorno de Cristo e o "juízo final". Disto resulta o esforço monumental de codificação das línguas em escala planetária realizado pelas *missões transculturais* como o *Summer Institute of Linguistics* (Grimes, 2000). O *Summer* foi a grande *missão transcultural* do século XX que traduziu a Bíblia e difundiu a exegese literalista por diversas sociedades no mundo, dentre elas, vários grupos indígenas no Brasil (Barros, 1993).

As *missões transculturais*[3] em áreas indígenas têm por estratégia utilizar informantes nativos como via de acesso a uma suposta "cultura autêntica". O pressuposto é de que cada cultura tem uma idéia de Deus. No que diz respeito ao "plano espiritual", o xamanismo é o alvo privilegiado no processo de tradução da religião evangélica. As missões exercem suas atividades tendo como planos especulares este universo simbólico e o seu agente prático, o xamã. De acordo com elas, no xamã se encontra a dimensão religiosa existente em qualquer sociedade. Se cada cultura tem uma idéia de Deus, o mesmo vale para o diabo. Qualquer cultura tem uma malignidade camuflada, e o conjunto de crenças gera a compreensão errônea do mundo, expressando-se na "cosmovisão", nas práticas rituais e no comportamento. O erro dos indígenas consistiria em não entender que seus espíritos são manifestações de seres malignos – o diabo e seus demônios.

Na tradução do missionário da Missão Novas Tribos entre os Waiãpi, no estado do Amapá os nomes que os próprios Waiãpi denominam seus espíritos são usados para o diabo e demônios. Assim como na Bíblia em português existem vários nomes (mal, devorador, Satanás, demônio, maligno, inimigo, enganador e outros tantos), o mesmo procedimento é adotado entre este grupo indígena. Os xamãs emprestam o nome aos feiticeiros que são necessariamente associados na Bíblia à malignidade. Entretanto, o missionário ainda conferiu ao xamã duas habilidades: conhecimento de ervas e seus efeitos bioquímicos, e a "eficácia simbólica" decorrente de sua capacidade de indução psicológica em momentos de aflição. Assim, ele não é condenado em sua totalidade, mas é aceito enquanto técnica, sem a dimensão referente a crenças e rituais. Ele necessita ser "remodelado" à gramática evangélica. Trata-se de uma equivalência invertida que estabelece uma conexão entre o xamanismo e o sistema cristão, onde espíritos e xamãs adquirem nova significação, e cujos desdobramentos intentam levar os índios a abandonarem certas práticas rituais e a adotarem um novo discurso e padrão de comportamento. Paradoxalmente, o xamã é a fonte do missionário para acessar a "cultura nativa" e o "sucesso" da evangelização encontra-se idealmente na superação do xamanismo como rito e visão de mundo.

Ainda no estado do Amapá, na região do Oiapoque na fronteira com a Guaina Francesa, o grupo indígena Galibi-Marworno conta com a presença de um catolicismo profundamente enraizado há décadas que se caracteriza pela prática tradicional do culto aos santos associada a rituais e conhecimentos indígenas, principalmente voltados à cura. Como definiu Tassinari (1998), uma variedade do "catolicismo amazônico", pois mantém concomitantemente práticas da pajelança. Para a *missão transcultural* Novas Tribos os Galibi-Marworno foram considerados como um grupo "não-alcançado pelo Evangelho", apesar da presença católica, e há vários anos conta com o trabalho de um casal de missionários da Missão Novas Tribos no Brasil. Para os missionários, o catolicismo não representou o conhecimento do "cristianismo puro".

> "Eu falo na questão do cristianismo puro, porque, o catolicismo passou a ser forte, a partir do ano 323, quando o Imperador na época queria que todos os cristãos entrassem dentro do catolicismo, fizessem aquela mistura toda. O cristianismo entrou por dentro do catolicismo, mas saiu limpo, puro. Porque ele não se mistura, é como o barro e o ferro. Podem estar juntos, mas não se misturam. Ele vive isoladamente. No catolicismo houve muitas misturas, muitas crendices, e muitas coisas levou para o povo indígena." (Almeida, 2002:103)

Buscando a originalidade indígena, o missionário faz sua operação *transcultural* com a pretensão de "saltar" ("limpar") a experiência católica. No caso dessas *missões* é preciso afastar o catolicismo para acessar uma "cultura pura" que teria a idéia de um deus confusamente compreendida, primeiro, no universo dos espíritos da pajelança (que era mais atuante e eficaz no passado), segundo, na cosmologia idólatra e no culto aos santos católicos. Em relação à pajelança, o missionário entre os Galibi-Marworno relacionou o diabo aos rituais do Toré, nos quais o pajé convocaria os espíritos malignos. A interpretação é dupla: a pajelança deve ser negada por ser diabólica, mas ela expressa também uma relação com o sobrenatural, o que denunciaria uma idéia mínima ou confusa de Deus. Devido à "ilegitimidade", o catolicismo é culpado por distorcer essa idéia e por aumentar a confusão moral ao anunciar um falso cristianismo. O movimento da Novas Tribos, portanto, desloca o catolicismo (ou recoloca o cristianismo nos seus termos) e condena a pajelança, mas simultaneamente atribui-lhe idéias cristãs universais (o homem pecador e a necessidade de Deus).

[3] Ver Almeida, Ronaldo. "Tradução e mediação: *missões transculturais* entre grupos indígenas" In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia*, ed. Globo, 2006.

Se o catolicismo é visto como uma falsa religião, as concepções indígenas do sobrenatural são consideradas pelos missionários como diabólicas. Conforme o depoimento de uma liderança Galibi-Marworno sobre uma conversa com o missionário da Novas Tribos:

> "Eu fiz essa pergunta se ele [o missionário] acreditava que uma árvore tinha o mesmo espírito da gente. Ele diz que não, e eu disse: ´Olha, eu lhe provo porque eu conheço no mato árvore quando gruda pajé. Antes de cortar essa árvore, ele tem que falar com ela, tem que pedir permissão para arrancar a casca para fazer remédio. Aí a gente pode cortar. Mas se chegar perto dela e der um golpe, dá uma dor de cabeça, dá uma febre, faz mal pra gente.' No final, ele [o missionário] não acreditou porque é o diabo, o satanás, que está lá. ´Mas como esse satanás foi se enfiar lá no mato?`, eu perguntei (...) Eu perguntei para ele se acreditava que o macaco podia ter um espírito. Ele disse que não. Eu disse, ´Como é que tem tantos pajés que fazem bons remédios de cura?`. Ele respondeu, ´Não é ele, isso não vem de Deus, é parte diabólica`." (Almeida, 2002:109)

Corro o risco de "misturar alhos com bugalhos", mas a antropologia, como é comparativa por princípio, autoriza-me a tal procedimento, desde que seja acertado o plano da comparação de alguns mecanismos da expansão desses evangélicos. De forma geral, a literatura organiza o campo religioso da sociedade norte-americana em três grandes segmentos: os "fundamentalistas", os "evangélicos" e os "main liners" (Fernandes, 1979). Estes últimos ancoravam-se em uma teologia liberal que, em diálogo com a erudição acadêmica, submeteu a Bíblia ao método filológico e à crítica histórica. Em reação, os fundamentalistas afirmavam uma exegese mais literal da Bíblia como a crença no criacionismo em oposição ao evolucionismo biológico. Os evangélicos, por sua vez, pregavam uma racionalidade doutrinária e uma prática devocional colocando-se também contra a teologia liberal. Neste cenário teológico, as *missões transculturais* que se encontram nas áreas indígenas da Amazônia (como também nos países pobres em todos os continentes do mundo) são frutos da matriz evangélico-fundamentalista norte-americana. Da mesma forma, ela é a principal referência das primeiras denominações a se instalarem nas áreas urbanas e rurais do Brasil.

A literatura ainda distingue destas três grandes linhas no campo protestante norte-americano os grupos pentecostais tendo como critério algumas diferenças socioeconômicas. Meu argumento, contudo, é de que o sistema doutrinário pentecostal vindo para o Brasil assenta-se, em boa medida, na matriz evangélico-fundamentalista, acrescida da doutrina do Espírito Santo (que envolveria a glossolalia, a cura, o exorcismo, o transe, entre outros). Logo, existe uma exegese bíblica que perpassa um conjunto de *missões transculturais* e de denominações evangélicas não-pentecostais (os batistas, por exemplo) e as evangélicas pentecostais (dentre elas, a Igreja Universal). Isto não significa uma sobreposição total das idéias religiosas dos diferentes segmentos do campo protestante. Por exemplo, o discurso do eminente "fim do mundo" que orienta as *missões* não faz parte do ideário da Igreja Universal, ao contrário, para ela, os benefícios de ser cristão devem ser já consumidos nesta vida e não somente no período pós-morte. A Igreja Universal responde, sobretudo, às demandas mundanas imediatas muito mais do que às expectativas escatológicas.

A despeito das diferenças, a forma como se expande indica alguns procedimentos comuns. Em ambas, destaca-se a dimensão proselitista, cuja missão é converter as pessoas à sua visão de mundo e seus rituais e comportamentos – algo incompatível com uma postura ecumênica e de diálogo inter-religioso como presente nos herdeiros da linhagem teológica liberal. Elas se ancoram no impulso salvacionista que é englobante e demonizador da diferença e obedecem ao movimento paradoxal de negar/assimilar elementos de outros universos simbólicos como forma de expansão. Trata-se de um impulso que inculca nos evangélicos o dever de tornar as pessoas iguais a eles. Daí sua limitação em admitir a diferença, fazendo da convivência com ela a oportunidade de exercer a missão evangelizadora.

Conflito e intolerância

Para os propósitos deste artigo, importa destacar, sobretudo, as diferenças entre os proselitismos adotados pelas *missões transculturais* e a Igreja Universal. Isto porque esta igreja atua acima da iconoclastia aceitável em uma sociedade que, apesar de não ser "pós-secular", tem um razoável patamar de modernidade, como a garantia da liberdade religiosa. Por sua belicosidade, a Igreja Universal vem respondendo a processos judiciais e enfrentando a reação de grupos de religiosos afro-brasileiros. Em 1992, o bispo Macedo foi preso por termos semelhantes da acusação às religiões afro-brasileiras encontrados na manchete da Folha Universal. Na cidade de São Paulo, Macedo foi acusado de charlatanismo, curandeirismo e vilipêndio de outras religiões. Apesar da grande repercussão gerada em todo o país, e o constrangimento dos fiéis, a prisão não durou muito tempo. Após doze dias, com um pedido de *habeas corpus* e o apoio de alguns políticos ligados à igreja, ele foi liberado. No episódio anunciou para os fiéis de sua igreja que Jesus também havia sido preso.

Os meios de comunicação da Igreja Universal funcionam como uma arena para sua legitimação e operam a serviço da desqualificação de outras idéias e práticas religiosas. Em 1999, uma edição da Folha Universal, principal veículo de informação impresso da Igreja Universal, publicou a foto da mãe-de-santo Gilda com uma tarja preta cobrindo o rosto e com a frase: "*Macumbeiros charlatões lesam bolso e vida de cliente*". A filha de Mãe Gilda, do terreiro Ilê Axé Abassá de Ogum, em Salvador, entrou com um processo contra a Igreja Universal e, em 2004, ganhou em primeira instância o recebimento de uma

indenização de RS 1,37 milhão, equivalente ao número da tiragem semanal do periódico, um real para cada exemplar. A Igreja Universal recorreu e o processo encontra-se em segunda instância no Tribunal de Justiça[4].

Segundo a filha da Mãe Gilda, que se encontra na condução do processo, a motivação "*É pelo mundo do candomblé; essa luta tem esfera espiritual*". É espiritual, mas a reação afro-brasileira parece estar sendo apenas em termos jurídicos, o que de forma efetiva afeta a preservação do culto, mas não aponta para uma contrapartida em termos de adesões religiosas, como faz a Igreja Católica, via Renovação Carismática. O impulso dos afro-brasileiros e dos pentecostais durante a industrialização dos centros urbanos nos anos 50, 60 e 70 (Fry 1975) não se manteve para os primeiros que estão em queda desde os anos 80. Não me parece que as religiões afro-brasileiras estejam elaborando uma reação simbólica e ritual à concorrência belicosa dos pentecostais por adeptos, em suma, algo com capacidade de conquista (ou de manutenção) de "corações e mentes". Além disso, as denominações evangélicas tendem a substituir a condição de segunda religião do brasileiro. Isto é, acostumamo-nos a pensar que boa parte dos brasileiros declara-se católico sem deixar de eventualmente recorrer às religiões de origem africana. No entanto, em pesquisa realizada na região metropolitana de São Paulo, metade daqueles que afirmam frequentar outra religião era composta por evangélicos (Almeida, 2004). Estes religiosos tinham por costume exigir exclusividade, no entanto, muitas denominações recentemente, sobretudo a Igreja Universal, admitem uma "tolerância" no consumo dos serviços religiosos, sem a cobrança de uma adesão imediata. Ela desempenha um papel semelhante ao das práticas consideradas mágicas como a umbanda, assimilando seus mecanismos sem que o fiel tenha que se afastar do simbolismo mais geral do cristianismo[5].

Na verdade, pesquisa de campo em federações de umbanda de São Paulo encontrou a elaboração de algumas reações, para além da ação jurídica. Uma das federações propunha normatizar os ritos que regulam o ritmo da vida de um indivíduo como batismo, casamento e funeral, em suma, aqueles que costumam ser transmitidos para a maior parte dos brasileiros pela Igreja Católica, de tal forma que em muitas circunstâncias as identidades católica e brasileira confundem-se. Chamou a atenção, no entanto, que a referência ao batismo era a evangélica, qual seja, aquele capaz de causar no indivíduo a convicção de pertencimento a um grupo de pessoas e a crença em uma cosmologia e seus ritos.

No caso "Mãe Gilda", o que chama a atenção é o recurso judicial nos conflitos religiosos como mais uma faceta das transformações que tendem ao pluralismo religioso e se utiliza cada vez mais da regulação externa ao campo da religião. Voltando à provocação de Pierucci (1996) a respeito do episódio "chute na santa", em que sugere a criação de um "procon religioso", o caso de Mãe Gilda também dispõe a controvérsia religiosa em outros níveis de estruturação da sociedade brasileira para além da religião. No argumento de Pierucci, a religião deve ser lida da perspectiva do consumo e do mercado, no caso de Mãe Gilda o conflito contemporâneo coloca em questão o ordenamento jurídico da religião em conexão com as dimensões econômica e política. Se o "chute na santa" foi um conflito religioso com ramificações em interesses nos meios de comunicação; se a campanha eleitoral de Garotinho foi uma disputa política em linguagem religiosa no campo dos meios de comunicação; o caso de Mãe Gilda apresenta-se como um disputa religiosa no campo do direito, com a finalidade de garantir às religiões afro-brasileiras não serem vilipendiadas na televisão, em praça pública e nos templos.

Considerações finais

Os advogados de Mãe Gilda foram pagos por uma instituição "para-eclesiástica" (Mendonça, 1990), o Koinonia, com forte orientação protestante. Assim no universo do protestantismo no Brasil há segmentos que se afastam do proselitismo do tipo evangélico-fundamentalista. O sentido da "ação no mundo" para este segmento protestante de perfil teológico mais liberal (no que diz respeito aos aspectos moral e da exegese bíblica) e ecumênico visa à convivência entre distintas orientações religiosas, sem a perspectiva do proselitismo (Oliveira, 2003).

Da mesma forma pode-se refletir sobre o posicionamento da Igreja Católica. A história já mostrou como ela reprimiu as religiões de origem africana, no sentido de desqualificá-las acusando-as de feitiçaria, bruxaria, macumba, e assim por diante. Contudo, a Igreja Católica, pós Concílio vaticano II, sem abrir mão de sua função mediadora entre os homens e entre estes e deus, mudou muito sua relação com outras religiões e culturas caminhando no sentido do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. Como umas das características da Igreja Católica pós-conciliar, a relação estabelecida com outras sociedades deve se ancorar na idéia da *inculturação* dos valores cristãos nas formas culturais históricas, pois nelas existiria a essência do amor cristão (Rufino, 1996). No debate com Habermas referido anteriormente, o então cardeal Ratzinger afirma que a universalização do cristianismo não se dá mais na universalização da fé católica, dado a infinidade de crenças presentes neste mundo globalizado, mas a partir de um universal humano (no sentido do Direito Natural) apreensível na "interculturalidade".

---

[4] Conforme o Diário Oficial do Poder Judiciário do Estado da Bahia de 14 de janeiro de 2004.

[5] Movimento semelhante deu-se em relação à da caridade do kardecismo, pois a Igreja Universal há mais de uma década começou uma prática intensa de assistencialismo com a finalidade de se apresentar como uma instituição com responsabilidade social e também de exibir seus quadros políticos, como dito anteriormente. Diferente do kardecismo que atribui à caridade a condição de evolução, os evangélicos não atribuem a ela nenhuma valor de salvação.

Não se trata aqui da defesa de uma posição religiosa, até porque em termos práticos há uma grande variação na definição do que se julga como resultante da "interculturalidade"[6], e bem sabemos o quanto podem ser conservadoras as posições do Papa Bento XVI (pelo que foi o cardeal Ratzinger como Prefeito da Congregação e Doutrina da Fé) em relação à ciência e aos temas relativos à vida (aborto e eutanásia, por exemplo). O que quero destacar é a forma de lidar com a diferença (religiosa) que pode chegar, como no caso da Igreja Universal, às vias da intolerância nos ritos, nas idéias e nas relações sociais face a face. No campo das religiões no Brasil, a Igreja Universal apela à liberdade religiosa em relação à Igreja Católica enquanto o seu procedimento com os afro-religiosos é de escárnio das entidades. Os afro-brasileiros parecem estar em uma encruzilhada na medida em que não exigem exclusividade nem são proselitista, ao contrário do salvacionismo beligerante praticado por alguns evangélicos pentecostais como a Igreja Universal, que afirma o pluralismo, mas o pensa de forma conflituosa e competitiva; em resumo, ela é sectária e tem por impulso tornar-se hegemônica.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Ronaldo. "Guerra de possessões" In: ORO, Ari P.; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre. *Igreja Universal do reino de Deus: os novos conquistadores da fé*, São Paulo, Paulinas, 2003.

_____ "Tradução e mediação: *missões transculturais* entre grupos indígenas" In: MONTERO, Paula (org.). *Missionários e índios: mediação cultural*, ed. Globo, 005. (no prelo).

BARROS, Maria Cândida M. *Lingüística Missionária: Summer Institute of Linguistics*.Campinas, 1993. Tese (Doutorado) - Unicamp, 1993.

BIRMAN, Patrícia – "Conexões políticas e bricolagens: questões sobre pentecostalismo". In: SANCHIS, Pierre (org.)- *Fiéis & Cidadãos – Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2001.

DEIROS, P. A. Protestant Fundamentalism in Latin America. In: *The Fundamentalism Project: Fundamentalism Observed*, v. 1, Edited by M. E. MARTY & R. S. APPLEBY. University of Chicago Press, 1994.

FERNANDES, Rubem César & RICARDO, Fanny. *Cadernos do Iser*, n. 10, Rio de Janeiro, Tempo e Presença, 1979.

FRY, Peter H. e HOWE, G. N. "Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo" In: *Debate e Crítica*, nº 6, 1975.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo, Attar editorial, 2002.

GRIMES, B. F. & GRIMES, J. E. *Ethnologue: Languages of the World.* 14.ed. Dallas: S.d., 2000.

HÉRITIER, Françoise. "O Eu, o Outro e a intolerância" In: ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS. *A intolerância*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.

MENDONÇA, Antonio G. & VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao Portestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MOORE, J. The Creationist Cosmos of Protestant Fundamentalism. In: *Fundamentalism and Society: The Fundamentalism Project*, v.2, Edited by M. E. MARTY & R. S. APPLEBY, University of Chicago Press, 1995.

OLIVEIRA, Rafael. *Candomblé: diálogos fraternos contra a intolerância religiosa*, Rio de Janeiro, DP&A editora/ Koinonia, 2003.

PIERUCCI, Antonio F. "Fundamentalismo e Integrismo: os nomes e a coisa" In: *Revista USP*, São Paulo, n.13, mar. 1992.

_____ "Religião e liberdade, religiões e liberdades" In: *A realidade social das religiões no Brasil*, São Paulo, Hucitec, 1996.

RUFINO, Marcos. "A missão calada: pastoral indigenista e a nova evangelização" In: MONTERO, Paula (Org.). *Entre o Mito e a História:* o V Centenário da Descoberta da América. Petrópolis: Vozes, 1996.

SANCHIS, Pierre. "Inculturação? Da Cultura à Identidade, um Itinerário Político no Campo Religioso: o Caso dos Agentes de Pastoral Negros" In: *Religião e Sociedade,* Rio de Janeiro, 1999.

SHAPIRO, J. "From Tupã to the land without evil: the Christiatization of Tupi-Guarani cosmology" In: *American Ethnologist*, The Journal of the Ethnological Society, v.14, n.1, February, 1987

TASSINARI, Antonela. *Contribuição à História e à Etnografia do Baixo Oiapoque: a composição das famílias Karipuna e a estruturação das redes de troca*. São Paulo, 1998. Tese (Doutorado) – FFLCH - USP.

TROELTSCH, Ernest. *El Protestantismo y el Mundo Moderno*. Fondo de Cultura Económica, 1983.

_____ "Igreja e Seitas". In: *Religião e Sociedade*, 14/3, Rio de Janeiro, Iser, 1987.

WEBER, M. "Sociologia da Religião (tipos de relações comunitárias religiosas)" In: *Economia e Sociedade*. Brasília, UNB, 1991.

[6] Embora a Igreja Católica pós-Vaticano II tenha adensado sua interlocução com o conhecimento antropológico, os pressupostos desta "interculturalidade" ainda assentam-se sobre uma longa tradição filosófica-teológica cristã que parte de um *a priori* do que seja o homem em sua dimensão ontológica.

Vencendo a Intolerância: Mulheres Negras e do Candomblé.[1]

Ivete Miranda Previtalli Previtalli
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
ogunilori@hotmail.com

Resumo: Este trabalho trata da *Lavagem* das escadarias da Catedral Metropolitana de Campinas, que tem como pano de fundo as histórias de vida de duas mulheres negras e do candomblé. As histórias de vida de Mameto Corajacy e Mameto Dangoroméia revelaram o preconceito e o racismo contra as condições de mulheres, negras e praticantes de uma religião afro-brasileira.
Ao resistirem as dificuldades impostas pela sociedade branca e masculina, essas duas mães-de-santo levaram à rua muito mais do que a apresentação de uma expressão religiosa de origem africana. A festa da *Lavagem* se expandiu além das cercanias do candomblé, e acabou reunindo na praça as mais diversas manifestações culturais e políticas afro-brasileiras.
Na *Lavagem* estandartes e faixas escritas em línguas bantas vêm puxando o cortejo do candomblé até a Praça da Catedral Metropolitana de Campinas. Ao se apresentar desta forma, o movimento retomou a uma África metafórica que tornou pronunciáveis o negro e o afro-brasileiro por uma "lógica diferente". Permitiu que os não-ditos viessem à tona e que aflorassem as memórias subterrâneas. A manifestação pública, religiosa destas duas mães-de-santo resultou numa demonstração cultural afro-brasileira, que disse "não" à marginalização e à subordinação.
A *Lavagem* anarquiza, subverte e dá como resposta ao racismo manifestado e expressado pelo homem que agrediu a mãe-de-santo na praça, uma "política de reconhecimento", ao lado das lutas contra o racismo e pela justiça social.

1- Folheto distribuído na 20a Lavagem da catedral

Introdução

Da iniciativa de duas mães-de-santo negras, de nação angola[2], mameto Dangoroméia e mameto Corajacy, resultaram na maior festa pública do candomblé campineiro que é a *Lavagem* das escadarias da Catedral Metropolitana de Campinas.

[1] Este trabalho faz parte da pesquisa realizada para elaboração da dissertação de mestrado de título: "Candomblé: Agora é Angola", apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo em maio de 2006, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Ciências Sociais, sob orientação da Professora Teresinha Bernardo.

A primeira *Lavagem* aconteceu num sábado de aleluia de 1985. No começo foi um ato de ousadia expor o candomblé na praça, uma vez que o racismo contra o negro nesta cidade é forte e se estendeu para elementos da sua cultura.

É importante perceber que os negros que foram numerosos e que viveram e vivem nesta região, nos dias de hoje em sua maioria, não estão vinculados ao candomblé. [3]

Em Campinas, a repressão às manifestações culturais afro-brasileiras foi forte e o racismo instituiu-se de tal maneira que o "ideal branco" impôs-se de diversas maneiras sobre a própria comunidade negra da região.

As manifestações culturais em especial as religiões afro-brasileiras foram pressionadas por demandas policiais e por isso foram encobertas, de modo que, ao observarmos Campinas, nos dá a impressão de que as religiões dos escravos, que foram numerosos nesta região, não se estruturaram e desapareceram.

Por outro lado, é interessante observar que hoje, quando as duas mães-de-santo vão à praça, levam às ruas, além da roda de candomblé, diversas manifestações culturais afro-brasileiras. São grupos de capoeira, jongo, maculelê, tambor de crioula, que aderem ao cortejo das mães-de-santo que dançam candomblé na praça em frente à igreja de nossa Senhora da Conceição.

O fato da *Lavagem* promover a expressão de outros elementos da cultura afro-brasileira, além do candomblé, revela que, apesar de ter havido um certo afastamento de grande parte da população negra campineira de tudo que tivesse uma raiz afro–brasileira, essa pertença ficou guardada no "subterrâneo da memória"[4] de tal forma que ela hoje ressurge em praça pública no sábado de Aleluia, quando o candomblé vai se apresentar em frente à igreja.

Na *Lavagem* os elementos africanos refletidos no candomblé aparecem como um ponto de origem comum entre os religiosos e outros grupos que participam dessa manifestação cultural afro-brasileira através dos jogos de capoeira, da música e da dança.

A maioria dos escravos que chegaram a Campinas e região veio de sociedades do grupo banto [5]. O candomblé que faz a *Lavagem* é o de nação angola, assim sendo há uma "origem" comum que aproxima esse candomblé de outros movimentos culturais e políticos afro-brasileiros nessa cidade.

Ao mesmo tempo mameto Dangoroméia na sua história de vida se diz de origem banta.

Embora essa "identificação associativa" (Hall: 2003) ressurja forte, "seria errôneo ver essa tendência como algo singular ou não ambíguo. Na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas." (Hall: 2003, p. 27). Junto com os fios que conduzem a uma origem banta, outras forças também atuam. Porém, quando a mãe-de-santo procura restaurar sua origem instaura-se um mito fundador que "repara cada fenda através desse retorno." (Hall. 2003: p. 29)

Essa África reivindicada, ainda concordando com Stuart Hall, "não é nem a África daqueles territórios agora ignorados pelo cartógrafo pós-colonial, de onde os escravos eram sequestrados e transportados, nem a África de hoje, que é pelo menos quatro ou cinco "continentes' diferentes embrulhados num só, suas formas de subsistência destruídas, seus povos estruturalmente ajustados a uma pobreza moderna e devastadora. A "África" que vai bem nessa parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do panelão colonial." (Hall. 2003: p. 40)

Objetivos

Este trabalho tem como objetivo analisar através das histórias de vida de duas mães-de-santo a maneira como elas conseguiram lidar com o preconceito e o racismo, transformando a *Lavagem* das escadarias da Catedral Metropolitana de Campinas num movimento político e social de luta anti-racismo e de valorização das suas condições de mulheres, negras e do candomblé.

---

[2] As nações de candomblé surgiram dos antigos terreiros baianos, fundados por sacerdotes africanos – angolas, congos, jejes, nagôs, - iniciados em suas religiões tradicionais, que ensinaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário para as comunidades que se formavam em torno da religiosidade que conservava "*certos traços da cultura, particularidades de dança, música, de canto, de organização de festas, que os identificavam com a região de origem)* ." (Carneiro, *Antologia do Negro Brasileiro*; p. 263). Conforme Vivaldo da Costa Lima, as nações foram "*aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual...*" (2003; p. 29) dos antigos terreiros de candomblé da Bahia fundados por africanos.

[3] Slene coloca que em "1872, na época da primeira "matrícula geral", ou registro nacional, de escravos, Campinas tinha 14000 cativos, ou a maior população escrava de todos os municípios." (Slenes: 1999, p. 71)".

[4] Segundo Pollak as memórias subterrâneas fazem parte das culturas minoritárias e dominadas e se opõem à "memória oficial, no caso a memória nacional.
Ao contrário de Maurice Halbwachs, ela acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional. Por outro lado essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados." (Pollak: 1989, p.4).

[5] Robert Slenes escreve que: "a grande maioria dos escravos importados para o atual sudeste do Brasil, desde o final do século XVIII até 1850, veio de sociedades falantes de línguas bantu, principalmente da atual Angola e da região que a historiadora Mary Karasch chama de "Congo-Norte" (a bacia do rio Congo/Zaire e a costa ao norte da desembocadura desse rio, até incluindo o atual Gabão). (Slenes: 1999. p. 142).

Metodologia

Uma vez que, no candomblé, a tradição é oral, não encontramos documentos que pudessem ser pesquisados. Por isso, foi por meio da observação direta e da coleta de histórias de vida dos sacerdotes selecionados que conseguimos os dados necessários para a realização deste trabalho.

A teoria escolhida para interpretar as histórias de vida dos pais e mães-de-santo foi a da memória. De acordo com Pierre Nora, diferentemente da história que é uma representação do passado, "*a memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente... Porque é afetiva e mágica...*" (Nora, 1993, p. 9)

Neste sentido, a memória é viva, uma vez que o ato de lembrar dispõe de um movimento que sai do presente, vai para o passado, retornando novamente para o presente. Deste modo, trabalhar com a memória é trabalhar com reconstrução que se efetiva mediante este movimento de ir-e-vir tal qual uma lançadeira, isto é, têm-se elementos do presente incorporados aos do passado.

Embora lembrar seja o ato mais importante no estudo da memória, quando lidamos com grupos discriminados, como é o caso do candomblé, o esquecimento também tem de ser considerado, visto que por meio dele podemos identificar a presença de conflitos. Tais conflitos são muitas vezes revelados por intermédio de lacunas nas histórias de vida que surgem como esquecimentos de algumas situações ou de épocas da vida.

Assim sendo, a memória das minorias tem tanto continuidades quanto rupturas. A estas últimas Pollak vai chamá-las de memórias subterrâneas, porque é uma memória que não pode ser revelada, por causa do preconceito e das perseguições; fica, pois, restrita à comunidade afetiva.

Uma característica da memória subterrânea é que ela somente vem à tona quando surge uma brecha nas relações sociais, especialmente as políticas, e por ela ser assim, podemos outorgar-lhe um caráter de resistência. Segundo Pollak,

> "o longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas." (Pollak,1989, p.5).

No caso do candomblé, é muito comum a presença deste tipo de memória, já que a origem dessa manifestação religiosa está vinculada à população afro-descendente, e o racismo que se impinge contra esta população também se estende aos elementos de sua cultura.

Uma das formas de localizar a memória subterrânea é por meio da história oral. Michael Pollak, ao se ocupar da memória de grupos "*segregados, excluídos e minorias*" diz que "*para poder relatar seus sofrimentos, uma pessoa precisa antes de mais nada encontrar uma escuta.*" (Pollak, 1989, p. 6). Desta forma, a história oral revelou-se uma importante técnica de pesquisa com minorias sociais, tal e qual o grupo de candomblé.

Vencendo a Intolerância: Mulheres Negras e do Candomblé.

Muitas barreiras tiveram que ser vencidas para que o candomblé pudesse ser visto na praça pública de Campinas.

Articulada por duas mães-de-santo, a festa da *Lavagem* em Campinas começou a ser pensada por causa de um sonho de *mameto*[6] *Corajacy* de levar o candomblé para a praça, assim como era feito em Salvador, na lavagem do Bonfim.

Por outro lado, um ato de preconceito ao candomblé que fora cometido contra *mameto Dangoroméia*, na mesma praça onde hoje é realizada a festa, também foi motivo de interesse dessa sacerdotisa em realizar esse rito na praça da catedral.

Mameto Dangoroméia conta:

> "Eu era conserva[7], na época chamada laranjinha[8].
> Aí eu me iniciei... Eu tinha um uniforme, mas tinha que pôr branco por baixo. Eu punha meus mijeloguns[9]... os meus fios de contas e o ojá[10] na cabeça, porque eu estava careca e punha meu chapeuzinho por cima, e ia trabalhar. Eu tomei seis meses de obrigação, três meses de "migui de muzala"[11]... porque eu sou de Angorô[12], então minha mãe me deu seis meses de obrigação. E aí eu tinha que trabalhar... Eu tinha muita amizade com um engraxate ali. Um dia eu ali varrendo, tomei um tamanho tapa no bumbum, que eu caí em cima do engraxate. Esse homem disse assim: Sua feiticeira, isso, aquilo e me

[6] Mameto: no candomblé angola-congo, mãe-de-santo

[7] Funcionária da limpeza pública que conserva limpas as ruas da cidade.

[8] Funcionária da limpeza pública que, por vestir uniforme cor de laranja, era chamada de laranjinha.

[9] Corruptela da palavra de origem ioruba *merindelogum* que significa dezesseis e que no candomblé são dezesseis longos fios de contas fechados por uma pedra maior chamada firma e que tem a cor representativa do orixá ou inquice correspondente.

[10] Faixa de pano usada para diversos fins litúrgicos e rituais no candomblé e em cultos a ele associados.

[11] *Migui,Musala*: apetrechos que os recém iniciados no candomblé angola usam no pescoço.

[12] Inquice correspondente ao orixá Oxumare.

> xingou de outros nomes. Eu caí e ele correu (...) Aí eu comecei a chorar, fiquei tão nervosa e olhei assim na igreja, e aí eu falei: Olha, minha santa Nossa Senhora da Conceição, a senhora me viu em perigo... Se a Senhora é de verdade... Se a Senhora representa a Iemanjá de nossa religião... naquela época não conhecia Caiá[13]... Eu vou entrar aí (referia-se a lavar o adro da igreja). Essa é a única coisa que eu falo pra Senhora. Porque esse mistério desse preconceito tem que acabar. Campinas foi a última que aderiu à abolição, entre aspas. E continuei varrendo. Tinha que trabalhar."(mameto Dangoroméia)

Do preconceito nasceu o pacto com a santa que tinha algo do orixá que também era inquice[14]. Naquele momento, a mãe-de-santo, além de mulher, pobre, negra, era também a feiticeira aglutinando toda uma gama de atributos pejorativos outorgados pela sociedade branca, cristã e masculina representada pelo homem que a agredira na praça.

Mãe Corajacy também era "laranjinha" e tinha o sonho de trazer o candomblé para a rua, a fim de ser reconhecida pelo poder que sua iniciação lhe concedera como mãe-de-santo.

Note-se que sair do barracão, da periferia, tornar o candomblé visível e ser reconhecido como religioso, é sair do âmbito da magia e ir para o da religião, é deixar de ser feiticeiro, charlatão para se tornar sacerdote.

Para que isso acontecesse, a imprensa, o governo e a igreja católica interpelaram as mães-de-santo.

Houve uma discussão com o bispo e chegou-se a um impasse.

Mameto Dangoroméia conta como foi a conversa:

> "Aí eu fui falar com Don. Gilberto, ele demorou muito para me atender, e aí, graças aos deuses, ele me atendeu. Eu fui falar com ele e ele me questionou muito, falou que eu estava misturando a igreja dele com aquela história de "santos", que todo mundo bebia, que todo mundo quebrava garrafa. Falava da festa de Iemanjá, né!?
> Aí falei pra ele que não era nada daquilo, que a gente não ia incorporar na frente da igreja dele. O papo demorou mais ou menos umas duas horas até quando ele disse assim: Olha, e se a Senhora for proibida de fazer? Eu disse: Olha, vai ser difícil o senhor me proibir, sabe por quê? Se o senhor for pôr guarda lá, nós vamos levar uma torcida. Aí vai ter uma torcida para o senhor e uma para mim. Porque um terço da sua população católica vai ao meu candomblé.
> Eu já sou mulher, negra e do candomblé, não vai afetar minha moral. Que moral se dá para isso? A sociedade não dá moral mesmo. Agora, o senhor já pensou metade da torcida do senhor e outra metade minha? Ai ele deu aquela risada e falou: A senhora quer saber de uma coisa? Faça. (mameto Dangoroméia).

No momento da disputa do espaço entre a mãe de santo e o bispo, o que mais o afligia, segundo mameto Dangoroméia, eram manifestações em frente a sua igreja de pessoas "bebendo e recebendo espíritos," tudo isso praticado por religião de origem negra segregada.

Mameto Dangoroméia revela um aspecto importante da sua vida quando fala: "*Eu já sou mulher, negra e do candomblé... Que moral se dá para isso? A sociedade não dá moral mesmo...*"

Conforme explana Helena Theodoro,

> "... dentro do sistema capitalista que sobrevive à custa da exploração do ser humano. A mulher negra é a mais explorada, já que em termos da divisão racial e sexual do trabalho ela ocupa os mais baixos escalões, sobretudo no setor agrícola, onde equivale a cerca de 60%. Na medida em que a carteira profissional assinada é uma garantia para o trabalhador, constata-se que apenas 37% das mulheres negras trabalhadoras possuem carteira assinada. (1996; p 50)[15]

Além de mulher negra que, socialmente, vem depois do homem branco, da mulher branca e do homem negro, portanto, no último patamar social, *mameto Dangoroméia* alia mais um atributo negativo que é pertencer ao candomblé. Neste caso, ser do candomblé, segundo a afirmação da sacerdotisa, não é uma característica positiva, pois sua declaração revela o preconceito contra a mulher, o negro e, consequentemente, às religiões afro-brasileiras.

Apesar da afirmação "*ser do candomblé*" ter uma conotação negativa na afirmação da sacerdotisa, pode, ao contrário, converter-se num atributo positivo, porquanto foi por intermédio do sacerdócio que *mameto Dangoroméia* e *mameto Corajacy* puderam melhorar seus recursos financeiros que eram bastante parcos, além de adquirirem visibilidade e força política em Campinas.

Mameto Dangoroméia e *mameto Corajacy* eram funcionárias da limpeza pública, tinham uma família matrifocal e passaram muitas dificuldades. Conforme explica Bernardo, a família matrifocal da mulher negra é uma

> "... forma alternativa de família, (e) parece fazer parte dos fluxos, das trocas constituídas na diáspora. Tanto para a mulher africana, quanto para a afro-descendente, a matrifocalidade, aparentemente, não foi só uma imposição da escravidão e do pós-abolição – com a consequente marginalização do homem negro no mercado livre durante as primeiras décadas do século XX, que lhe impossibilitava assumir a chefia familiar. (Bernardo, 2003; p. 44)

---

[13] *Caiá- inquice* correspondente ao orixá Iemanjá.

[14] Inquice: divindade do candomblé angola correspondente ao orixá do candomblé queto

[15] *Mito E Espiritualidade:Mulheres Negras*. **Helena Theodoro**. Editora PALLAS, Rio de Janeiro, R.J. 1996

A família matrifocal é observada no caso das duas sacerdotisas, que não conviveram muito tempo com seus respectivos maridos e foram responsáveis pela criação e sustento de seus filhos. Ouvi certa feita de *mameto Dangoroméia*: "*Minha filha, se não fosse o candomblé, não sei o que seria de meus filhos...*".

O candomblé além de oferecer referência religiosa para seus filhos, também lhes proporcionou a possibilidade de ganhos com o jogo de búzios e os *ebós* que supriam suas necessidades.

Mameto Corajacy conta como foi que o sacerdócio no candomblé lhe mostrou novas maneiras de ganhar a vida:

> "Quando eu cheguei aqui, eu perdi meus dois empregos... Aí eu fui para a cidade com Dango fazer cartão, Dango me incentivou. Dango foi muito legal comigo, me incentivou fazer cartão, ligar para os outros, que eu jogava búzios, que eu tinha conhecimento que o povo não tinha porque batia umbanda." (mameto Corajacy)

No candomblé segundo Bernardo,

> "... os trabalhos religiosos são sempre pagos, desde a "leitura de búzios", que tem um preço mais ou menos fixo, até outros tipos de trabalhos que são pedidos pelos orixás, dependendo dos problemas apresentados pelas diferentes pessoas que recorrem a esta modalidade religiosa." (1986; p. 49)

Desta forma, quando mameto Corajacy perdeu seu emprego foi com o saber e o status que lhe foi conferido através da iniciação no candomblé que ela conseguiu suprir suas necessidades financeiras.

Embora este saber tenha sido "desqualificado por outros saberes" (Bernardo,1986; p.44) foi ele que possibilitou a ascensão social e financeira destas mulheres. Ou dito de outra forma: foi através do papel da "mãe-de-santo" que estas mulheres ascenderam socialmente. "*Ser do candomblé*" é muito diferente de "*ser mãe-de-santo*", uma vez que é no cargo de mãe-de-santo que está inscrito o poder.

Concordando com Helena Theodoro,

> "... a fé na religião é o grande apoio da mulher negra; seu axé. Sua atuação na comunidade se completa com sua força espiritual, trabalha nas comunidade-terreiros que se apóiam na concepção da tradição nagô sobre o universo e as pessoas. Os mitos africanos a consagram e caracterizam." (1996; p.61)

Porém, no caso destas sacerdotisas, principalmente de mameto Dangoroméia, o apoio se dá na origem banta que legitima sua nação religiosa que é angola, como podemos depreender de suas próprias palavras:

> "...Encontrar o candomblé de angola foi uma lição de vida, eu tenho certeza que eu herdei essa espiritualidade dos antepassados da minha família, porque meu pai tinha espiritualidade, e também depois ele era... eu sou de uma ancestralidade pura, né, de uma nação do povo banto. Papai contava algumas coisas pra mim, de meu tataravô, da minha tataravó que foi jogada no mato..."(mameto Dangoroméia)

Percebe-se na declaração acima a importância que tem a relação da ascendência biológica com a nação do candomblé à qual pertence; além do mais, percebe-se que por meio da espiritualidade ancestral, legitima-se o cargo, no caso, de *mameto dia inquice* ou como são mais comumente conhecidas, "mãe-de-santo".

Anteriormente, por serem mulheres, negras, chefes de família, eram exploradas, uma vez que a divisão racial e sexual do trabalho as colocava nos mais baixos escalões.

Quando essas mulheres são iniciadas no candomblé encontram bastante apoio na religião, porém ainda não têm status e poder que só são alcançados com o sacerdócio e a liderança de uma casa religiosa. Isso só acontece quando elas se tornam mães-de-santo. Daí a diferença de "*ser do candomblé*" e "*ser mãe-de-santo*".

A figura da "mãe-de-santo," no imaginário social, reserva-lhe uma aura de sabedoria pelo conhecimento das tradições, pela bondade, pela simpatia, pela densidade de sentimento materno e pelos poderes ocultos que lhe são conferidos, impondo-lhe um lugar de respeito na sociedade mais ampla, embora com algumas reservas em decorrência do preconceito que se origina no racismo contra o negro.

O que se percebe é que, entre as duas *mametos*, há diversos elementos de identidade comuns as duas, tornando suas histórias de vida semelhantes. Essas vivências similares foram muito importantes para o estreitamento dos laços de amizade e compromisso entre as duas mulheres além de que as incitaram a realizar uma aliança. Se, como mulher negra e do candomblé, as realizações eram difíceis, quando se acrescentou a categoria "mãe–de-santo" a seus atributos pessoais, lhes foi conferido certo poder, e no momento em que conseguiram percebê-lo, despertou nessas mulheres o desejo de expandi-lo para fora dos muros dos terreiros.

Desta forma, para que houvesse a realização desse desejo, seria importante a união de forças entre os semelhantes, que neste caso, significou mais do que pertencer a uma mesma religião, mas também a uma mesma categoria social. Porém, a *Lavagem* não resultou apenas no manifesto destas duas mães-de-santo, pois se converteu na visibilidade de todo o candomblé mesmo daqueles que não participam da festa, além de possibilitar a manifestação pública de muitos movimentos culturais e políticos afro-brasileiros.

Ao valorizar a figura da "mãe-de-santo," não há a intenção de desmerecer os "pais-de-santo" que também edificam a história do candomblé campineiro. Apenas que, neste caso, não posso reduzir todos a um só. A pluralidade cultural brasileira, segundo a reflexão de Helena Theodoro, impõe uma análise detalhada de diversos segmentos que a formam, e com relação à mulher negra constata-se que:

> "... ao mesmo tempo em que participa da luta e da história da mulher brasileira, possui aspectos exclusivamente seus, construindo sua história de mulher negra, com características próprias e outras adquiridas do meio em que vive tendo peculiaridades que apontam para dimensões novas e distintas da mulher em nosso país. (1996; p. 57).

A primeira *Lavagem* aconteceu no sábado de aleluia de 1985. Bispo e mães de santo resolveram o dia, conta *mãe Corajacy*:

> "Aí nós falamos para ele que nós íamos fazer em Janeiro, porque a festa de Oxalá é em Janeiro, Não é *lavagem* , é chamada de as águas de Oxalá[16]. Aí ele sugeriu que nós fizéssemos na páscoa que é renovação, que estava pertinho..." (Mameto Corajacy)

Por meios hábeis do bispo, houve um novo arranjo para a festa. Por que não ser no sábado de aleluia, quando a igreja está fechada para os seus fiéis e quando é o dia de se malhar o Judas, que já é uma festa pagã? Fica, então, de alguma forma, tudo no seu lugar, a saber, as festas populares, os pagãos na rua, e o que é da igreja guardado sob suas portas cerradas. Nada se mistura, estando do lado de dentro.

Porém o que é curioso é que por ser no sábado de aleluia em que a igreja traz suas portas fechadas, o singelo ato de devoção das *mametos* se apropria do fechamento das portas do templo católico e lhe dá novo sentido.

Em muitos aspectos, as duas Lavagens, a do Bonfim e a da Catedral de Campinas, se assemelham, uma vez que existem diversos componentes de inversão na devoção da *Lavagem* de santuários, antes luso-brasileiras[17] e hoje afro-brasileiras. Ordep Serra destaca dois aspectos de inversão que acontecem no rito de Salvador, que a meu ver podem ser identificados nas duas Lavagens. A primeira inversão é que, "*enquanto nos ofícios regulares da Igreja o povo acorre ao templo para purificar-se, numa "Lavagem " o templo é purificado pelo povo*" (2000, p. 75).

A segunda inversão é a que resulta do fechamento das portas da igreja. Ordep, neste caso, aponta para a ausência dos sacerdotes católicos e seus acólitos na realização dos ritos litúrgicos, permitindo que se invertam os papéis. "*Então seu rebanho tem toda a iniciativa, ao contrário do uso normal*" (2000; p. 75)

Ainda no sentido "anárquico" da inversão de valores, o afã do serviço alegre realizado espontaneamente, segundo Ordep pode, "ser qualificado como um anti-trabalho, numa cultura em que a idéia de trabalho liga-se com a de obrigação penosa imposta, humilhante até." (2000; p. 75).

Hoje como mães-de-santo essas mulheres "lavam" espontaneamente as escadarias da Catedral Metropolitana de Campinas. Ao inverter os valores o ato de lavar as escadarias se torna um anti-trabalho e nada tem a ver com o serviço que anteriormente elas realizavam como funcionárias da limpeza pública. Esse movimento as tornou suficientemente importantes, de tal forma que a prefeitura disponibiliza inúmeros aparatos a fim de que a festa se realize com harmonia e certo conforto para os participantes. Além disso, atrai para praça muitos movimentos afro-brasileiros e personalidades da política local.

Considerações finais.

As duas *mametos* referidas neste artigo, por causa de uma forte aliança entre elas, lavam, no sábado de aleluia, as escadas da Catedral de Campinas, que tem como padroeira Nossa Senhora da Conceição. Reproduzem de certa forma a *lavagem* baiana de Nosso Senhor do Bonfim, porém em nome de *Caiátumbá*[18] realizam uma inversão de posturas e valores. Ao efetuarem os ritos religiosos do candomblé, purificam a igreja, invertendo e reinventando os papéis.

A *Lavagem* anarquiza, subverte e dá como resposta ao racismo manifestado pelo homem que agrediu *mameto Dangoroméia*, na praça, uma "*política de reconhecimento*", ao lado das lutas contra o racismo e pela justiça social. (Hall, 2003).

---

[16] Muitos dos adeptos do candomblé têm essa concepção, de que a lavagem do Bonfim é ligada às "águas de *Oxalá*". *Oxalá* é ligado às águas primordiais. Há um mito que fala sobre uma viagem de *Oxalá* ao reino se Xangô onde se sucederam diversos imprevistos. *Oxalá* acabou preso e esquecido na prisão do reino de *Xangô*. Sua tristeza foi tão intensa que causou grandes danos a esse reino. Xangô procurou sábios sacerdotes de *Ifá*, e ficou sabendo que a desgraça que se abateu contra seu reino havia se originado na tristeza de seu velho amigo Oxalá. Então, mandou que soltassem *Oxalá*, que lhe banhassem com águas perfumadas e que lhe oferecessem farto banquete a fim de que aceitasse suas desculpas.
Ao mesmo tempo quando a *mãe-de-santo* denomina a lavagem do Bonfim de "*águas de Oxalá*" diferenciando da *Lavagem* de Campinas, ela procura legitimar sua festa dando-lhe uma identidade diferenciada da festa de Salvador.

[17] Segundo Ordep Serra, esse era um ritual comum em Portugal o qual se realizava dentro da igreja a propósito de pagamento a graças concedidas pelo santo da invocação que era o padroeiro da igreja. No Brasil, esse rito era realizado por devotos que lavavam não só as escadarias, mas todo a chão da igreja. Conforme descrições do século XIX sugerem, o término da lavagem resultava numa espécie de carnaval dentro do santuário. Ordep Serra escreve que em "1*889 o arcebispo dom Luiz Antonio de Sousa proibiu a Lavagem da basílica do Bonfim*.(2000, p. 71) Porém, a proibição teve conseqüências não previstas, uma vez que cerrada a porta da igreja o candomblé surgiu como "*via disponível para o sacramento*" e reinterpretou a *lavagem* segundo seus mitos e agora se reduz às escadas.

[18] Caiatumbá: inquice equivalente ao orixá Iemanjá

A *Lavagem* tornou o invisível visível e desta forma pronunciável a existência da população negra, permitindo assim um retorno para o próprio povo. Essa África construída na diáspora contém elementos que estão em cada um dos participantes do sábado de aleluia, na escadaria da catedral.

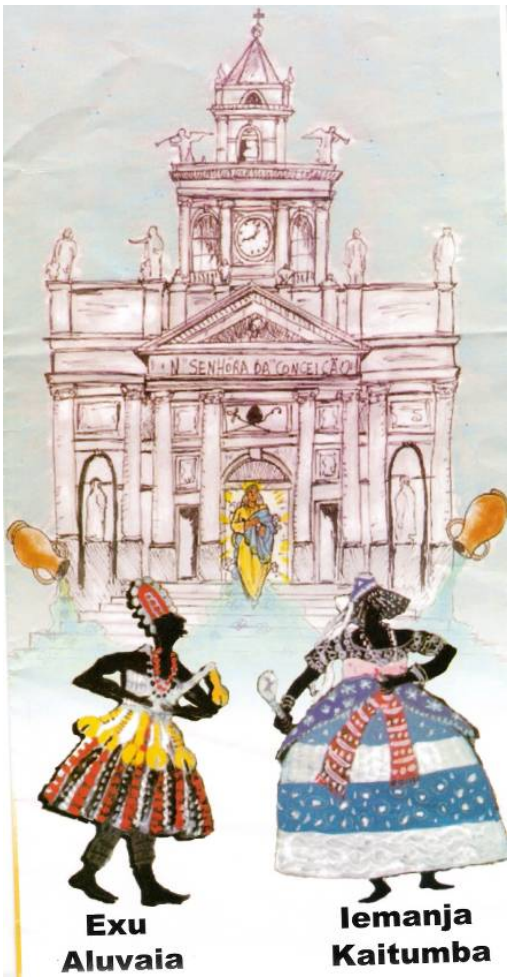
Stuart Hall diz "que a cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu "trabalho produtivo". Depende de um conhecimento da tradição enquanto "o mesmo em mutação" e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse "desvio através de seus passados" faz é nos capacitar de novo, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos de nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar." (Hall, 2003: P. 44)

Os antigos elementos culturais passaram pelo processo de tradução cultural. (Hall: 2003) Desta maneira os estandartes e faixas escritas em línguas bantas, as danças e os batuques apresentados em frente a igreja, assumem outro significado que é o de "descolonizar as mentes", afirmar a auto-estima e lutar contra o racismo.

Neste sentido há um novo significado nessa lavagem que a torna diferente daquela realizada em Salvador em frente à igreja do Bonfim.

Mameto Corajacy diz que em Salvador: "Não é lavagem , é chamada de as águas de Oxalá". *Lavagem* então é em Campinas e não tem nada a ver com Oxalá, porque conforme a mãe-de-santo não é em Janeiro, mas também porque o mito que a sustenta é outro. Enquanto a *lavagem* do Bonfim procura reproduzir o mito de Oxalá no reino de Xangô, a *Lavagem* das escadas da igreja de Nossa Senhora da Conceição nada tem a ver com santo ou com a mitologia do orixá. Tem a ver com uma África mítica que possibilita recuperar muitas "fontes perdidas no passado" e reescrever uma história de racismo dando a essas mães-de-santo negras orgulho e reconhecimento.

Então é essa "África" que no sábado de aleluia, na praça da catedral torna "pronunciável" enquanto condição social e cultural (Hall: 2003) as categorias das mães-de-santo que são mulheres, negras e do candomblé. bado de aleluia, na praça da catedral torna pronuncio co passado



2- folheto ilustrativo distribuído na 20 *Lavagem*

Referências Bibliográficas

Bernardo, Schettini Teresinha. (1986). *A mulher no candomblé e na umbanda.* Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Estudos Pós Graduados em Ciências Sociais da PUCsp.
Bernardo, Schettini Teresinha. (2003). *Negras mulheres e mães. Lembranças de Olga de Alaketu.* São Paulo: Educ; Rio de Janeiro: Pallas.
Carneiro, Édison. (s.d.). *Antologia do Negro Brasileiro.* Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint S.A.
Halbwachs, Maurice. (1990). *A Memória Coletiva.* São Paulo: Edit[a.] Vértice, Revista dos Tribunais.
Hall, Stuart. (2003) *Da diáspora - Identidades e Mediações Culturais* - organização Liv Sovik .Tradução Adelaide la Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Claudia Álvares, Francisco Rüdiger, Sayonara Amaral. Minas Gerais, Belo Horizonte: Edit[a.] UFMG.
Lima, Vivaldo da Costa. (2003) *A família de santo – nos candomblés jejes-nagôs da Bahia. Um estudo de relações intragrupais.* Salvador, Bahia: Edt[a]. Corrupio. 2.ed.
Nora, Pierre. (1993). A problemática dos lugares. : Proj. História 10, dezembro.. Tradução: Yara Aun Khoury (pp. 7-15)
Pollak, Michael. (1989). Memória, Esquecimento, Silêncio*, Estudos Históricos n.3.* São Paulo: Edit[a.] Revista dos Tribunais Ltda. - Edições Vértice.(pp. 3 -15)
Serra, Ordep. (2000). *Rumores de Festa. O sagrado e o profano na Bahia*. Salvador, Bahia: EDUFBA.
Slenes, Robert W. (1999). *Na senzala, uma Flor*. Rio de Janeiro: Edit[a.] Nova Fronteira.

Problemas e desafios do Candomblé no cenário multicultural e plurireligioso do Brasil

Sonia Apparecida Siqueira
Universidade de São Paulo/Universidade Federal da Paraiba (Brasil)
gardel@uol.com.br

Resumo: As diversidades de aportes humanos que pelo Brasil se espraiaram ao longo de vários séculos configuraram uma realidade de cultura multi facetada abrigando diferenças e desigualdades, a reclamar definições identitárias e a aspirar a utópica homogeneidade cultural. Impõem-se análises dessas desigualdades, acentuadas por preconceitos, redundando em eventuais exclusões sócio-econômicas e políticas. E, certamente, criando obstácuos para a plenitude dos direitos de cidadania evidenciados na vida cotidiana. Na raiz de vários obstáculos para a definição da identidde coletiva sobressai o fator religioso e nele a existência da religião afro do Candomblé. Esta propõe a análise de uma problemática constituída por preconceitos, exclusões e imaginário que deixa subjacente emblemáticos desafios a serem vencidos à condição de serem identificados os problemas que lhes dão origem. Pode-se elencar a inserção do Candomblé na pluralidade religiosa vigente, com seu reconhecimento como uma religião, o problema de sua autenticidade, o de sua permanência através dos tempos, trazendo no seu bojo a recriação e a fragmentação territorial e étnica, o hibridismo com outros credos, do Cristianismo tradicional à recente Umbanda. Acrescentem-se os preconceitos de cor, ligados às ideologias subsistentes da constituição da meta-raça, os da pobreza, os do analfabetismo e primitivismo civilizacional, além de problemas éticos que tentam reduzir o Candomblé a uma religião de serviços, bem como a pseudo-tolerância católica e a hostil intolerância de outros grupos cristãos.

1. O Candomblé, uma outra religião.

Na vida brasileira há de se identificar a espiritualidade vigente nos séculos formadores do país, quando sobre o fundo do Cristianismo vicejaram expressões religiosas advindas de outra cultura, aquela importada da África.

A relação entre a religião e a cultura é sempre recíproca. A espiritualidade liga-se à definição de mentalidade a se projetar para um imaginário, salvaguarda de mitos e crenças, criadora e alimentadora de arquétipos. No seu bojo existe um compósito de valores ligados à concepção do sagrado, transparente num *ethos* que forma o corpo orgânico de hábitos e sistemas.

O Brasil não é exclusivamente cristão e católico. A formação do país, desde suas origens, resultou na mescla e na sedimentação de variados aportes humanos. Instalou-se um multiculturalismo trazendo no seu bojo uma plurireliogisidade.[1]

Com os negros escravizados chegou ao Brasil o Candomblé, baseado na memória trazida pelos africanos através dos fragmentos de culturas, em espaços de sociabilidade.

Nas palavras de Bastide, os candomblés "são confrarias religiosas formadas nas fronteiras da civilização luso-católica", uma religião brasileira, mais do que uma reprodução do culto africano dos orixás. "Reconstrução simbólica, através do terreiro, da comunidade tribal africana perdida", para Reginaldo Prandi.

[1] Cf. Minitz, Sidney e Price, Richard (2002). *O crescimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Candido Mendes.

No mundo colonial anicharam-se homens portadores de outra experiência religiosa. O Candomblé abriga um monoteismo difuso ao redor de Olurum, o ser supremo, criador do mundo e fonte da vida de todos os seres. Está afastado dos homens e não pode ser manipulado ou dominado. Manifesta-se através das forças da natureza, divinizadas como orixás. Entre eles, Oxalá, filho de Olurum, que tem a vida e a morte sob seu comando, Ogum, senhor da guerra, o primeiro orixá a baixar à terra tendo descido por uma corrente de ferro, abrindo caminho para os outros orixás. Iansã ou Oiá, senhora dos mortos tem poderes sobre a vida, governa a ventania e as águas caudalosas e comparte o fogo com Xangô. Exu, também orixá, é o emissário entre os homens e os demais orixás, gera o movimento, suscita disputas e preside às crises. Nanã, senhora dos pântanos, colhe os defuntos. Oxum governa os rios e cascatas, o amor e a fecundidade. Obaluaiyê responde pelas enfermidades, Ossaim pelas folhas, Oxossi pela fauna, Logunedé pelas margens de rios e arroios.[2] Oxalá é ao mesmo tempo Odudua e Obatalá, é a união deles. Oxalufã, o velho e Oxaguiã, o moço, são o mesmo Oxalá. Oxalá e Exu correspondem como equilíbrio e desequilíbrio, inércia e movimento, ordem e desordem.

O universo comporta o orum (céu) e o aiyê (terra). O orum é a dimensão eterna, em cujo ápice está Olurum e os arquétipos eternos de tudo quanto existe. O aiyê é o mundo físico onde estão os seres vivos.

Com o passar do tempo o culto, de essência animista, mudou. Ritos e mitos ligaram as divindades às linhagens familiares.

A vontade do Criador, responsável pelo destino dos homens – o odu – desvenda-se pela Tradição comumicada principalmente por via oral. A experiência mística tem origem quando a pessoa é escolhida pelo orixá para desempenhar aqui, no aiyê, a sua missão. O processo iniciatório se alicerça em concepção pré--existente do universo, por uma filosofia do cosmo. Implica na convivência diária e na transmissão oral dos fundamentos que a Tradição guarda. Transmissão feita numa linguagem cheia de alegorias e simbolismos "que dão profundidade e colorido à idéia teológica", carreando uma complexidade de significados. A religiosidade do Candomblé aflora no modo de viver, nas maneiras, nas atitudes, nas posições existenciais dos devotos. *Ethos* e *telos*.

Ao estabelecer o culto dos ancestrais os yorubás estabeleceram as bases míticas de suas origens como povo, deificando seus antigos heróis fundadores de cidades e impérios aos quais se atribuí a criação de toda a humanidade. Então as divindades sofreram um antropomorfismo. Com o evemerismo das forças da natureza Xangô surge como o 4º rei da cidade de Ocó, Ogum como o rei de Irê, Oxaguiã como rei de Ijibó. As cidades são espaços de culto para determinados orixás. Assim Queto é cidade de Oxossi, Abeocutá, centro de culto a Iemanjá, Ilexá, capital da sub-etnia ijexá, dedicada ao culto de Oxum e de Logunedé.

Homens e mulheres provém dos orixás deles herdando suas características, propensões e desejos, como está relatado nos mitos.[3]

No mito está o exemplo para a atividade humana significativa, quer dizer, a alimentação, a sexualidade, o trabalho a educação, a convivência. Fixa os modelos rituais. O sagrado transforma-se no real onde o homem deve se manter sem se afastar do profano.

O culto aos deuses africanos é processado através de cerimônias votivas, obrigações devidas pelos iniciados a suas divindades, e festas dos orixás, rigorosamente realizadas de acordo com o calendário fixado nas casas.

Entre os ritos do culto tem especial importância o sacrifício, elemento fundamental. Consiste em oferenda ao orixá para revigorar o sistema de trocas entre o aiyê e o orum e enfraquecer as forças do mal. Vida e sangue de um animal antes consagrado e sacralizado, libertam o axé. Restabelece e reforça a relação mística entre o ofertante e o mundo divino, principalmente após a refeição sacrificial. O sacrifício se alicerça no poder do axé, que pertence às coisas sagradas e é concebido como dinâmica interna de todo o universo, penetrando inclusive nas coisas inanimadas. Há a passagem do mundo profano para o sagrado.

Os Candomblés surgiram e ficaram como forma de resistência ao meio ambiente. Seu significado só era accessível aos que compartilhavam da mesma cultura. E a institucionalização de sua crença também se apóia nessa variável apesar das situações sociais poderem agir sobre as comunidades axiológicas.

A existência do Candomblé gerou e gera uma série de problemas quando em confronto com a sociedade majoritária. Às vezes esse confronto se expressa em conflitos.

2. Problemas e Desafios.

2.1. A existência de uma religião diferente

A partir do Cristianismo, teoricamente religião majoritária, difere o Candomblé da imagem que tem de Deus. Para os cristãos o conhecimento de Deus baseia-se em sua chegada à história humana através de Jesus, para os candomblecistas a representação de Deus se faz pelos mitos. Os ritos permitem a superação da distância entre o céu e a terra.

---

[2] Ver Prandi, Reginaldo (2005): *Segredos guardados. Orixás na alma brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras.

[3] Prandi, Reginaldo (2001): *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras (p. 24).
Ver também Barcelos, Mario Sergio (2004): *Os orixás e a personalidade humana*. Rio de Janeiro: Pallas.

Cristianismo e religiões afro têm atitudes diferentes quanto à salvação, porque têm buscas diferentes. No Candomblé a salvação é a repetição e conservação invariável do passado mítico, modelo para as instituições sociais e para as ações dos homens. Importa pois, antes de tudo, na história dos orixás, vivida na aurora do mundo. Catolicismo e religiões afro têm atitudes diversas diante da História, resultado de práticas salvíficas diferentes, advindas de uma diferente imagem de Deus. Também difere o conhecimento da origem das coisas. A irrupção do sagrado, da energia criadora do mundo é devida aos deuses que tinham demasiado poder e magia. A criação se fez por um transbordamento da substância ontológica. Para entrar no plano do além, onde continua a vida, impõe-se uma conjugação do convívio com o orixá e o odu de cada um.

A salvação pressupõe a fé na existência de Deus que se manifesta através da natureza, a busca da decifração da vontade divina expressa em acontecimentos extraordinários ou nos sonhos, o agasalho em lugares salvíficos como os terreiros, fontes da vida, a restauração do tempo mítico primordial pelos ritos.[4]

A morte é vista como uma viagem, um rito de passagem, dificultado por provas. Cabe à comunidade ajudar o morto liberando o axé em ação mágico-ritual feita pela comunidade em caráter secreto (o axexe). A morte permite a comunhão com os antepassados, os ancestrais e os orixás, unidos pelo mesmo axé. Tudo após o julgamento do morto pela comunidade dos ancestrais, à luz da observância da ética e dos costumes concretizados nas instituições. O rito da ancestralidade confere aos mortos o status de ancestral, o que não é o mesmo que antepassado. Se inciados voltam ao seio dos seus como baba (baba de Xangô, por exemplo) e tomam roupas como se orixás fossem. Se não iniciados aparecem como babaeguns, babas menores. Há a crença da presença dos mortos entre os vivos, para protegê-los ou prejudicá-los, sempre envolvida pelo temor.

A visão do Candomblé como uma expressão religiosa encontra ainda hoje uma série de obstáculos difíceis de serem ultrapassados. Alguns dizem respeito à própria religião e à formação do estrato cultural que molda a moral e alimenta o imaginário.

Dentro da própria estrutura do Candomblé as dificuldades remontam às suas origens no momento da diáspora pelo Atlântico.[5] Vindos da Guiné, de toda a costa atlântica (séc, XVI), do Congo-Angola (sec. XVII), da costa da Mina ao longo da costa de Gana, Togo, Benim (séc. XVIII), da Baia de Benim, Angola e Contra-costa (séc. XIX), o tráfico trouxe para o Brasil congos, angolas, cabindas, mandingas, benguelas, minas, jejes, ardras, savalus, nagôs, moçambiques, quelimanes, mahis, hauçás, canuras, tapas e bornus, provenientes da África Ocidental e da África banto. Não obstante o inter relacionamento de escravos de diferentes etnias e linguagens e de ter havido uma influência acentuada dos jeje-nagôs, procedentes da África Ocidental, conservaram-se diferenças rituais e linguísticas pela adoção da liturgia de origem da divindade padroeira ou de seus principais sacerdotes.[6]

O grande desafio que hoje existe é o reconhecimento, pela sociedade, do Candomblé como religião. Sem embargo o Candomblé contém todos os requisitos implícitos no conceito de religião que diz: "uma instituição social caracterizada pela existência de uma comunidade de indivíduos unidos pelo cumprimento de certos ritos regulares e pela adoção de certas fórmulas, pela crença num valor absoluto com o qual nada se pode equiparar, crença que essa comunidade tem por objeto manter; pela relação dos indivíduos com o poder espiritual superior aos homens, poder concebido quer como difuso, quer como múltiplo, quer como único".[7] O Candomblé é uma instituição social caracterizada pela existência de uma comunidade de indivíduos unidos pelo cumprimento de certos ritos regulares e pela adoção de certas fórmulas no relacionamento com seres superiores. Não obstante a descentralização organizacional dos cultos em múltiplos espaços, os integrantes do Candomblé constituem comunidades de fé, hierarquizadas, compartilhando os mesmos valores, opiniões e expressões culturais, de maneira relacional com o seu culto e a cosmovisão nele contida. Ao entrar na religião impõe-se ao neófito um ajustamento cuja consequência é refugir à cultura da sociedade global onde permanece inserido. Busca-se outra realidade – a do sagrado – onde se procura penetrar pelos ritos e pela obediência a normas e regras de procedimento. O misticismo torna-se uma dimensão da existência. O sagrado apresenta-se ao mesmo tempo como o real, o poder, a experiência, a fonte da vida. A união dos que praticam o Candomblé leva à inserção numa comunidade que abrange ascendentes, filhos, possíveis descendentes. Enlaça passado, presente e futuro, num sistema de interações e relações na grande solidariedade social e cósmica.

Os cultos do Candomblé subentendem uma cosmogonia, uma cosmologia e uma teodicéia. Nelas se interpenetram, com a gnoseologia, o sagrado e o profano.

O Candomblé tem uma *cosmogonia*, isto é, uma exposição lendária e mítica da origem e formação do mundo. Aqui se inserem mitos como o de Orinxalá criando a terra e de Obatalá criando o homem. O primeiro diz: "No começo o mundo era todo pântano e cheio d'água, um lugar inóspito, sem nenhuma serventia. Acima dele havia o céu onde viviam Olurum e todos os orixás". A incumbência de criar a terra foi dada a Orinxalá, o grande orixá, que recebeu ma concha marinha com terra, uma

---

[4] Rehbein, Franziska C. (1985): *Candomblé e salvação. A salvação na religião nagô à luz da Teologia Cristã*. São Paulo: Loyola.

[5] Ver: Gilroy, Paul (2001): *O Atlântico negro*. Rio de Janeiro: Editora 34. Thornton, John (2004): *A África e os africanos na formação do mundo atlântico. 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier.

[6] Ver: Castro, Yeda Pessoa (2001): *Falares africanos na Bahia. Um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Topbooks, (p. 207). Batista d'Obaluaiyê (1999): *A língua dos orixás*. Rio de Janeiro: Editora J.C. Ltda.

[7] Lalande, André (1993): *Vocabulário técnico e crítico da filosofia.*São Paulo: Martins Fontes, vbo. Religião.

pomba e uma galinha com pés de cinco dedos. Depositada a terra a pomba e a galinha ciscaram-na, espalhando-a. A terra fez-se ampla e depois sólida, podendo-se viver na superfície. O lugar foi chamado Ifé, que significa ampla morada. Depois Orinxalá voltou à terra para plantar árvores que foram regadas pela chuva para que produzissem alimentos. Os trabalhos duraram quatro dias.[8] A Obatalá, filho de Olurum, o senhor do céu a a Olucum, dona dos oceanos, se deve a criação do homem. Olurum encarregou-o de criar todos os seres vivos. "E assim Obatalá criou o homem, criou a mulher. Modelou em barro os seres humanos, e o sopro de Oludumaré os animou.[9] Oxalá criou Icu, a morte. Obatalá separou o céu e a terra. Orumilá recebeu o título de senhor do mundo, o encargo de dar alimento à humanidade. Proibiu o sacrifício de seres humanos.[10] Oxalá criou a galinha d'angola e com ela espantou a morte de uma cidade. Odudua brigou com Obatalá, seu irmão, e o céu e a terra se separaram.[11]

O Candomblé tem uma *cosmologia* que se volta para as leis gerais do universo. Nelas merecem destaque o sentido da vida e a dicotomia entre o Bem e o Mal. Pela tradição africana tudo gira em torno da vida, bem supremo, que neste mundo deve ser rica, próspera e harmoniosa, para ser usufruída em toda a sua potencialidade. A maior aspiração é dar a vida e prolongá-la pelos pais naturais e espirituais, os pais e mães de santo. Vida, saúde e proteção provém da aliança com o orixá, na participação de seu axé, na consanguinidade espiritual propiciada pelo terreiro, comunidade de fé e salvação. A vida se sustenta pelo axé.

"Na cosmologia nagô o primeiro elemento é a organização dual que ordena, aparentemente, todo o universo através do confronto de pares opostos em esquemas binários. A oposição de campos é fundamental na construção de modelos de realidade que concernem à cosmogonia e à mântica. Idem nos arranjos taxonômicos que compõem a cosmologia. Nos discursos cosmológicos os arranjos diáticos encobrem outros, em tríades. O orum está dividido em nove partes. Os nove espaços do cosmos envolvem o mundo físico. Dois conjuntos de quatro espaços, um inferior e um superior à terra, mais um intermediário que conecta os dois mundos, o aiyê. Há uma unidade que a transcende, Oxalá. No pensamento jeje-nagô há uma formação axiológica que se combina à linguagem explicativa no traçado da cosmologia. Mostra um sistema que destaca o par associado com o desequilíbrio, a liminariedade, a passagem, a desordem, a impureza, as contingências perigosas da transformação."[12]

O Candomblé abriga uma *teodicéia* que propõe questões sobre o reconhecimento da existência do Criador, o destino do homem e a imortalidade da alma, além da existência no mundo do mal físico e moral. Visões de mundo justificadoras, aos olhos dos devotos, das razões pelas quais as divindades escolheram seus eleitos. Para o Candomblé o deus supremo – Olurum – é a origem da palavra e a sua intrínseca força criadora e transformadora. A vontade divina pode ser conhecida pelo oráculo que para os yorubanos pertence a Ifá ou Orumilá, divindade da adivinhação ou da sabedoria.. É um dos organizadores do mundo, apesar de não ser orixá. A consulta aos oráculos gera conselhos e informações para a vida, fazendo os consulentes compreender os enigmas e as incertezas de seus caminhos. "Ifá é a consequência ancestral da vida a ser conservada e aumentada. É o exercício previsto contra as angústias do desejo, da vontade de poder e da criatividade, das distinções que são condições de criação de uma nova ordem".[13]

Dentro de algumas casas de Candomblé como o Ilê Iya Mi Ossun Muiywa, de São Pulo, há reação ao não reconhecimento público da religião. Reivindicam-se igualdade de direitos face às outras religiões, luta-se para que pais e mães de santo tenham pleno reconhecimento como ministros de confissão religiosa, que suas casas de culto tenham isenções de impostos, pelo respeito à inviolabilidade do domicílio religioso sem a intervenção de autoridades policiais. Luta-se ainda para que as autoridades federais intervenham na mídia proibindo programas de ataques e difamações aos cultos afro, na medida em que com eles há incentivo às intolerâncias que redundam muitas vezes em saques aos templos.

2.2. A estrutura institucional do sagrado.

Subentendidos neste item ficam o espaço, a organização hierárquica, a independência dos locais sagrados.

Os terreiros são lugares sagrados do culto, onde se conserva, através da memória de seu dirigente, o conhecimento da religião. Abrigam uma comunidade sócio-religiosa hoje na maioria de afro-descendentes, sendo dirigida por uma classe sacerdotal submetida apenas à autoridade suprema dos *santos*. A comunidade pertence a uma determinada nação, obedece a normas de comportamento religioso idealizadas a partir de arquétipos africanos comuns e de suas recriações.[14] Diferentes, por exemplo, são os cultos jeje-mahi da Bahia e o mina-jeje do Maranhão, ligados a especificidades étnicas. Os jeje, por exemplo, compartilham

---

[8] Prandi, Reginaldo: op. cit. (pp. 502-503).
[9] Idem, (p. 506.)
[10] Idem, (p. 506, 453 e 468 respectivamente.)
[11] Idem, (p. 511 e 424, respectivamente.)
[12] Serra, Ordep: *A etnobotânica do Candomblé nagô na Bahia. Cosmologia e estrutura básica do arranjo taxonômico. O modelo da liturgia*. In Caroso, Carlos e Bacelar, Jefferson (org.)(1999): Faces da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro/Salvador, (p. 289).
[13] Rehbein, Franziska: op. cit.
[14] Cf. Domingues, Petrônio (2004): *Uma cultura de matriz africana em São Paulo. O terreiro de Candomblé Ilê Iya Mi Ossun Muiywa*. In *Projeto História*. Puc de São Paulo Edusc/Cnpq. (pp. 283-312)

com os angola certos ritos iniciáticos não praticados pelos nagô-ketu, como o *grã*, prova realizada no mato, ou a quitanda das yaôs, venda de frutas pelas noviças no fim da iniciação.

Difícil, praticamente impossível, a existência de uma centralização de poder entre as várias casas, mesmo tendo raízes comuns. Os próprios iniciados em terreiros tradicionais ao abrirem suas casas, em geral se desligam da casa matriz.

Diversidades ocorrem na liturgia e na ritualística, além das línguas em que são feitos os contatos com as divindades: yorubá, kimbundo, kicongo. Em comum apenas os fundamentos que permitiram a sobrevivência do Candomblé, mantidos em segredo para os profanos. A transmissão desses fundamentos também sofre nuances e até distinções motivadas pelo grau de conhecimento daqueles que o monopolizam, e da maneira como são transmitidos. Permeiam aqui, problemas éticos.

A estrutura organizacional dos terreiros implica hierarquicamente na presença de abiãs, yaôs, ebomes, pais e mães de santo, senhores estes, exclusivos da comunidade.[15] A autoridade que exercem vem em parte do carisma pessoal, e principalmente da Tradição, que legitima o poder. Só eles dão ordens que os membros da casa executam sem discussões ou comentários. Punem e gratificam. Podem admoestar e castigar corporalmente, conforme a falta cometida pelos integrantes do terreiro, que sabem ter seus sacerdotes "o chicote de axé". Na realidade pais e mães de santo exercem funções paternas ou maternais, buscando auxiliar em casos de doenças, desemprego, problemas emocionais, através de conselhos, orientação, ajuda material, recriando a vida familiar na comunidade.

O dever de culto requer o cumprimento das obrigações rituais, onde se encontram os ebós, bem como as quisilas impostas pelos orixás, conduta a ser seguida não somente dentro dos limites do terreiro, mas além deles. Vai do sagrado ao profano. As falhas no cumprimento do dever levam à diminuição da força vital.

O grande desafio que os adeptos do Candomblé têm pela frente nos dias atuais é o da aceitação de seu credo e de suas comunidades de fé.

"Apesar da inevitabilidade do processo de que eram parte e das óbvias mudanças ocorridas em sua estrutura, o povo de santo se manteve firmemente – e sofridamente – fiel às suas crenças ancestrais e aos mitos genéticos de seus grupos; fidelidade que tem levado alguns líderes religiosos a complicadas generalizações genealógicas e fantasiosas interpretações com que se recriam uma história e uma carta de comportamento ritual".[16]

Arrancam do passado e continuam no presente as intolerâncias com a *comunitas* afro: pela sua religião, pela sua etnia, pela sua cultura, pela sua ética. Intolerâncias expressas pelos preconceitos.

O preconceito com o diferente é alimentado pelo imaginário que se faz sentir na mentalidade coletiva, de modo crescente a partir do momento em que, proclamada a liberdade religiosa, a existência do Candomblé tornou-se mais visível. Seus ritos sacrificiais passam a provocar estranheza e rejeição, alimentam a imaginação mórbida que passou pintar cenas dantescas de sacrifícios humanos e de atos orgiásticos ligados ao sangue.

O Candomblé é uma religião de silêncio na medida em que se assenta sobre o segredo desvendado apenas paulatinamente aos iniciados. A adoção de linguagem sacra torna evidente que do ponto de vista cognitivo desempenha ela papel ativo na produção de uma realidade pois fornece instrumental de categorias e conceitos para análise do campo social.

No caso a linguagem litúrgica não só é ponte para ligação com o orum, como contribui, na sua inalterabilidade para modelar a percepção sobre si própria e sobre a comunidade. Tem sido um dos fatores de permanência cultual e cultural.

Além das diferenças da cor houve pela sociedade majoritária a percepção das diferenças entre o mundo luso-brasileiro e o mundo afro-berasileiro. A forma de vida exerce influência sobre a prática religiosa e a atitude religiosa influencia a forma e o estilo da vida.

Vida e morte, bem e mal são concepções atadas à interpretação da realidade, condicionantes da cosmovisão compartilhada pelos religiosos da mesma crença. Cosmovisão onde o sagrado se aproxima e até se une ao profano.

A cosmovisão que têm os iniciados do Candomblé difere dos conceitos da cosmovisão ocidental vinculada ao Cristianismo para aqui oficial e oficiosamente transplantado. Diferente durante os vários séculos coloniais era a cultura e a religião negras onde o mundo invisível e espiritual era tão real e concreto quanto o material. Todas as suas expressões culturais eram variações do tema fundamental de sua religião. Sua visão de mundo às vezes não totalmente consciente era mais do que uma crença, era um saber, na medida em que "se fundamenta na compreensão e na interpretação de um eu, de um sujeito individual e coletivo, abrange um conjunto de valores, idéias e opções pelas quais se afirmam uma pessoa e uma coletividade". A Natureza sacralizada pela identificação com os orixás é vista como lugar de salvação, por que ali as divindades se manifestaram pela primeira vez

Intimamente ligada à plenitude da vida está o conceito do Bem e do Mal, diluídos em função da saúde, da felicidade, da longevidade, da fertilidade, do equilíbrio, do bom relacionamento. . Tudo o que atentar contra isso, inclusive a situação da violência institucionalizada significa o Mal. Este é compreendido não em termos estruturais, mas sim inter-pessoais sempre

[15] Ver: Lima, Vivaldo da Costa (1978): *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo das relações inter-grupais*. Salvador: Ufba.
[16] Lima, Vivaldo da Costa (1984): *Encontro de nações do Candomblé*. Salvador: Ianamá/Ufba. (p. 19)

causado pelo outro. Gerado o sofrimento, este diminui o axé. Há que identificar o Mal e sua origem pelos oráculos, e depois combatê-lo através dos ritos e práticas mágico-religiosas.

A identidade mítica legitima as realizações e faltas de cada um. Os deuses africanos não são potências éticas que exigem e recompensem o bem e castiguem o mal. "Não faz parte nem de seu ideário, nem de suas práticas rituais o acobertamento ou aniquilamento das paixões humanas de toda natureza, por mais recôndita que sejam elas".

O outro preconceito diz respeito à etnia.

Gradativamente foram se construindo "imagens aparentemente dispersas no tempo e no espaço, mais ou menos fragmentadas, constitutivas de um quadro coerente, e nitidamente negativo da condição de ser negro".[17] Elaboraram-se perspectivas estigmatizantes: o negro é o outro, inferior, não civilizado, tendo como contraponto o branco superior, portador de padrões da civilização européia. "3.000 anos! Tal é no mínimo a dianteira da raça branca sobre a negra" afirmava artigo publicado no jornal A Bahia, de 17 de março de 1911.

Dos fins do século XIX aos nossos dias têm sido criados mecanismos para manter o legado histórico da desigualdade e impossibilitar a ascensão ao poder e a mobilidade sócio-profissional dos afro-brasileiros. "O discurso assimilacionista da igualdade racial era consoante com a ordem jurídica instalada e sobretudo impedia o despertar das formas de organização com base no critério racial, no seio da população não branca, mas, de forma simultânea, desqualificava o negro, através da construção de atributos, a partir da vivência das práticas do cotidiano dos negros pobres, tornados naturais, a caracterizar negativamente a sua situação".[18]

Para manter a ordem vigente, sem alterar posições ocupadas por determinados segmentos sociais era importante reafirmar a supremacia dos brancos e inferioridade daqueles que portassem "sangue negro".

O principal ponto de desprezo social era a religião: o Candomblé, que se acreditava sinônimo de magia, feitiçaria, curandeirismo, por usar objetos rituais exóticos e realizar sacrifícios sangrentos, transtornando a ordem pública. "Espetáculo vergonhoso de atraso numa sociedade que pretendia civilizar-se." Expressões como esta encontram-se com frequência na literatura e nos periódicos até meados do século XX, sensíveis que estavam os intelectuais ao choque da temporalidade das culturas diferenciadas.

Essa religião ao desencadear emoções primitivas "há de constituir sempre um dos fatores de nossa inferioridade como povo".[19]

A rejeição ao negro – expressa ou camuflada de compreensões e tolerâncias – não se restringe à religião. Há a negação do pensamento africano como um pensamento culto por que seus fieis, na maioria, provém das camadas mais baixas da pirâmide social. Inconscientemente mesmo, não se admite que o Candomblé fundamente e postule uma filosofia do universo e uma concepção do homem tão rica e complexa como a ocidental.[20] Interessa pouco se essa religião importa para a saúde mental e a adaptação do homem ao seu meio.

No Candomblé "crenças e concepções metafísicas se não se encontram formuladas em linguagem teórica, estão encarnadas nos símbolos, mitos e ritos". É outra a linguagem, mas não de menor profundidade.

Sem embargo unificaram-se o problema religioso e o étnico. A repressão à crença se associou à discriminação racial que busca minar a base da cidadania dos afro-descendentes. Mostra-se o negro como um ser sem história que não tem relação com o mundo natural, não mantém qualquer convivência com o Outro. Descrever o negro como um ser totalmente isolado, é negar a dignidade de um povo que cultural, artística, política e socialmente luta para superar as dificuldades da sobrevivência.

Enraizou-se o preconceito com a África, que se prolonga no tempo e no espaço, fator dominante do imaginário coletivo. O Candomblé é visto como uma religião de negros, embora as estatísticas provem que a mais negra religião é a Pentecostal. Hoje os cultos do Candomblé já se tornaram universais na medida em que se propõem para todos sem diferenciações étnicas. Em tela apenas a questão do sagrado, comum a todas as espiritualidades.

A repressão às crenças se associa à discriminação solcial. Tudo o que vem da África, por ter a cor negra é sujo, primitivo, relaciona-se com o mal. Ademais há de se acrescentar a ignorância sobre o continente negro, em sua imensa diversidade.

O racismo se institucionalizou no Brasil recriado pela democracia racial que continua excludente para os negros. Ora, democracia racial não significa convivência harmônica de raças diferentes. Significa predomínio da raça e da classe ou elite dominante, branca primeiro luso-tropical e na contemporaneidade euro-americana.[21] Ainda não se reconhece no negro o sujeito de sua história e de seu destino e da possibilidade de escolhe-lo.

Há também o preconceito com a cultura afro.

---

[17] Bacelar, Jeffeson (2001): *A hierarquia das raças. Negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas (p.48)

[18] Idem (p. 51).

[19] Rodrigues, Nina: *Os africanos no Brasil*. (1977): São Paulo: Companhia Editora Nacional (p.7).

[20] Bastide, Roger (2001): *Candomblé da Bahia. Rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras* (p. 24)

[21] Francisco, Dalmir (2000): *Comunicação, identidade cultural e racismo.* In Fonseca, Maria Nazareth Soares: *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica (p. 135)

Nas diferenças culturais se anicham as diferenças religiosas com as respectivas espiritualidades. Ao se iniciar no Candomblé é de mister um ajustamento.

À cultura do Candomblé se olha com preconceito. Na verdade há uma negociação entre o Antigo e o Moderno, o Passado e o Presente. O Candomblé guarda a Tradição acumulada por milhares de anos. Nele não aparecem o esquecimento ou a ruptura com o Passado. Os cultos, mesmo recriados, guardam permanências africanas nos cantos, nas danças, no idioma falado. Pelos ritos o passado do mito se articula com o Presente.. estabelecendo-se uma relação peculiar. Aqui se fincam as raízes do preconceito com a cultura afro que passa a ser vista como retrógrada, rústica, primitiva.

Mais: a cultura afro e dos afro-descendentges, ao longo do tempo foi a cultura de pessoas anônimas que sustentaram uma religião que percorreu e percorre circuitos quase marginais. Pessoas cujos ancestrais foram escravos e que libertos não puderam galgar a escala econômico-social. Some-se, portanto, o preconceito com a pobreza, com o pauperismo, parte da psicologia do povo.

Problemas éticos também são levantados em relação ao Candomblé, servindo de base para alimentar o preconceito.

O sistema ético de uma comunidade embora se destaque por uma somatória de normas que regem o comportamento das pessoas em várias condições e situações da vida, é mais amplo. Constitui um corpo de crenças, no caso do Candomblé, ligadas ao sagrado. As diretrizes éticas resultam em manifestações externas de uma consciência mais abrangente e profunda do compromisso social e religioso com a verdade e a honestidade.

No campo da ética desenham-se os grandes problemas da relação entre a religião e a magia, o confronto entre a ética profana e a ética sagrada, o conteúdo e o continente da ética no Candomblé. Por eles perpassam os problemas da ética que, ligada à tradição religiosa, não pode ser alterada em sua essência.

O Candomblé é uma religião que contem, em seus fundamentos, o domínio da magia. Há uma inseparabilidade entre esses dois elementos. A magia repousa no mistério e mantém-se pelo segredo. É indevassável, impossível de ser divulgada fora da comunidade do terreiro.

O uso da magia legitima-se quando se restringe à feitura do bem, isto é, na abertura de caminhos para a vida e a felicidade, uma vez que nisso reside o grande mandamento do Candomblé. A magia pode ser feita se estiver de acordo com a vontade do orixá e os desígnios do destino de cada um, revelados pela consulta aos oráculos de Ifá, através dos jogos divinatórios, principalmente o de búzios, ritual preliminar. Aqui se imbricam religião e magia.

A execução pelos sacerdotes ou sacerdotisas de uma série de procedimentos rituais para atendimento de pedidos feitos deveria se ater às normas éticas: falar a verdade contida no jogo, a conveniência ou não de atos a serem praticados, a necessidade de crer e de esperar.

"A crença na magia e na capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais é bastante generalizada no Brasil desde os tempos coloniais. De acordo com as crenças certas pessoas podem usar consciente ou inconscientemente esses poderes sobre os outros para atrasar a vida, fechar caminhos, roubar amantes, produzir doenças e mortes". A história do cotidiano guarda muitos registros dos que procuravam a magia com feiticeiros, curandeiros e cartomantes, acreditando pudessem eles intervir no destino. Poder atuar no cotidiano, mudar o rumo da vida de qualquer pessoa foi e é uma sedução para todos, independente do nível cultural. "Inofensivas donas de casa, recendendo a cebola e alho, transformam-se em pitonisas e curandeiras. Negros de carapinha domesticada travestem-se em manipuladores do sagrado e do feitiço, com poder suficiente para desarranjar a vida de quem os conhece e dos que os perseguem, deixando para trás uma materialidade incômoda, na forma de talismãs anexados como prova processual, carregados de maná, que as autoridades judiciárias não ousam nem ao menos tocar".

A execução de atos ligados à magia configurou e configura o grande problema que denigre a religião afro quer no campo do comportamento, portanto da ética, quer no transbordamento do campo religioso transformando o Candomblé numa religião de serviços. O Candomblé é solapado pela valorização muito grande da magia, caminho para o comercio do sagrado.

A magia foi responsável pela ilegalidade em que se manteve o culto confundido com a prática da feitiçaria e pela falsa medicina, pelo uso de plantas como terapêutica de enfermidades comuns. Contravenções e charlatanices foram rótulos empregados para punir ações vistas como anti-científicas. Perseguições de governantes e da polícia foram a constante desde o século XIX às pessoas e aos terreiros incentivadas pela ideologia do progresso em que se misturavam ideais de civilização nos moldes europeus, alimentando o imaginário das elites. Práticas mágicas originárias de tradições iletradas constituíam-se símbolos do atraso, da ignorância e da superstição. Portanto era de mister excluir os que praticavam rituais mágicos de cunho popular através de autoridades policiais, fiscais, sanitárias. Eram tais atos sinais de degeneração social, arcaísmos que desqualificavam a sociedade brasileira diante das nações civilizadas.

A imprensa procurava dar esclarecimentos. Em São Paulo o jornal A Capital continha frases como estas: "Senhoras fracas, moças inexperientes, homens e rapazes doentios, são explorados nesses templos de feitiçaria e cartomancia, onde pitonisas gananciosas bem caro vendem seus oráculos". Médicos e sanitaristas publicavam relatórios indicando os lugares onde havia curandeiros. Os principais alvos dessa propaganda eram os feiticeiros e curandeiros negros, vítimas de teoria de inspiração darwiniana que colocava os negros como inferiores aos brancos na escala da evolução. Tradições práticas e crenças africanas eram um atraso, selvageria e barbarismo, denegrindo a imagem do país. Investiam contra a religiosidade afro, que tinha rituais

cercados de mistério que apenas faziam o mal.. "Feiticeiros operam, fazendo magia negra, metem alfinetes nos corações duros das mocinhas, em meio de um círculo negro, no passo de um samba macabro, desfiam rosários e proferem orações cabalísticas, capazes de gerar terror em muito homem de revolver à cinta".[22] A inferioridade da raça era continuamente ressaltada para influenciar o público. Os qualificativos eram sempre os mesmos para negros e mulatos: atrasados, ignorantes, degenerados, feios sujos, maltrapilhos, incivilizados, beberrões.[23]

O uso medicinal das plantas é muito antigo. No entanto havia propaganda condenando com base na valorização do conhecimento científico. O jornal A Tarde, aos 26.6.1920 publicava: "Consultório e Botica ao ar livre. A crendice popular não obedece à lei da evolução. Conserva-se. Na Bahia, na capital, apesar de mais de um século de ensino e prática da ciência e da arte de curar, pode-se afirmar que a cada clínico, doutor de borla e capelo, corresponde um curandeiro analfabeto."[24] Vigia a idéia de que a erudição é melhor e mais sábia que o conhecimento tradicional mantido por via oral.

O grande desafio do Candomblé é ver aceito o sistema botânico jeje-nagô, na medida em que vários vegetais cultivados têm emprego sacro. Indispensáveis ao funcionamento do culto. A chave básica da etnobotânica e da etnofarmacobotânica nagô se encontra na liturgia das folhas que encerra também uma representação do cosmo. Cada orixá tem suas folhas que são governadas por Ossaim. Sem folhas não há orixá.[25]

A mercantilização da religião leva à busca da magia como uma reação da gente comum frente à prepotência do desconhecido. Revela-se como solução prática e imediata para os problemas do cotidiano. Em última análise pode ser vista como uma reação ao caráter abstrato da religião revelada, à hierarquia leiga ou sagrada, à ciência.

Na época atual a religião tornou-se privada. Cada um escolhe no que acreditar e como acreditar sem exclusivismo em alguma crença, e sim numa bricolagem espiritual.

A competitividade, a ambição descontrolada pelos valores materiais vê na solução mágica um meio de alcançar o sucesso. O afrouxamento das barreiras éticas apaga os escrúpulos e legitima quaisquer ações.

Entorno dos terreiros gravitam os clientes, parcela quantitativamente significativa de sua população. Vem procurar a mágica para mudar alguma coisa no campo afetivo, da saúde, do desemprego, da vida.

A busca de soluções mágicas nos dias de hoje prende-se à exacerbação do individualismo. Nasce uma nova consciência, uma nova percepção, uma nova experiência da vida, não apenas uma busca religiosa por que a experiência do sagrado já não se limita ao religioso, expandindo-se para outros campos. Dessa visão diferente do universo advém a integração entre o sagrado e o material. O orixá é visto como um servidor e o Candomblé como a solução do último momento, onde não se precisa estar na religião, pode-se não ter religião, ter outra religião ou desfrutar de uma bi-religiosidade. Enquanto isso muitas pessoas que detém o poder de executar a magia resolvem viver disso. Quebra-se a ética por que há um afastamento do sagrado e um mergulho no material.

2.4. Definição identitária e negritude.

Perfilam-se aqui dois problemas, o do embranquecimento do Candomblé e o da definição da identidade calcada na negritude. No *continuum* das cores ficam no extremo os afro-descendentes negros, seguindo-se os mulatos, os pardos, e no outro extremo os brancos, que já agora fazem parte dos terreiros. Os cultos afro hoje já ultrapassaram as fronteiras do país, estando presente na região do Prata, nos Estados Unidos e em vários países europeus (Áustria, Alemanha, Suíça, Itália, Portugal). Em xeque a identidade entre o Candomblé e a negritude. Há de se notar a evasão de negros para religiões populares como o Pentecostalismo, onde a etnicidade é considerada imaturidade espiritual. A crença pentecostal está em tensão com a consciência negra e os movimentos religiosos que valorizam a espiritualidade afro.

O desafio atual é a aproximação ou o afastamento dos movimentos negros com conteúdo religioso ou a-religioso, sem o essencialismo do conceito de negritude e o postergamento da cultura de raiz.

2.3. Multiculturalismo.

O problema de ordem intelectual está na configuração de aporias conceituais multiculturalistas, buscando definir quanto o Candomblé tem de essencialismo ou do construtivismo, do universalismo ou do relativismo, da igualdade e da diferença.

A noção do essencialismo resultaria numa homogeneidade interna, numa especificidade cultural, numa inamovibilidade. Nesse sentido o Candomblé refoge a tal conceituação. Embora o povo de santo seja mais etnocêntrico do que ecumênico e a rigor não admita a mescla dos ritos pois proclamam que os de suas casas de culto são os únicos verdadeiros, imerso na dinâmica social

---

[22] A Capital. São Paulo, 18-11-1915.

[23] Ver Koguruma, Paulo (2001): *Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na metrópole do café.* 1890-1920. São Paulo: Annablume/Fapesp.

[24] Serra, Ordep: op. cit. (p.310).

[25] Cf. Lühning, Ângela: *Ewé: as plantas brasileiras e seus parentes africanos*. In *Faces da tradição afro-brasileira*, cit. (p. 303).

tem sofrido o Candomblé alterações ao longo dos tempos. Perdida a totalidade ontológica original, são claros e frequentes os empréstimos entre os terreiros na linguagem e no ritual. Muitas vezes nos empréstimos se escondem recriações. A consciência da alteridade tiveram-na e tem-na os negros. E ao acionar seu histórico mecanismo de resistência procederam a constantes negociações admitindo fazer concessões, muitas vezes aparentes ou formais com os brancos. Desde os primeiros tempos as religiões afro-brasileiras sincretizaram-se com o Catolicismo principalmente no ajuste que fizeram do culto dos santos e das reverências aos orixás.

Construtivista, o Candomblé defende a identidade como resultante de uma evolução histórica e de interpretações contínuas, num processo dinâmico e transformador diante de outras entidades do espaço social e de outros contextos culturais.

O desafio é saber quanto o Candomblé participa do mono quanto do multiculturalismo, trazendo a reboque definições da identidade do grupo e da sociedade.

2.6. O problema da Tolerância.

A sociedade, em permanente mudança, impõe um novo movimento de valorização da diversidade cultural. Nos últimos cinquenta anos proliferaram novas religiões, seitas conversionistas, introversionistas, manipulacionistas, novas espiritualidade, fruto do surgimento de sociedades plurais a nível religioso. A religião cristã, há séculos dominante no Ocidente, é obrigada a partilhar sua hegemonia num ambiente que abriga crenças e práticas diferentes, muitas ecléticas. Religiões periféricas, religiões alternativas, tendo o sagrado de forma não tradicional, não institucionalizada, crenças centradas no *eu*, na natureza, na vida. Existe o acreditar sem pertencer. Apareceram também novas igrejas, com suas próprias interpretações do transcendental, bem como com novos rumos para os comportamentos. Dissidência do Protestantismo histórico, o Pentecostalismo conheceu a dissidência da dissidência, com o Neopentecostalismo. Em ambos forte carga de intolerância no campo do sagrado.[26] Mudaram as posições das instituições de vanguarda do monoculturalismo. A Igreja Católica, que no século XV proclamava que ninguém fora dela teria participação na vida eterna, revê, a partir do Concílio Vaticano II a sua posição. A Declaração *Nostra aetate* versa sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs e reconhece a verdade ainda que parcial, fora da Igreja.[27] Na IV Assembléia Geral, em Santo Domingo, derclarou-se o interesse na possibilidade de diálogo com as religiões afro-americanas: o Vodum, o Candomblé, a Santería e a Umbanda. No documento de consulta e na *Secunda Relatio* são nominalmente mencionadas como religião, avanço sobre as Declarações de Puebla que falavam em *formas religiosas e para-religiosidades*. As experiências religiosas dos povos e as diferentes religiões são conhecidas. Ultrapassa-se o puro relacionamento humano numa posição teologicamente relevante. Tudo em consonância com a Declaração *Dignitatis humanae*, de Paulo VI (17.12.1965) sobre a liberdade religiosa. [28] Esta posição não relega a preocupação com o missionarismo no continente africano.[29]

Não obstante ser a liberdade religiosa um direito, é constantemente violado ou negado por outros credos, mesmo cristãos. Grupos evangélicos tomam como alvo de suas lutas além do Catolicismo e da figura de Maria, os cultos afro, apresentados estes como demoníacos e idólatras de potestades infernais. Reclamam da sociedade que daria liberdade demasiada para as forças do mal. No televangelismo realizam exorcismos contra a demonolatria. Curiosamente defendem a legitimidade de soluções mágicas em suas práticas religiosas. Criticam o econômico no Candomblé, mas pastores, fieis e clientes tem um fascínio irresistível pela gratificação imediata, pelo milagre mediatizado. A terapia religiosa acaba sendo um mercado urbano de serviços. Paradoxalmente reclamam da intolerância os neopentecostais "que parecem sempre à beira de um ataque definitivo de pós-protestantismo explícito", nas palavras de Pierucci.[30]

Na linha das reflexões bergerianas, todos aqueles que pertencem ao meu mundo são meus amigos, e precisam me ajudar a eliminar meus inimigos. Ademais, por trás de uma estrutura de plausibilidade existe gente tentando manter seus mundos socialmente construídos. A luta dos evangélicos põe em jogo não o conteúdo religioso, mas a estrutura de plausibilidade.[31]

---

[26] Guerrino, Silas (2006): *Novos movimentos religiosos*. São Paulo: Paulinas.
Ver: Partridge, Christopher (2004): *Enciclopédia das Novas Religiões*. Lisboa: Editorial Verbo. Trad.

[27] "Todos os povos constituem, com efeito, uma só comunidade: têm uma só origem já que foi Deus quem fez habitar toda a raça humana sobre a face da terra, têm também um só fim último, Deus". Introdução In *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 1997. Trad.

[28] No capítulo 1, parágrafo 2º: "...Todos os homens devem estar livres de coação, quer por parte de indivíduos, quer dos grupos sociais ou qualquer autoridade humana e de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido, dentro dos devidos limites, de proceder segundo a mesma, em particular e em público, só, ou associado a outros. Declara, além disso, que o direito à liberdade religiosa se funda realmente no da própria dignidade da pessoa humana." Idem.

[29] Ver: *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Ecclesia in África (1993)*, de João Paulo II, sobre a Igreja na África e sua missão evangelizadora. São Paulo: Paulus, 2ª ed.

[30] Pierucci, Antonio Flavio (1996): *Religião e liberdade. Religiões e liberdades*. In *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec (p.275)

[31] Berrger, Ludwig (1985): *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião* São Paulo, 2ª ed. Ver também Kawauche, Thomaz (2003): *A religião no Brasil no século XXI Uma análise bergeriana*. In Revista Espaço Acadêmico, maio. "A manutenção dos sistemas religiosos envolve a proteção dos limites territoriais de cada estrutura de plausibilidade"..

3.Considerações finais.

O Brasil atual contém na sua polifonia de crenças, de interpretações do sagrado, um forte tom de secularização ao render-se à materialidade e ao imediatismo. Paradoxalmente é profundamente religioso no sentido da necessidade de crer, estejam os homens institucionalizados ou não para as práticas religiosas. O monopólio ruiu, o pluralismo se impôs.

O multiculturalismo concentra-se no problema da diferença, vista como valor em si, na medida em que permite ao homem distanciar-se dele mesmo e comparar sua identidade a outros modelos identitários. Disto resulta a consciência da alteridade e a preocupação com o olhar do outro que desliza da aceitação à desvalorização sistermática. Muitas vezes palavras, atitudes e comportamentos traduzem formas cotidianas de discriminação, de depreciação.

Há uma nítida aproximação entre o profano e o sagrado que surgem, muitas vezes, como complementares.[32]

No Candomblé espaço e tempo aparecem concebidos de modo peculiar na medida em que o mundo é ordenado no sentido religioso que faz parte da realidade humana. O Candomblé "é um sistema de significações que inclui os modelos de comportamento que dele decorrem, enquanto os fenômenos religiosos serão a manifestação concreta deste sistema".[33]

No Candomblé os homens projetam nos deuses suas perspectivas de liberdade e poder, bem como suas aspirações particulares oriundas de sentimentos de ciúme e vingança. Essa religião permite a comunhão dos homens com os deuses e os ancestrais. Os deuses ouvem as queixas, aconselham, concedem graças, resolvem desavenças, remediam dores, amparam no infortúnio.

Conhecer o Candomblé é penetrar no espaço do sagrado. Vivê-lo é aceitar a obediência às normas e regras internas sem relegar as experiências individuais. O Candomblé, nos dias atuais, procura superar as dificuldades. Levanta a possibilidade de unificação dos procedimentos entre os terreiros, respeitando a autonomia entre eles, como forma de fortalecimento e normatização na formação dos iniciados.[34]

Sob pressões e discriminações da sociedade o universo simbólico do Candomblé pode ser visto como o elemento central da resistência diante da destruição das nações emigradas da África e da constante degradação da identidade étnica. A busca das raízes "surge no íntimo de cada um sempre que o indivíduo sente-se desterrado de si mesmo".

Dentro do Candomblé há também a necessidade da construção de uma identidade "como projeto ético em que o negro ao mostrar sua riqueza e na diversidade tem sua humanidade respeitada com igualdade". Para além da realidade do embranquecimento dos terreiros pela universalização do Candomblé, fica para os novos integrantes o imprescindível respeito às raízes culturais do grupo principal, universalizando os ideais de um novo humanismo.[35]

A invenção criativa de uma nova identidade não deixa de ter o aspecto de uma resistência, numa busca pelo poder através da luta pelo espaço e pela superação de conflitos.

Diferentes da sociedade majoritária, resistentes às pressões do monoculturalismo em suas intenções assimilacionistas e imobilistas, negros e afro descendentes são hoje testemunhos de uma permanência do passado que privilegiou tal diferença. Mas são também, dentro da dinâmica da sociedade contemporânea, a expressão da mudança da sociedade e do Candomblé. Candomblés ou Candomblé? Candomblé, adaptado ao seu entorno mostrando alterações no seu trajeto do mundo rural para o urbano e neste para a metópole, sempre no circunstancial, no entanto fiel aos seus fundamentos.

Ultrapassada está a fase de conformidade e ajustamento sociais, quando qualquer tentativa de afastamento da escravidão implicava na inclusão no mundo dos brancos. Significava ser católico para ser brasileiro. A inserção no espaço maior era a exigência para a identidade nacional. Ultrapassada também, na dinâmica da vida atual as reivindicações identitárias calcadas numa "estrategia de vitimização", numa cultura de reclamações. A consciência negra e religiosa procede a outros ajustamentos. Só que estes não são mais feitos a partir de uma auto-estima depreciativa e sim na busca da definição de um espaço social como direito.

O Candomblé se expande. Passa a ser sem fronteiras sem ser universal ou pretender ser único. Ganha espaços e mercados, dando relevo à sua face mágica tão sutil ao imediatismo vigente. É um outro aspecto de sua atuação social que não elide o religioso. Este se configura em outros moldes. Através dele se afirmam elementos culturais africanos para os não negros e até para os não devotos. Reinstala-se em outro formato a alteridade cultural.

O exemplo do Candomblé fica a demonstrar a existência na sociedade brasileira de formas multi e monoculturais coexistindo em vários aspectos da própria religião afro-brasileira. Fica a comprovar que historicamente as mudanças têm ritmo e não se processam de maneira acabada. São frutos das ações humanas que são muitas vezes contraditórias por não poderem, pela sua própria essência, ser perfeitamente lógicas.

---

[32] Para Eliade isso "implica a prática dos sujeitos que constroem um temppo e um espaço dados, abrangendo símbolos com representação e o seu significado místico, os atos e seu sentido de repetição do sagrado". Eliade, Mircea (1986) *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes (p.2 e 4).

[33] Joaquim, Maria Salete (2001): *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro/São Paulo: Pallas/Edusc.

[34] V. Santos, Maria Stella A. (mãe Stella do Opô Afonjá) (1993): *Meu tempo é agora*. São Paulo: Oduduwa.

[35] V. Munanga, Kabenguile (1986) *Negritude, usos e sentidos*. São Paulo: Ática.

4. Referências bibliográficas.

Babalorixá Omolubá (2003). *Orixás e o mito da religião na vida contemporânea.* São Paulo: Cristalis Editora e Livraria.
Batista d'Obaluaiyê (1999). *A língua dos orixás.* Rio de Janeiro: Editora JC Ltda.
Bacelar, Jefferson (2001). *A hierarquia das raças. Negros e brancos em Salvador.* Rio de Janeiro: Pallas.
Barcelos, Mario Sergio (2004). *Os orixás e a personalidade humana.* Rio de Janeiro: Pallas.
Bastide, Roger (2001). *Candomblé da Bahia. Rito nagô.* São Paulo: Companhia das Letras.
Berger, Peter Ludwig (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.* São Paulo:Paulus.
Caroso, Carlos & Bacelar, Jefferson (org.) (1999). *Faces da tradição afro-brasileira.* Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/Ceao.
Castro, Yeda Pessoa (2001). *Falares africanos na Bahia. Um vocabulário afro-brasileiro.* Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Topbook.
Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965) (1997). São Paulo: Paulus;
Domingues, Petrônio (2004). *Uma cultura de matriz africana em São Paulo. O terreiro de Candomblé Ilê Mi Ossum Muiywa.* São Paulo: Projeto História da Puc de São Paulo. Edusc/Cnpq.
Eliade, Mircea (1986). *O sagrado e o profano.* São Paulo: Martins Fontes.
Fonseca, Maria Nazareth Soares (2000). (Org.) *Brasil afro brasileiro.* Belo Horizonte: Autentica.-
Francisco, Dalmir (2000). *Comunicação, identidade cultural e racismo.* Belo Horizonte*: a.* Autentica.
Francisco, Henrique Sugahara (2007). *Horrorosos, atrasados, incivilizados e degenerados. Os feiticeiros e curandeiros negros no periódico paulistano. 1900-19930.* São Paulo: Arquivo do Estado
Gilroy, Paul (2001). *O Atlântico negro.* Rio de Janeiro: Editora 34.
Guerrino, Silas (2006). *Novos movimentos religiosos* São Paulo: Paulinas.
João Paulo II (1993). *Ecclesia in África. Exortação Apostóica Pós-Sinodal.* São Paulo: Paulus.
Joaquim, Maria Salete (2000). *O papel da liderança negra feminina na construção da identidade negra.* Rio de Janeiro/São Paulo: Pallas/Edusc.
Kavauche, Thomaz (2003). A religião no Brasil no século XXI. Uma análise bergeriana. *Espaço Acadêmico.* São Paulo: 5.
Koguruma, Paulo (2001).*Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na metrópole do café. 1890-1920.* São Paulo: Annablume/Fapesp.
Lalande, André (1993). *Vocabulário técnico e crítico da filosofia.* São Paulo: Martins Fontes.
Lima, Vivaldo da Costa (1984).*Encontro de nações do Candomblé.* Salvador: Inamá/Ufba.
Lühning, Ângela (1999). *Ewé: As plantas brasileiras e seus amigos africanos.* In Caroso, Carlos & Bacelar, Jefferson (org.) . *Faces da tradição afro-brasileira.* Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/Ceao.
Minitz, Sidney & Price, Richar (2002). *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica.* Rio de Janeiro: Pallas/Univ. Candido Mendes.
Muanga, Kabenguile (1986). *Negritude, usos e sentidos.* São Paulo: Ática.
Partridge, Christopher (2004). *Enciclopédia das Novas Religiões.* Lisboa: Editorial Verbo.
Pierucci, Antonio Flavio & Prandi, Reginaldo (1996). *A realidade social das religiões no Brasil.* São Paulo: Hucitec.
Prandi, Reginaldo (2005). *Segredos guardados. Orixás na alma brasileira.* São Paulo: Companhia das Letras.
Rehbein, Franziska C. (1985). *Candomblé e salvação. A salvação na religião nagô à luz da Teologia Cristã.*São Paulo: Loyola.
Rodrigues, Nina (1977). *Os africanos no Brasil.* São Pulo: Companhia Editora Nacional.
Santos, Maria Stella A. (1993). *Meu tempo é agora.* São Paulo: Oduduwa.
Serra, Ordep (1999). *A etnobotânica do Candomblé nagô na Bahia. Cosmologia e estrutura básica do arranjo taxonômico. O modelo da liturgia.* Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/Ceao;
Thornton, John (2004). *A África e os africanos na formação do mundo atlântico.* Rio de Janeiro: Elsevier.

Contemporâneo e tradicional: *Masculinidade no culto de Babá Egun*

Joanice Santos Conceição[1]
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
joanice_02conceicao@ig.com.b

Resumo: As religiões de matriz africana, especialmente o candomblé e o culto de Babá Egun, no Brasil sempre foram grandes *ethos* de preservação de heranças trazidas na memória e no corpo daquelas e daqueles que foram arrancados de suas terras; esses espaços servem como núcleo de sociabilidade e solidariedade entre seus adeptos. Contudo, ao longo dos anos muitas mudanças tornaram imperativas face ao

[1] Mestre e Doutoranda do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais/Antropologia da Pontifica Universidade Católica de São Paulo.

crescimento do número de casas de culto. Entretanto, o culto dedicado aos *Egun* restringe-se a algumas localidades do Brasil. Por ser um culto que demanda na preparação ritual um rigor incomensurável tanto do oficiante quanto dos frequentadores, uma vez que estão envolvidos diretamente com os ritos mortuários. Um outro dado relevante é a participação dos homens, cuja presença é primordial, em detrimento da visibilidade dada ao papel da figura feminina, que tem espaço e funções limitados, esses são alguns fatores que talvez justifiquem o parco número de casas dedicadas ao culto ancestral.
Nesta perspectiva, esta comunicação objetiva refletir sobre os papéis desempenhados por homens e mulheres neste culto, uma vez que busca entender como as representações de masculinidades presentes na visão de mundo dos sacerdotes e frequentadores do culto de Babá Egun, na Ilha de Itaparica, na Bahia, ajudam na construção das identidades neste jogo emergente e contemporâneo. O culto de Babá Egun é um importante *ethos* de preservação cultural diaspórica, no qual é possível construir, reelaborar e ressignificar valores e visões retidas na memória, recai a relevância desta proposta.
Palavras-chave: Masculinidade, Memória, Ancestrais, Morte, vida, Representação.

Os ritos sempre acompanham o homem em diversas fases da sua vida, tanto o homem moderno quanto o homem tradicional, ainda que cada qual apreenda de formas e jeitos diferentes; os rituais sempre estarão presentes na vida humana. Dos muitos rituais existentes em todas as sociedades, falaremos aqui dos ritos de passagem, pois eles exercem grande influência nas diversas fases da vida, porém, os ritos não escapam às exigências dos novos apelos sociais, incluindo a discussão acerca das masculinidades que tomam os meandros das reflexões desses últimos séculos. Assim, os debates feitos por Mauss, Godelier, Almeida, Bourdieu e Eliade são muitos atuais para pensarmos a função da dádiva e dos rituais na atualidade, no culto de Babá Egun. Eliade nos fala a esse respeito:

> [...] há também ritos de passagem no nascimento, no casamento e na morte, e pode-se dizer que, em cada um desses casos, se trata sempre de uma iniciação, pois envolve uma mudança radical de regime ontológico e estatuto social. (ELIADE, 1992:150).

O trecho acima ratifica experiências rituais vividas no nosso dia-a-dia ao longo da vida, entretanto, nossa discussão repousa sobre os ritos mortuários africanos que persistem às novas formas de práticas ritualísticas, uma vez que em diferentes sociedades podemos observar tais práticas. É preciso salientar que em todas essas sociedades os ritos mortuários cumprem suas funções. Destacando-se a visão de mundo africana, especialmente, a dos iorubanos.

Os Eguguns ou Ancestrais são homenageados por meio de cultos rituais, cuja tarefa é de materializar-lhes no mundo dos viventes e lembrar-lhes da vida passada. Esses rituais possibilitam o encontro de seres divinizados com sua família e, simultaneamente cumprem a função de conexão ao reforçarem as relações entre a vida e a morte. Falando sobre a função dos ritos em diferentes sociedades, Godelier acrescenta:

> Não é o objeto que cria as diferenças, são as diversas lógicas dos domínios da vida social que lhe conferem sentidos diferentes na medida em que se desloca de um para outro e troca de função e de emprego. (GODELIER, 2001:165).

Assim, os ritos mortuários presentes em todas as sociedades cumprem em cada grupo a sua função, ainda que em cada uma dessas populações eles sejam compreendidos de maneira diferente, mesmo assim, eles são carregados de significados, e exercem grande influência mítica, contribuindo para a formação identitária daquele grupo. Ao reforçarem as funções determinadas por cada individuo nos deparamos com uma questão central – a masculinidade hegemônica nestes rituais e feminilidade subalterna; visto que os papéis definidos põem as mulheres numa posição diferenciada. A isto Almeida expõe:

> A questão para mim era, por lado, quais são as zonas de interação social, onde se usam justificativas que não recorram à masculinidade no sentido local, quer dizer, "faço isto... sou isto... porque sou homem", aqueles em que se misturam as duas coisas, trabalhador e homem, ou trabalhador porque homem, ou homem porque trabalhador, etc... E, por outro lado aqueles casos em que só se usa o signo homem como qualquer coisa de essencialista que define a identidade em última instância, essa do Reich, ou essa do Bourdieu, do capital da masculinidade como último recurso. (ALMEIDA, 1998:223).

O fragmento acima corrobora com as práticas dos ritos mortuários, pois embora a presença feminina seja imprescindível, ela é colocada em um plano irrelevante, a partir de um olhar exterior ao grupo em questão.

Na medida do possível, faremos algumas aproximações entre a idéia de morte descrita por Mauss e as concepções que envolvem os rituais mortuários de matriz africana preservados aqui no Brasil, nos terreiros de Babá Egun, em Itaparica, na Bahia, onde realizamos algumas observações.

Em particular, esses rituais são complexos, compondo-se de várias etapas, sendo algumas delas restritas aos familiares e adeptos da religião; além disso, existem cerimônias específicas em que esses espíritos ancestrais se fazem presentes no aiyê, isto é, no mundo dos vivos, por meio de ritos específicos. É necessário dizer que os ritos para os ancestrais ou Egun são praticados em espaço diferente daquele em que se cultuam os orixás, pois estes são entendidos dentro de uma outra dimensão. Geralmente, encerram muitos tabus, são carregados de símbolos e significados pouco conhecidos pela sociedade mais ampla circundante.

Neste sentido, as concepções de vida relativas ao homem africano, diferem daquelas investigadas por Mauss, visto que naquelas culturas existe um forte apelo para punições. A idéia de finitude, o conceito de céu e de inferno, além do um julgamento

pós-morte, fez com que Mauss refletisse sobre os efeitos físicos da morte, especialmente, no momento em que o indivíduo, julga-se enfeitiçado ou castigado por Deus.

Em contrapartida, tanto na população estudada por Mauss quanto na população africana, sobretudo, a iorubana, as pessoas são compostas de duas porções: a física e a sobrenatural, embora, concebidas de maneira completamente diferente. A primeira está associada a estágios distintos, enquanto que a segunda representa uma passagem, uma vez que tudo acontece num mesmo círculo, sem ruptura. Deste modo a pessoa é vista na sua totalidade. A morte é concebida como um valor civilizatório, como outros elementos culturais, tais como: oralidade, memória, corporeidade, musicalidade, dentre outros. Essa idéia da totalidade humana é referida na vida cotidiana de algumas populações africanas, principalmente na região da Nigéria e mostra-se em consonância com o pensamento de Mauss como ele assinala no fragmento abaixo:

> [...] A considerações do social é necessária. Inversamente, a simples consideração desse fragmento de nossa vida que é nossa vida em sociedade não basta. Vê-se aqui de que modo o "homo duplex" de Durkheim se situa com mais precisão, e de que modo podemos considerar sua dupla natureza. E acrescenta.
> [...] por fim, desse duplo ponto de vista, do estudo da totalidade da consciência e da totalidade da conduta, penso que esses fatos são interessantes. Eles opõem a essa "totalidade" daqueles que chamados impropriamente primitivos, à dissociação" característica dos homens que somos, sentindo nossas pessoas e resistindo à coletividade. (2003:364).

Embora o fragmento do texto de Mauss esteja em consonância com a visão de mundo dos africanos; esses últimos possuem maneiras distintas para apreender o social, bem como a totalidade. Posto que na África, particularmente para os iorubanos, não existe o conceito de punição; homens, mulheres e criança vão para o mesmo lugar; também não há julgamento, logo os espíritos podem retornar à vida, do Orun – o mundo sobrenatural, onde estão as divindades.

Ao refletir sobre a constituição do homem, compreendemos que esta constituição é composta por dupla natureza: a que refere à coletividade e uma outra feita individualmente, uma parte sagrada e uma profana, pois o homem estabelece relações com seus pares, com a natureza e os animais, portanto, o viver em sociedade não basta, essa porção sagrada, é parte de um todo, logo o homem é por natureza um ser dual. A isso Durkheim (1989) chamou de homo duplex.

Para Godelier quando o sagrado aparece o real torna-se opaco, pois no momento em que a porção sagrada do homem surge o real tende a desaparecer, possibilitando o contato apenas com a natureza sagrada, fato que pode ser observado no candomblé, ou seja, quando o orixá está presente a pessoa real desaparece, o que prevalece é a atitude do ser divinizado – o Orixá. Igualmente podemos pensar na transubstanciação que ocorre durante a missa, momento em que o sacerdote diz que quem está presente é o corpo e sangue de Cristo, naquele instante o padre deixa o vinho de uva e o biscoito de farinha tornarem-se corpo e o sangue de Cristo. Esse duplo imaginário existente no homem é ao mesmo tempo parte das relações sociais e individuais, como nos mostra Godelier.

> O círculo se fecha. As idéias correspondem às coisas. As coisas e os fatos correspondem às idéias. A verdade é verificada. Se evidência não pode ser negada. O homem encontra-se murado no mundo de suas representações e de seus desejos, de sua vontade. E, no curso do mesmo processo, são suas relações sociais que se constroem de modo tal que a opacidade necessária à sua existência, à sua a reprodução, possa, ao mesmo tempo, ser reproduzida.
> Portanto não estamos lidando com fenômenos puramente intelectuais, porém mais profundamente, com a parte que o pensamento assume no próprio processo de reprodução das relações sociais, com a parte ideal do real social. (2001:204-205).

Em contrapartida, ao revelar o sobrenatural, o que prevalece é o objeto imaginado, então a opacidade encobre uma parte deste duplo, carrega consigo a consciência coletiva e individual, elementos imprescindíveis nas relações sociais, por isso Godelier (2001), insiste em dizer que o sagrado trasverte o social, tornando-o opaco a si mesmo. No momento em que o imaginado aparece desaparecem o individual e o coletivo, prevalecendo apenas, o sobrenatural. É por assim dizer, um se esconde para revelar o outro; portanto, nas sociedades atuais o mito tem o papel de revelar o sobrenatural ocultando o real.

Trouxemos até agora algumas reflexões em torno dos principais ritos que envolvem a vida humana, especialmente os mortuários; levando em consideração as funções desempenhadas pelos ritos no processo da dádiva discutida por Mauss, já que na morte há a idéia de troca; ainda que esta seja apreendida de maneira diferente. Na idéia de morte entendida por Mauss há a troca da vida pela morte, enquanto que para alguns povos há uma mudança de estágio, pois a morte significa continuidade. O que ocorre é a vida numa outra dimensão, conhecida pelos adeptos das religiões de matriz africana como orun, lugar onde vivem os espíritos ancestrais, também conhecidos como egun, como é o caso da visão dos africanos.

Ainda caminhando nesta linha de raciocínio, Mauss discorreu sobre diversos tipos de trocas, tais como as trocas materiais e simbólicos; é sobre estas últimas que nos ocupamos ao longo deste texto; tratando de um duplo elemento que se torna opaco ao revelar o outro.– vida compreendida por nós, como infinita, como um valor civilizatório, que está num círculo, onde simbolicamente, não há ruptura, deste modo, vida e morte fazem parte deste mesmo círculo.

Se assim entendemos a morte há uma divergência entre a idéia proposta por Mauss, Godelier e Eliade, pois todos eles afirmam que é necessário haver uma morte para o surgimento de uma nova vida; é preciso morrer (naturar) e nascer para algo superior, que seja ao mesmo tempo religioso e cultural, dizia Eliade, (1996).

A partir da reflexão do conceito de morte para os africanos, Leite nos dá uma belíssima definição:

> A imortalidade em causa, entretanto, não é aleatória; está referida à sociedade que a concebe, seja através da inserção desse princípio na massa ancestral após a morte do corpo, seja por forças da reencarnação. Ela é assim, uma imortalidade diferenciada e não pode ser compreendida a não ser, enquanto proposição histórica que estabelece relações vitais entre o natural e o social. (1982:87).

Com esta citação o autor deixa claro que a concepção de morte só pode ser compreendida se levarmos em conta os fatores histórico-sociais, mostrando-nos que essa noção está sempre atrelada às relações que uma determinada sociedade estabelece com as coisas terrenas e as coisas sobrenaturais.

Para além do palpável está o conceito de imortalidade, é por sua vez, algo irreal, mas também real. É irreal do ponto de vista que são espíritos ancestrais, que vivem numa outra dimensão e é real quando se pode ver, a partir da inferência dos rituais realizados adequadamente para esses espíritos venham ao nosso meio.

Ritos e masculinidade no culto de Babá Egun

Falamos dos diversos ritos pelos quais passa o homem durante a sua existência terrestre, ritos que vão desde o nascer a sua morte[2]. São esses rituais ao longo da vida que darão à plenitude humana, uma vez que o individuo ao nascer ainda não se encontra totalmente acabado, necessitando, desta forma dos ritos para completá-lo, por isso tornam-se imprescindíveis sucessivos rituais a fim de inserir o indivíduo no meio social. Em muitas culturas, o nascimento, o batizado e o casamento são comemorados, e em outras culturas na passagem da adolescência para idade adulta é marcada por diversas comemorações que, em alguns casos, incluem alguns sinais que diferencia o indivíduo dos demais adolescentes. Assim, como também, ao longo da vida, o indivíduo receberá outras marcas corpóreas que representarão outras passagens de sua vida social e é somente graças a esses ritos que o individuo ingressa na sociedade dos viventes (ELIADE, 1996).

No sepultamento e na preparação do corpo de um membro do candomblé dentro dos princípios africanos s, oferendas e sacrifícios para marcar o local do sepultamento. Existem outras cerimônias que homenageiam os egun. Obrigatoriamente estas festas são realizadas em espaços diferentes daqueles aonde são cultuados os Orixás, já que são os princípios são distintos. No Brasil, em especial, na Ilha de Itaparica fica a Casa do Babá Egun, a mais famosa de todas no Brasil.

A complexidade que envolve os rituais mortuários está relacionada transformação; não uma mudança qualquer, mas sim, de ordem ontológica e social, uma vez que os ritos são legitimados pela sociedade ou coletividade, porém, em alguns casos, a idéia de morte pode conter vários elementos que estão para além das causas naturais, mas sim amplamente ancoradas no social e respaldadas pela coletividade. A isso podemos incluir as noções de masculinidades, uma vez que os rituais são realizados pelos os homens, que detém todo controle tantos dos egun que vêm à terra para aconselhar ou curar enfermidades quanto ao poder que tem os Alabás, ou seja, os sacerdotes responsáveis pelo comando dos eguns divinizados que se fazem presentes entre os vivos. Às mulheres cabem as funções de cuidar dos orixás que se apresentam na cerimônia, cantar e dançar, quando for oportuno, pois nesta cerimônia toda e qualquer decisão é tomada pelos homens, inclusive, a participação das mulheres; hipoteticamente falando, poderíamos assim dizer, numa que as mulheres ficam responsáveis pelo cuidado das divindades ligadas à vida, enquanto que aos homens cabe a tarefa de cuidar das divindades ligadas ao Orum, isto é, as divindades ligadas à morte.

As representações religiosas estão atreladas à vida cotidiana, convém verificar de que maneira a população de Itaparica enxerga essa divisão de tarefas dentro do culto de Babá Egum. Qual foi a nossa surpresa, ao perceber na maioria dos casos, as representações de masculinidades estão para além dos ritos e rituais realizados, pelos praticantes do culto de egun; o fato dos homens cuidarem dos mortos diz respeito ao fato é realizada uma grande cerimônia, supervisionada por um outro egun, além disso, são realizados rituais específico deles (os sacerdotes) mais poderosos, detentores dos segredos, por isso há a interdição das mulheres ao Ilê ibó Iku, a casa de adoração dos mortos, no qual são realizados os cultos secretos.

Contudo, a mulher aparece para estas mesmas pessoas como frágeis e incapazes de guardar segredo, fator importantíssimo no culto mencionado. Torna-se necessário salientar, que o papel da mulher jamais é questionado, ao contrário é destacada a importância da figura feminina na execução dos ritos dedicados aos ancestrais, funções estão que se assemelham às da sua vida, enquanto sacerdotisas dos orixás. Sobre este assunto Braga nos presenteia com explanação:

> Diferentemente do que se propaga, as mulheres participam ativamente da vida religiosa do terreiro de Egum, embora não tenham acesso ao lessém espaço sagrado por excelência, onde se desenrolam os rituais mais secretos. Dos cargos exercidos pelas mulheres, o de Iaebé é seguramente o mais importante devido à responsabilidade de cuidar de todas as tarefas que se relacionam com os orixás. [...] "Na verdade, sempre existe uma mulher na liderança das atividades relacionadas com os orixás. Cumpre-lhe dar assistência às filhas-de-santo (iniciados no culto aos orixás) em estado de possessão, além de cuidar de seus orixás. (BRAGA, 2006:87).

[2] Vale dizer mais uma vez, que tratamos a morte como algo cíclico, portanto entendida como estágio contínuo.

A da citação de Braga fica claro qual a função desempenhada pelas mulheres no terreiro de Babá Egum, entretanto, não apresenta qualquer argumentação para tal divisão. Por outro lado, essa divisão reforça os laços identitários daquela população, ou os subordinados compartilham a idéia sem qualquer reflexão, parafraseando. Bourdieu, (1996).

Ao estudar a sociedade australiana Mauss observou as ações da moral sobre o físico eram mais notáveis, pois os indivíduos apresentavam muita resistência física, esta última se contrapunha à idéia de fragilidade psicológica, pois estas pessoas apresentavam muita fragilidade física, quando algo se referia à magia, isto é, mesmo o individuo sadio e sem nenhuma doença, porém se este mesmo indivíduo ao acreditar que algum tipo de magia entrou seu corpo, ele poderia morrer em poucos dias, já que não possuía quaisquer forças para lutar contra algo desconhecido.

Este fato também pode ser amplamente verificado em Cachoeira. Há muitos anos as pessoas informalmente, comentavam que as mães e pais-de-santo possuíam poderes mágicos, capazes de provocar a morte em até 24 horas. Sobre este ponto Mauss diz:

> Esse estado coincide geralmente com a ruptura de comunhão, seja por magia, seja por pecado com as forças e coisas sagradas cuja presença normalmente o sustenta. (Mauss, 2003:350)

A partir do pensamento de Mauss a morte provoca uma mudança brusca já que o corpo desaparece do convívio social. Desta forma, os ritos que precedem à morte do individuo é de extrema importância para que o espírito encontre a comunidade dos mortos e este seja aceito neste novo grupo. Em algumas sociedades africanas o sepultamento ritual é o que verdadeiramente confirma a morte do indivíduo, princípio também observado nas religiões brasileiras que se baseiam na matriz africana, especialmente nas casas mais tradicionais, onde o rigor é a tônica de todos os rituais mortuários, denominados de axexê que, em comunicação oportuna trabalharemos os rituais que o compõe. Neste contexto, a presença da coletividade, ou melhor, dos indivíduos torna-se essencial para legitimação da tal prática. Neste sentido Mauss segue analisando a importância do social para a legitimação de um ato:

> O que lhes confere um caráter social ainda mais marcado; pois eles dependem evidentemente da presença ou ausência de certo número de instituições e de crenças precisas desaparecidas do leque das nossas: a magia, as interdições ou tabus etc. (Mauss, 2003:350).

Através da citação percebemos que é necessário a presença do social para legitimação das práticas ritualísticas ou mesmo a infração de um determinado requisito social está intimamente ligado a validação da coletividade, assim o social corrobora para que este ato seja visto como parte integrante daquela população, isto é, se um determinado indivíduo comete uma violação de uma regra respeitada por todos os demais da sociedade na qual vive ele pode pagar com a própria vida, reparando tal violação, desde que seja um consenso de todo o grupo.

Eliade ao discorrer sobre o sepultamento ritual observa:

> Aquele que não é enterrado segundo o costume não está morto. Além disso, a morte de uma pessoa só é reconhecida como válida depois da realização das cerimônias fúnebres, ou quando a alma do defunto foi ritualmente conduzida a sua nova morada, no outro mundo, e lá foi aceita pela comunidade dos mortos. (ELIADE, 1996:151)

Este pensamento de Eliade (1996) está em convergência com a mentalidade africana no que se refere à morte, principalmente quando observamos as falas de mães e pais-de-santo que afirmam categoricamente que ao morrer gostariam de ser enterrados à maneira religiosa africana, porém na ausência de uma sacerdotisa ou sacerdote que possuam conhecimentos apropriados para fazerem todos os procedimentos dentro dos princípios religiosos, dizem que preferem que o sepultamento seja realizado como o de qualquer brasileiro. Embora sejam rituais extremamente complexos e secretos, as pessoas têm consciência da importância de serem praticados com rigor. Sobre esse tema Leite acrescenta:

> [...] a expressão secreta é utilizada para indicar a existência de grupos de pessoas detentoras de conhecimentos específicos relacionados com determinadas instâncias, as quais podem envolver o mágico e o sagrado. Embora uma grande parte de suas ações rituais seja fechada a comunidade conhece a existência dessas associações e mesmo, muitas vezes, quais postos e funções são ocupadas e exercida pelos seus dignitários (1982:91).

Segundo Leite (1982), esses rituais contribuem, sobretudo, para fortalecer as relações sociais. Embora haja quem conteste que os ritos mortuários praticados no Brasil conservem poucos elementos rituais dos que aqui foram aportados, contudo, é preciso ressalvar que houve rupturas, ressignificações e adaptações para que pudessem ser mantidos traços mais característicos de sua cultura, pois sem ruptura não há continuidade, assinala, Bernardo (2003).

A partir da ruptura pode-se assistir ao encontro de elemento tradicionais em contato com elementos modernos e esta é uma das muitas formas que fez com que houvesse a preservação desta cultura ancestral. Assim poderíamos pensar que em cada diáspora africana pode-se encontrar os mesmos ritos mortuários oriundos do continente africano, porém com algumas diferenças, como no Brasil, Cuba ou no Haiti. O que nos interessa é saber que a sua base foi mantida, ou seja, tais rituais continuam a desempenhar funções preponderantes, cuja finalidade é readquirir a organização face ao desequilíbrio entre os viventes, causada pela morte. (Leite, 1989).

Os primeiros negros e negras que aqui chegaram trouxeram consigo a sua cultura. Estes últimos, aos poucos foram encontrando um jeito particular para lidar com o processo escravista e ressignificando, reinterpretando a realidade com o objetivo de manter seus traços culturais mais característicos.

Muitos estudos análogos sobre as religiões africanas, objetivavam a compreensão da visão de mundo daquelas sociedades, ao mesmo tempo, constituem-se em importantes estratégias utilizadas para manutenção de traços culturais. Além disso, quase todos os setores das sociedades africanas estavam ancorados em pilares religiosos, ou seja, a religião em grande parte da África é o sistema organizador do social, do político e do econômico; isto é, as decisões a serem tomadas são consultadas em primeiro lugar através do líder religioso. Mas qual seria a relação dos ritos mortuários e a dádiva discutida por Mauss e Godelier?

Partindo da posição de Mauss que diz: nem tudo pode ser trocado, pois existem elementos que devem ser guardados, desta forma, entendemos que os ritos são elementos que não circulam e, quando isso acontece, é feito de maneira bem restrita. Seguindo a mesma linha de raciocínio de Mauss Godelier ressalta a necessidade de nem tudo não ser trocado ou divulgado, justificando que a guardar uma informação, reter um determinado objeto estar-se-ia preservando certo poder. Como bem expressou neste fragmento:

> [...] o que demonstra que nas crenças dos baruyas há lugar, como qualquer religião, para alguns silêncios, algumas amnésias, sobretudo nos casos em que ser surdo, cego ou perder a memória pode ser útil, e mesmo necessário, para manter o poder. (2001:180).

Esta idéia trabalhada por Godelier converge, em certa medida, com a visão de mundo dos africanos, pois ao mesmo tempo tudo deve ser compartilhado; estes indivíduos também limitam esta partilha, já que nem todos estão preparados para ter, adquirir ou manipular determinados conhecimentos. Este acesso, para alguns é feito de maneira processual, respeitando certa idade para que assim possa ser submetido a alguns rituais. O segredo torna-se muito importante para a preservação de certo ethos. Soma-se a isso a interdição feita às mulheres o que é assim legitimado pela comunidade local, pois são os homens que têm a força para lidar com os eguns. Essa idéia é corroborada por inúmeros mitos que narram a incapacidade feminina para lidar com o mundo dos mortos, especialmente com o rigor de tais rituais.

Diante do processo de modernização por que passa o mundo onde de um lado fica a tradição, legada por meio dos seus ritos e do outro a modernidade que dá amplo acesso a todos e a tudo, poderíamos então perguntar: qual a função da dádiva para o homem moderno? A isso incluiríamos qual o lugar dos rituais para a atualidade? Quais representações de masculinidades que permeiam os oficiantes e os adeptos do culto de Babá Egun? Por fim, o pensa a comunidade da Ilha de Itaparica acerca deste culto dirigipo por homens? Neste sentido poderíamos nos aventurar em algumas hipóteses. A primeira está associada às explicações nos planos abstrato e tradicionais, tendo em vista que muitos fenômenos são explicados a partir do invisível ou força sobrenatural e que jamais deve ser modificado, o que justifica a inferioridade da mulher perante o homem. A outra explicação liga-se ao fato de ser a mulher geradora de vida, logo está em campo antagônico à morte, por isso seu papel no culto diz respeito ao cuidado com os orixás, isto é, divindades sobrenaturais pertencentes à vida. A esse respeito Braga expõe:

> [...] as mulheres não têm acesso aos segredos do culto dos eguns. Apesar deste impedimento não se pode prescindir da participação ativa de um grupo de mulheres, indispensáveis na execução dos rituais públicos. Encarregam-se elas, quase sempre, da cozinha sagrada e profana, dividindo com os homens a responsabilidade da boa execução das festas, além de cantarem e dançarem em situações bem definidas. (1992:42).

O fragmento acima ajuda a entender que mesmo tendo uma participação efetiva no culto isso raramente é falado, para além dos espaços do terreiro; a fala que chega à população é de que o culto de Babá Egun não a presença feminina, ainda que os papéis desempenhados por elas estejam associados à sua vida cotidiana: cozinhar e organizar, exceto o cuidado com os orixás. Tais práticas vêm reforçando as tarefas já definidas socialmente.

Nesta perspectiva os ritos mortuários e as concepções de segredo que estão presentes na base dos rituais mortuários de matriz africana, sobretudo naquilo que concerne os símbolos religiosos, que auxiliam na construção do imaginário dos adeptos do candomblé brasileiro, contribuem para a preservação de um determinado ethos. Em especial às noções de segredo, tendo em vista que estes sacerdotes são considerados como guardiões de uma tradição que se reveste de um caráter sigiloso. Geertz discutindo sobre a construção de uma visão de mundo a partir da religião expõe:

> Desta forma os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e cosmologia com uma estética e uma moralidade: seu poder peculiar provém de sua suposta capacidade de identificar o fato com o valor no seu nível mais fundamental, de dar sentido normativo abrangente àquilo que, de outra forma, seria apenas real (Geertz, 1978: 144).

Vimos até aqui que assim como um casamento, a festa de formatura, o batizado a feitura de um filho-de-santo contribuem para o ingresso na esfera social, a morte também marca uma nova fase da vida humana, mesmo que ela esteja associada ao desaparecimento material da pessoa, ainda assim ela assinala para um outro momento, pois a morte, como outros princípios africanos acontecem dentro de um círculo, assim a morte torna-se necessária para continuidade do círculo; deste modo o que era para ser considerado com um fim último acaba por se tornar uma ruptura do ponto de vista social, já que aquele que

morreu já não faz parte do mundo material e visível, enquanto que para o mundo espiritual ele está presente, mudando de posição dentro do círculo da vida. Por isso o segredo torna-se necessário na preservação de saberes tradicional.

Partindo desta premissa podemos dizer que os rituais são importantes para a pessoa que morreu possa existir no meio social, assim os rituais têm o papel de tornar possível o contato desse ser divinizado ou Egun com o mundo dos vivos, e só através dos ritos é possível trazê-lo ao Orun.

O estudo de um dos muitos aspectos que envolvem a vida do homem está ligado ao ato de morrer, o que significa que é mais uma característica para reforçar as relações sociais, ao tempo que também reforça as relações entre o natural e o sobrenatural, isto é, entre o Aiyê e o Orun, entre vivo e morto e entre o visível e invisível. Mauss mostrou que os rituais mortuários possuem sua eficácia simbólica a partir do momento em que todo o grupo legitima; igualmente acontece com outros rituais de passagem que compõem a vida cotidiana.

Considerações finais

Refletir sobre a temática mortuária no Brasil, a partir dos preceitos africanos é sem sombra de dúvida é uma tarefa um tanto quanto difícil, porque requer uma nova postura frente a uma cultura complexa que se afasta da maneira ocidental de pensar. No primeiro momento é necessário mudar as lentes para enxergar o que cada gesto nos procura mostrar; a segunda requer que o pesquisador tente entender os fenômenos levando em conta seu contexto sócio-cultural.

Fazer o exercício de pensar a masculinidade no culto de Babá Egun tendo por base o pensamento de Mauss nos levou a entender que embora os rituais mortuários difiram em cada cultura, ainda assim, existem características que podem ser encontrada em qualquer cultura, tal como a concepção da natureza humana passando tanto pelo individual quanto pelo coletivo, pelo visível e invisível, desta forma, a pessoa humana é um duplo em qualquer sociedade. Neste sentido, a dualidade é uma marca que podemos encontra em qualquer ser humano. E que as representações do feminino dentro do culto ancestral acionam princípios modernizadores, pois o tradicional e o moderno provocam a queda de paradigma e nos fazem refletir sobre a função feminina nos dias atuais.

O exercício por nós realizado reforçou-nos a idéia de que os saberes tradicionais serão preservados por meio dos rituais poucos circuláveis que tendem a garantir a especificidade de um determinado grupo.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, M. V. (1998). “Flores do colonialismo” – masculinidades numa perspectiva antropológica. Cadernos Pagu, (11), 201-229.

BERNARDO, T. (2003). *Negras Mulheres e Mães: lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo, EDUC; Rio de Janeiro: Pallas.

BRAGA, J. (2006). Candomblé: *Tradição e mudança*. Salvador: P555 Edições.

BOURDIEU, P. (1999). *Dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

DURKHEIM, (1989). E. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo. Edições Paulinas.

ELIADE, (1992) M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.

GEERTZ, C. (1978). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro. Zahar.

GODELIER, M. (2001). *O enigma do dom.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

LEITE, F.R. (1982). *Uma Questão Ancestral*. São Paulo, FFLCH/USP.

MAUSS, M.(2003). Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac & Naify.

Entidades Espirituais Brasileiras: Caboclas Índias, Negras ou Negras Índias?

Raquel Redondo Rotta
Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto - USP
raquelrrotta@yahoo.com.br

José Francisco Miguel Henriques Bairrão
Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto - USP
jfbairrao@ffclrp.usp.br

Resumo: Na umbanda, as caboclas são entidades espirituais femininas supostamente relacionadas à figura do indígena brasileiro. Autores descrevem os caboclos como obedecendo a uma lógica religiosa africana, apesar das características aparentemente brasileiras. Pela necessidade de cultuar ancestrais ligados à terra, o africano – no Brasil - elege o índio como ancestral digno de culto. Porém, pela lógica africana (iorubá), ancestrais femininos são cultuados como uma unidade indiferenciada. Nesta pesquisa, investigaram-se as possíveis marcas africanas nas caboclas, através de observação participante e entrevistas. As médiuns e suas caboclas apresentam indícios de uma ligação e valorização de traços africanos,

tanto no âmbito religioso como na esfera da vida pessoal. Os resultados reforçam a hipótese de que africanos, em terras brasileiras, recorrem a elementos indígenas como símbolos necessários à sua religiosidade. Mas as caboclas não se resumem a marcas africanas, apesar de possuí-las. Elas são descritas e descrevem-se com nomes e histórias próprias. Ou seja, desobedecem à regra religiosa de se desindividualizarem após sua morte. Constatou-se também que o universo simbólico relativo às caboclas apresenta bases e traços análogos, seguindo uma gramática cultural. A partir dessa 'gramática', elas aparecem com características e histórias próprias, e podem significar experiências pessoais, vivências sociais e influenciar comportamentos. Conclui-se que a tese sobre a origem africana dos caboclos é insuficiente para discutir a sua vertente feminina. Deve ser utilizada em conjunto com outras explicações, na tentativa de olhar as caboclas de uma forma mais completa.

A possessão deve ser entendida no contexto das próprias formas simbólicas que ela adquire em determinada cultura, a fim de que não se diminua a sua riqueza e complexidade. Esse fenômeno se configura em um sistema simbólico no qual seres espirituais são concomitantemente símbolos que o integram e potenciais interlocutores sociais (Lambek, 1981). No contexto brasileiro, isto se aplica a cultos o como a umbanda, que podemos compreender como um idioma cultural. Crapanzano (1977) defende que a possessão por espíritos capacita os possuídos, assim como os que estão ao seu redor, a articular e expressar experiências subjetivas ou psicológicas.

Além disso, a umbanda proporciona a circulação de significantes que não se reduzem a elementos verbais e escapam ao domínio do ego individual, estabelecendo laços entre pessoas, atingindo cada participante de maneira singular e não restrita à consciência, delineando identidades (Bairrão, 2005). Tais significantes são veiculados socialmente, em rituais religiosos e fora deles, na convivência diária entre pessoas pertencentes a esse universo.

Entre os tipos de interlocutores espirituais previstos pela umbanda, há a presença de espíritos que se caracterizam como caboclas e caboclos, supostamente relacionados à figura do indígena sul-americano. Desde a sua descrição por Carneiro (1964), que insistiu na implausibilidade de se tratar de uma memória direta da influência indígena na sociedade brasileira, alguns autores (p. ex., Prandi, Vallado e Souza, 2001) têm endossado a tese de que o africano - no Brasil - elege o índio como ancestral digno de culto, a partir da necessidade de cultuar ancestrais ligados à terra (Santos, 1995).

Tais estudos não têm levado em consideração a diferenciação de gênero presente nessa linha de entidades e é sabido que em alguns casos isso pode ter consequências significativas para o seu argumento, na medida em que o destino post-mortem dos antepassados femininos nem sempre é o mesmo que o dos masculinos. Entre os iorubás, por exemplo, os ancestrais femininos são cultuados como uma unidade indiferenciada, ao contrário dos espíritos masculinos, que mantêm seus nomes e atributos individuais após suas mortes (ver Ribeiro, 1996). Não é seguro que a hipótese sobre a incidência de uma lógica religiosa africana no surgimento do culto de caboclos em religiões como a umbanda seja suficiente para justificar e entender as suas variantes femininas, com os seus nomes próprios e características particulares.

Neste trabalho, com base em observação participante de comunidades umbandistas do Estado de São Paulo e entrevistas com caboclas e suas médiuns, procuraram-se sinais ratificadores de uma marca africana no estabelecimento do culto a caboclas na umbanda.

Ao buscar as caboclas, todo o universo umbandista se comunica. Nos primeiros momentos, outra linha de entidades fez-se notar: as pomba-giras. Muitas vezes, tivemos que conversar com as colaboradoras incorporadas por elas, antes de obter entrevistas com as caboclas. Outras vezes, as médiuns falaram mais sobre essas entidades, mesmo quando as perguntas se referiam às caboclas. As próprias, incorporadas em suas médiuns, indicavam a importância de se trabalhar com as pomba-giras: "*precisa aprender a fazer fogo para se virar na mata*" (médium incorporada pela Cabocla Ianca), mediante a menção a um elemento (o 'fogo') que comumente se lhes associa. Esses fatos seguem a lógica da umbanda, cujos rituais não começam antes de se homenagear exus e pomba-giras. Mais que isso, sugerem uma trama profunda entre os diversos tipos de entidades e dão pistas a respeito de como o universo umbandista se mostra e responde aos que o procuram. As caboclas não se apresentam isoladamente: integram um sistema que também as revela através da voz de outras mulheres, espíritos ou não: pomba-giras, pretas velhas, baianas, médiuns, consulentes etc.

Conforme um caboclo entrevistado, não se pode entender o que são as caboclas apenas perguntando. É preciso senti-las. No convívio com elas e ao analisar os depoimentos coletados, a sensação de doçura e beleza se repetiu significativamente.

As caboclas são belas, em muitos sentidos. Uma das entrevistadas falava de forma melódica, poética. Todas fazem referência a adornos, cocares, tranças e outros tipos de enfeites. Suas médiuns se emocionam ao falarem delas. Dizem que suas caboclas são doces. E sempre mais bonitas, fortes e morenas que suas médiuns. Estes traços, em conjunto, compõem uma idéia culturalmente aceita do que seja o "feminino".

Também fica clara que a natureza do culto às caboclas é relacional. Elas aparecem sempre em relação, muito íntima, com suas médiuns.

As caboclas trabalham ritualmente com água. Relatam experiências em cachoeiras e rios. A doçura veiculada pelas caboclas vem ao encontro da relação delas com as águas. Caboclas dizem ter vivido perto de rios, lagos ou riachos. As que entrevistamos eram caboclas de água doce e limpa. Uma das funções rituais das caboclas é a 'limpeza' do terreiro e dos filhos da casa. Se formos além das entrevistas, as águas tornam-se mais evidentes: as médiuns sonham com água e relacionam esses sonhos a vivências de cunho espiritual. Assim como os sonhos, as águas são parte importante do cenário de experiências de vida ligadas à

espiritualidade. Em geral, as caboclas se narram em cenários próximos a águas (rios, lagos, cachoeiras etc.). Nada mais materno: em estudo sobre o simbolismo da água na umbanda, destaca-se a sua relação com os sentidos de vida, fertilidade, feminino e principalmente maternidade (Graminha e Bairrão, no prelo). Bachelard (1997), ao relacionar natureza, água e maternidade, diz que "a natureza é uma projeção da mãe" (pág. 120).

Somam-se a isso os relatos das médiuns em relação às suas caboclas: elas protegem-nas, admoestam-nas quando é necessário e cuidam de suas 'filhas'. As caboclas são mães. E apresentam-se como 'mulheres', ou seja, estão a serviço da elaboração, expressão e comunicação de vivências relacionadas ao tornar-se adulto e feminino, dentro de uma 'linguagem umbandista', conhecida e aceita coletivamente pelas comunidades que as cultuam.

Adultos cuidam. Caboclas cuidam e exigem que seus fiéis se cuidem, e cuidem dos que estão ao seu redor. Dessa forma, elas intervêm em um contínuo entre cuidar e ser cuidado, o que leva a pensar a relação entre mãe e filha. Para que seja mãe (adulta), e cuidar dos filhos, a relação com a própria mãe é posta em foco.

É provável que a umbanda, com suas caboclas, proporcione meios para que seus fiéis signifiquem e recebam orientação a respeito do tipo de desafios e correlatas vicissitudes que elas podem espelhar na qualidade de 'mulheres' e 'mães', articulando suas disposições psicológicas em uma plataforma externa, coletiva e social, alternativa à tradição psicológica individualizante.

Fica evidente que a vinculação do seu culto meramente à exigência de introduzir um ancestral da terra (ameríndio) numa religião de matriz africana, por si só, não parece suficiente para dar conta de toda a complexidade e nuances do seu uso ritual e valor psicológico. Não obstante, a relação entre caboclas e suas mulheres médiuns é atravessada por indícios de uma ligação com marcas simbólicas africanas. Elas reportam-se a significantes advindos da África de diversas formas, tanto no âmbito religioso como na esfera da vida pessoal. Uma das médiuns começou a frequentar a umbanda através do marido negro. Outra, além de ser ela própria negra, tem uma preta-velha como entidade muito próxima, chamada carinhosamente de avozinha: "*Pra te falar quem eu conheço, conheço a vó, já vi a vó, quando ela fica brava, fica me mostrando as coisa, lá na senzala, (...)*" (médium da Cabocla Flecha Pequena). Em várias entrevistas o elemento branco aparece como ameaçador, ou é negado: "*Cabocla mora na mata profunda, densa, fechada, perto do rio, onde branco não entra.*" (médium incorporada pela Cabocla Ianca). Ainda, as médiuns colaboradoras convivem com parentes afrodescendentes e enfatizam a importância de entidades espirituais tidas como negras em suas vivências cotidianas. Traços culturais africanos aparecem também no gosto musical das mulheres entrevistadas e não são raras, mesmo no caso de médiuns fenotipicamente brancas, referências a ancestrais negros. Uma das caboclas, inclusive, foi descrita como negra: "*magrinha, cabelo bem negro, mas bem curtinho, assim, bonita, pele negra, magrinha, bem negra*." (médium da Caboclinha). Desta forma, repetiu-se, na população de caboclas e de médiuns participantes da pesquisa, um vínculo com uma África mais propriamente simbólico do que factual.

Este resultado, que encontra marcas de africanidade não restritas aos elementos materiais do culto e à origem étnica dos participantes, na forma de significantes que atravessam as imagens e as narrativas dos espíritos e em afinidades eletivas das médiuns, é compatível com uma associação simbólica à África. Mas não apresenta quaisquer novos indícios de que tal vínculo se prenda às razões que têm sido apresentadas para justificar o culto de caboclos nas religiões afro-brasileiras. As caboclas são descritas e se descrevem como índias, em sua maioria, e encontramos na nossa amostra a repetição da circunstância de que estabelecem elo entre significantes indígenas e africanos. Porém, apesar de os possuírem, é evidente que caboclas são muito mais do que sustentáculo de marcas simbólicas africanas, nos depoimentos e nas práticas rituais, surgindo com maior destaque o seu papel como significantes do feminino e do maternal.

Deste modo, a tese sobre a origem africana do culto de caboclos, independentemente da sua hipotética veracidade, mostra-se insuficiente para dar conta da complexidade e para discutir a utilidade psicológica e o uso religioso contemporâneo das relações entretecidas entre médiuns e caboclas.

Referências Bibliográficas:

Bachelard, G. (1997) *A Água e os Sonhos. Ensaio Sobre a Imaginação da Matéria.* São Paulo: Martins Fontes.

Bairrão, J. F.M. H. (2005). A Escuta Participante como Procedimento de Pesquisa do Sagrado Enunciante. *Estudos de Psicologia,* 10 (3), 441-446.

Carneiro, E. (1964). *Ladinos e Crioulos.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Crapanzano, V. (1977). Mohammed and Dawia: Possession in Morocco. In: Crapanzano V. & Garrison, V. (orgs.) *Case Studies in Spirit Possession.* New York: John Wiley.

Graminha, M. R. & Bairrão, J.F.M.H. (no prelo). Torrentes de Sentidos: o simbolismo das águas no contexto umbandista. *Memorandum: memória e história em Psicologia.*

Lambek, M. (1981). *Human Spirits. A Cultural Account of Trance in Mayotte.* New York: Cambridge University Press.

Prandi, R., Vallado, A., & Souza, A. R. (2001). Candomblé de Caboclo em São Paulo. In: Prandi, R. (org.). *Encantaria brasileira.* Rio de Janeiro: Pallas.

Ribeiro, R. (1996). *Alma Africana no Brasil. Os iorubás*. São Paulo: Oduduwa.

Santos, J. T. (1995). *O dono da terra.* Salvador: Sarah Letras.

Terreiros de Candomblé do Recife: sincretismo das tradições

Katiane Fernandes Nóbrega
(Núcleo Interdisciplinar de Estudos sobre o Imaginário/UFPE;
Associação Nacional Ylê Setí do Imaginário)
katianenobrega@yahoo.com.br

Resumo: Apresento parte dos resultados da pesquisa intitulada *Orixás - uma tradição viva: Imaginário dos candomblés de Pernambuco*, coordenada pela Profa. Dra. Danielle Perin Rocha Pitta da Universidade Federal de Permanbuco (Brasil), que vem sendo realizada, sistematicamente, desde de 2007.
Discuto o tema do sincretismo religioso de modo a revelar as particularidades que definem e diferenciam as nações (Nagô, Xambá, Keto, Angola e Gêge) e os dinamismos simbólicos, assim como as lógicas que justificam os mitos, especialmente, da tradição Gêge e suas variantes (Gêge-Angola, Gêge-Gudumarrim e Gêge-Nagô) em Pernambuco.
Adoto como referencial teórico a fenomenologia poética proposta por Gaston Bachelard e a Teoria Geral do Imaginário criada por Gilbert Durand. E como modelo de análise dos dados etnográficos, a mitocrítica – método de crítica literária que extrai de toda narrativa as imagens e os temas redundantes, de modo a revelar as dimensões simbólicas, os mitos diretores e suas transformações significativas. Dispenso maiores apresentações do método, uma vez que ele vem sendo amplamente utilizado pela Comunidade Científica e, particularmente, pelo Dr. Alberto Felipe Araújo, professor dessa Universidade.

É impossível falarmos de Candomblé pernambucano, sem abordamos necessariamente o tema do sincretismo religioso, não somente do sincretismo do Candomblé com o Catolicismo, como por exemplo, da associação da imagem de Oxossi com a de São Miguel, ou da imagem de Iansã com a de Santa Bárbara, ou ainda da imagem de Oxalá com a de Jesus Cristo; mas do sincretismo entre as várias nações de Candomblé, como por exemplo, o sincretismo Gêge-Nagô, Gêge-Gudumarrim, Gêge-Angola-Nagô, Nagô-Keto, Angola-Keto, Angola-Nagô-Umbanda, Xambá-Nagô, dentre outros.

Dadas as condições históricas, e apesar de muitos os babalorixás e yalorixá procurarem ser fiéis a sua tradição, uma assertiva deve ser considerada: "no Estado de Pernambuco, não existe Candomblé puro".

Então, em que aspecto essas diferentes tradições se assemelham e se diferenciam? Quais as particularidades que definem e diferenciam as nações (Nagô, Xambá, Keto, Angola e Gêge) identificadas na pesquisa, assim como, suas variantes? E quais as lógicas que justificam seus mitos e dinamismos simbólicos?

Caso fôssemos fazer uma breve consulta aos Clássicos da religião afro-brasileira (Roger Bastide, Arthur Ramos, José Beniste, José Ribeiro, Waldemar Valente, Rita Segato, Reginaldo Prandi, dentre outros), constataríamos que as diferentes nações estariam marcadas pelo culto de diferentes espécies de deuses (orixás, voduns e inquices). Por exemplo, na nação Nagô, teríamos o culto aos orixás (Exu, Ogum, Oxossi, Obaluaê, Ossaim, Oxumarê, Xangô, Oxum, Iansã, Ibeji ou Erê, Iemanjá e Oxalá). Na nação Angola, teríamos o culto aos inquices (Aluviá, Kongobira, Kafungo, Katendê, Matamba Bamburucema, Vunje, Dandalunda Kisimbe e Zambi Lemba, dentre outros). Na nação Gêge, teríamos o culto aos diversos voduns (Elebara, Gu, Azacá, Sapatá, Aguê, Bessen Dã, Kevioso, Aziri, Sabô, Tobossi, Abê, Mavu-Lissa, Fa, Possum, Nanã e Loko). E na nação Keto, além dos deuses do Nagô, encontraríamos Légba, Logun-Edé, Iroko e Ananburucu.

Contudo, hoje, dificilmente encontramos um terreiro de Candomblé que cultue seus deuses em outra língua que não seja Yorubá. Isso significa que tanto na nação Gêge quanto na Angola, encontraremos o culto aos orixás, daí muitos defenderem que o Candomblé pernambucano é, essencialmente, de tradição Nagô.

Na tradição Nagô, em Pernambuco, se cultua Exu, Ogum, Odé, Euá, Obá, Obáluaê, Xangô, Ibeji, Oxum, Iemajá, Iansã e Oxalá. Apesar de algumas casas (terreiros) receberem Oxumarê, Ossãe, Logun-Edé no *shirê*, os pais e mãe-de-santo não "raspam a cabeça de seus filhos" para estes santos. Também encontrei algumas casas de Nagô que cultuam a deusa Nanã, especialmente, a Nanã Buruku. Apenas o terreiro de Pai Adão, em Recife, cultua o orixá Olafim.

As convergências simbólicas dos Orixás permitem o sincretismo entre santos católicos, voduns e inquices. Vejamos:

Exu, o orixá mensageiro, senhor de todos os caminhos, de todas as direções do espaço e do tempo, responsável pela comunicação entre o mundo concreto (*Ayé*) e o mundo dos orixás (*Orum*) é sincretizado, em Pernambuco, com o Diabo (Catolicismo), Aluviá (Angola), Elebara (Gêge).

A comunicação e o retorno são alguns dos mitemas que aparecem nas narrativas de Exu, o que acarreta a caracterização de um orixá de força bipolar, oscilando sempre entre o bem e o mal, entre o entendimento e o desentendimento, entre a alegria e a tristeza.

Ogum, orixá ligado à manipulação do ferro, das armas, consequentemente, das habilidades manuais, da técnica, conhecido como o senhor do ferro e da guerra, símbolo da virilidade, em Pernambuco, ele é sincretizado com S. Jorge (Catolicismo) e Doçu (Gêge).

Odé ou Oxóssi, orixá das florestas, representa a tranquilidade, a convivência harmônica, uma vez que, vive no mato em perfeita sintonia com a natureza. É conhecido como o protetor dos animais e da floresta. No Catolicismo, em Pernambuco, dependendo do terreiro, é sincretizado com Santo Expedito. Na Angola é sincretizado com Mutacalombo e, no Gêge, por Azacá.

Euá, orixá da beleza virgem, da juventude, senhora da Mata Virgem, caçadora habilidosa é sincretizada com Nossa Senhora das Neves (Catolicismo).

Obá, embora guerreira, representa a falta de amor próprio, uma vez que, mutilou seu próprio corpo em nome do amor. Ela representa o aspecto masculino das mulheres. Por que Xangô a repudiou, as águas agitadas representam a sua ira. É sincretizada, no Catolicismo, com Nossa Senhora dos Prazeres.

Obáluaê, orixá das doenças (epidemias) e da cura, conhecedor dos mistérios da morte e da vida, particularmente, conhecedor do renascimento, é considerado por muitos como o médico dos pobres. É sincretizado com São Lázaro (Catolicismo) e Sapatá (Gêge) .

Xangô, orixá da justiça, o senhor do trovão e do fogo, é a própria representação da virilidade, do homem guerreiro e justiçeiro. Fala-se que Xangô teve mais de 16 mulheres, dentre elas, encontram-se Oxum, Obá e Iansã. É sincretizado, no Catolicismo, com S. Jerônimo. No Gêge, com Keviosso e, na Angola, com Nzaze.

Os Ibejis, os orixás crianças, representantes da inocência, da doçura, das brincadeiras e da alegria são sincretizados com São Cosme e Damião no Catolicismo.

Oxum, orixá da beleza, da riqueza, do amor, rainha das águas doces, diferentemente de Iansã, representa o feminino passivo. Como símbolo da fertilidade é a protetora das mulheres grávidas. É sincretizada, no Catolicismo, com Nossa Senhora do Carmo.

Iemajá, divindade das águas do mar, é a Grande Mãe. No Catolicismo, é sincretizada com Nossa Senhora, no Gêge, com Ayizan, na Angola, com Kisimbe.

Iansã, a Senhora dos Raios e das Tempestades, é extremamente forte, guerreira, audaciosa, determinada, dinâmica e poderosa, além de alegre, vaidosa, doce e meiga. Ela é, essencialmente, movida pelo impulso da criação. Iansã de Balé (uma de suas variações ou qualidades) é a deusa dos Espíritos, é a única divindade que entra no *Ibalé* dos *Eguns* (mortos) e, por isso mesmo, tem ligações com o mundo subterrâneo, onde habitam os mortos, sendo o único orixá capaz de enfrentá-los. É sincretizada, no Catolicismo, com Santa Bárbara, na Angola, com Matamba e, no Gêge, com Sabô.

Oxumarê simbolizado pela serpente e o arco-íris, representa a dualidade, uma vez que a serpente representa o movimento e a riqueza existente na terra. E o arco-íris, a comunicação. Oxumarê é o mensageiro de Olodumaré. É sincretizado, no Catolicismo, com S. Bartolomeu. No Gêge, é sincretizado com Bessem Dã.

Ossãe ou Ossaim, orixá das folhas, conhece os segredos da floresta, das folhas que curam e que matam, uma vez que manipula seus princípios ativos. A sua imagem é associada à imagem de curandeiro. Em geral, no Catolicismo, é sincretizado com S. Benedito, na Angola, com Katendê e, no Gêge, com Aguê.

Logun-Edé, orixá representante da androginia, pode ser vivenciado como um orixá meigo e benevolente ou sério e solitário. É sincretizado, no Catoliscino, no com S. Expedito.

Nanã, orixá da lama, dos pântanos, da água parada das lagoas, é a mãe dos mortos. É sincretizada, no Catolicismo, com Sant'Ana.

Oxalá, orixá Criador dos seres humanos e de todos os orixás, representa a unidade de todas as coisas. É o orixá da sabedoria, da boa conduta, de inabalável autoridade e de grande criatividade. No Catolicismo, é sincretizado com Jesus Cristo, na Angola, com Zambi Lemba e, no Gêge, com Muvu-Lissa.

Como já falei, os terreiros de Candomblé pernambucano cultuam, em sua grande maioria, seus deuses na língua Yorubá. Assim, no Gêge, o culto se faz a Exu, a Ogum, a Oxossi, a Obaluaê, a Euá, a Obá, Obáolocum (representante das profundezas do mar), a Nanã, a Iansã, a Iansã Oiá Balé, a Oxum, a Logun-Edé, a Iemanjá, Xangô, a Oxalá, a Ossãe, a Ibeji, a Bessein (Oxumarê, no Nagô), a Frequem (uma das quatro qualidades do deus Dan, a serpente mais venenosa), a Ogum Xoroquê (rei do ouro e da magia) e ao orixá Tempo que, como o próprio nome indica, representa o tempo – a constante e incessante modificação, a passagem e a efemeridade.

Na nação Xambá, cultua-se Exu, Ogum, Nanã (da nação Gêge), Obaluaê, Xangô, Iansã, Oxum, Iemanjá, Orixalá, Selebogum, Afrequête, Ibeji e Odé. Vale destacar que Selebogun, segundo Pai Sílvio do terreiro *A roça de Oiá Togum Axê*, em Paulista/PE, é um orixá que fica junto de Exu, é uma modalidade de Exu. Já Afrequête, é a versão masculina de Iansã. Ele é representado com os mesmos adornos e vestimentas de Iansã.

No Keto, cultua-se são Exu, Ogum, Oxóssi, Ossaim, Xangô, Oxumarê, Oxum, Iansã, Iemanjá, Oxaguiam (Oxalá jovem) ou Oxalufã (Oxalá velho), Obá, Euá, Logun-Edé, os Erês, Iroko, Ananburuku (mãe de Omolu, também conhecida como Nanã). Alguns pais e mães de santo afirmam que os Xangôs do Keto e do Gêge são mais "comportados" que o Xangô do Nagô e da Angola.

Na Angola, cultua-se Exu, Ogum, Ossaim, Oxossi, Oxum, Xangô, Iansã, Obáluaiê, Nanã, Oxumarê, Iemanjá, Andanduã (deus do reino dos moluscos de alto-mar, também é o responsável pelas trombas d'águas de alto-mar), Tempo, Logun-Edé e Oxalá.

O que distingue uma nação da outra no que diz respeito ao culto aos deuses, não é somente o culto, preferencial, a determinados orixás, como Logun-Edé, Tempo, Frequem e Xoroquê no caso da nação Gêge; e que, por sua vez, muitas vezes, são tomados pelos pais e filhos-de-santo como elementos justificadores de uma identidade grupal com reinos africanos de origem. A distinção se faz, também, através das cores, especialmente, das diferentes cores das guias (*kelê*, colares), pelos diferentes modos como de fazerem os sacrifícios, pelas preferências alimentares de cada Orixá, pelas diferentes formas de louvar o santo, pelos diferentes modos de dançar, pelos diferentes toques, assim como, pelos diferentes instrumentos musicais e diferentes modos de tocar esses intrumentos (na Angola e no Nagô, o *Ogã* toca os atabaques diretamente com as mãos, enquanto que no Gêge ele usa *ôghidavis*), pelo vestuário e pelos adornos. Mas vale destacar que todos esses elementos que marcam as diferenças entre nações, que são vivenciados no cotidiano e nos ritos, obedecem ou vão de encontro ao que está dito nos mitos, uma vez que, os mitos são entendidos como "histórias vivas".

1. NARRATIVAS MÍTICAS, ANALOGIAS ENTRE A ORDEM COSMOGÔNICA E ORDEM HUMANA.

Os mitos dos orixás cultivados não só pelos babalorixás e yalorixás, mas pelos próprios filhos de santo, explicam a origem de tudo, justificam os papéis e os atributos dos orixás, enaltecem e codificam a crença, impõem valores e princípios morais e, enfim, legitimam e garantem a eficácia das práticas rituais justificando, dando sentido ao cotidiano.

Corroborando toda uma série de trabalhos realizados (Roberto Motta, Maria do Carmo Brandão, Rita da Segato), particularmente, sobre a mitologia Yorubá, Fon (Ewe) e Bantu, os mitos dos Orixás, em Pernambuco, nos falam fundamentalmente da criação do mundo e de como este mundo foi criado em diferentes etapas por diferentes orixás. Cada narrativa correspondente a uma etapa da criação contém uma infinidade de temas-situações como a traição, o amor, a guerra, a vida, o trabalho, a morte etc., de modo a revelar algumas analogias entre a ordem cosmogônica e ordem humana.

Cada etapa da criação corresponde a um determinado mito heróico, como por exemplo, o Mito de Xangô, o Mito de Iemanjá, Mito de Iansã e o Mito de Oxossi, o Mito de Ogum e muitos outros. Como, em geral, mais de um orixá participa do enredo de um mito e muitas dessas narrativas se repetem nas diferentes nações, optei por não apresentar todos os mitos a fim de não tornar a minha apresentação demasiadamente longa. Contudo, as minhas afirmações contemplam e se estendem pelos menos a todos os mitos coletados durante o período dessa pesquisa, que já está no seu segundo ano, e às nações referidas.

Vamos à descrição e interpretação dos mitos. Observem que os mitos trazem descrições psicológicas dos Orixás e que vão de encontro às características anteriormente ressaltadas. Destaco que essa descrição só vem reforçar a descrição dos traços psicológicos apresentada por Rita Segato em *Santos e Daimones* (1995). Vejamos:

Narrativa n◦. 1 (Nagô): Oxossi com Oxalá - Mito da Criação

> Oxalá é o senhor das águas, do branco e da paz. Até dizem que Oxalá é um Orixá que não se combina com Exu. (...) Ele é o filho. E se o filho vem do pai com todos os problemas que existe, mas nem sempre tem uma união, uma união paralela. Aí vem a questão de Oxossi com Oxalá: é uma relação da questão de fertilidade, da alimentação da floresta. Ele era um caçador. Ele abastecia os reinos com suas caças. Ele é um filho de um caçador porque Oxalá determinou que cada filho comanda uma coisa. É como se você fosse um rei e você criasse os seus ministros. Então, ele era o ministro da alimentação, do abastecimento das aldeias, como Ogum é o ministro da guerra, como Xangô é o ministro da justiça, como Oxum da vaidade, do amor, da união. É tanto que existe uma música que: "É que Ogum está de onda, quando quer guerrear, Oxum mãe do amor, foi a Ogum acalmar. Ê, ora ê, ora ê, ê, Oxum nadê, ô. Xangô Alafê mandou-me chamar para falar com Ifá". (...) Ogum sempre foi um Orixá irreverente, preponderante. Então, Oxum sempre estava alí. Oxum é mãe da paz, em relação com Oxalá. Esse a tratava como uma porta voz dele. (...) Olorum é um orixá muito mais poderoso do que Oxalá que criou os orixás. Olorum é o Deus maior. Deus dos céus. Ele é tudo, todo o poderoso. Quando se fala em Ifá, é o deus da adivinhação, é o homem que dá os recados através dos búzios.(...) É que muitas vezes ele fala, mas manda que Exu diga. Ele dá recado, mas manda Exu dá o recado (...) porque na verdade Exu é o mensageiro de todos os Orixás. (Entrevista com o Babalorixá Claudio José Neves – Claudio Ogan, 10/05/2007).

Este mito diz respeito à criação do mundo, do universo sob a égide de um deus único, que delega poderes aos orixás para que eles criem, instituam e assentem o mundo, para estabelecer, assim, as bases da sociedade humana. Notem que os elementos de cada Orixá se interpenetram, instaurando assim um elo com a cosmogonia de modo a tornar ela mesma num motivo para a criação de uma nova narrativa mítica que, numa relação dinâmica com o cotidiano, se ramifica, se perpetua e se transforma.

Estão presentes neste mito, os mitemas da água mãe, da comunicação, da fertilidade, da floresta fértil, da beleza e do amor, do caçador e da justiça que se traduzem nas imagens de Oxum, Exu, Oxossi, Ogum e Xangô. Podemos observar o *schème* do movimento, o arquétipo do chefe e o Deus maior, Olorum, que se substantifica no simbolismo do olhar, quando a narrativa faz menção a Ifá, o Deus da advinhação, símbolo do olho que tudo vê.

Ainda podemos identificar o arquétipo e o símbolo do filho que sob o impulso do *schème* do movimento, da criação, vem instaurar uma dimensão diurna aos mitos cosmogônicos do Candomblé pernambucano.

Narrativa n◦. 2 (Nagô): Mito de Ogum

> Orixá é a fé do filho, natureza, céu, estrada. Ogum foi o orixá criado no templo, foi rebelde junto com Exu. É tanto que Exu e Ogum se dão bem. Na verdade, eu sou filho de Exu. No Xambá, não se faz Exu[1], colocaram Ogum na minha cabeça. Na verdade, porque Ogum nunca aceitou ficar debaixo de pai e de mãe. Sempre quis conquistar sua própria independência. Não só para ele, mas como para a Corte, em várias ocasiões que os pais deles quando precisavam dele, ele estava ali atuante. Ogum é um guerreiro. É um guerreiro tão justo, que quando ele cometeu uma injustiça, ele próprio pôs fim o destino dele. Mas antes disso, ele conquistou a terra dele, a terra de Olerê, conquistou o mundo para Oxalá, abriu o caminho para que conquistasse a terra de Oió, porque a riqueza que Xangô tem, ele não trabalhou para que isso existisse. Quem deu riqueza a Oxum foi Oxalá. É tanto que Oxum se combina com Oxalá. E o que acontece Ogum sempre vive, desbravou a terra, viveu em guerra, guerreando contra um contra todos. É um sanguinário. É tanto que Ogum comia tudo que dessem a ele. A melhor carne dele é cachorro. (...). Mas é um orixá que sempre está ao lado de todo mundo. Você pode ser filho de Xangô, de qualquer outro orixá e lá está ele, te ajudando porque ele manda no mundo. Até para dar a obrigação de Ogum, você dando a Exu, ele não recebe, porque os três mandam no mundo. Exu manda nas encruzilhadas junto com Ogum. E Ogum também manda nos caminhos. Às vezes a questão: Odé é um orixá irmão de Ogum. (Entrevista com o Babalorixá Claudio José Neves – Claudio Ogan, 10/05/2007).

Através da valorização das imagens de conquista, de desbravador, os *schèmes* predominantes nesta narrativa mítica são a verticalidade e o movimento, que se traduzem no arquétipo do herói que, por sua vez, se substantifica no simbolismo do herói conquistador, com todas as suas contradições de guerreiro sanguinário e homem justiceiro e trabalhador. É importante destacar que Ogum é arquétipo mítico da liberdade do espírito – o que o torna, assim, símbolo da transcendência.

Segundo Gilbert Durand, "poder-se-ia dizer que a transcendência exige esse descontentamento primitivo, este movimento de mau humor que a audácia do gesto ou a temeridade da empresa traduzem. A transcendência está sempre, portanto, armada" (1997: 159).

No caso de Ogum, a arma é por excelência o cetro de justiça que traz a fulgurância dos raios e o uso exclusivo do gládio. A imagem do justo, daquele que ajuda a todos porque manda no mundo, tem a função de reparar em Ogum o significativo corte existente entre o bem e o mal na sua personalidade.

Narrativa n◦. 3 (Angola): Mito de Logun-Edé

> Logun-Edé: é sincronizado com o Deus Narciso. Filho de Oxum com Oxossi. (...) No reino dos orixás existe no plano espiritual os seminários só para mulher. Então, Logun-eté estava louco para descobrir o segredo da mulher, o segredo da fertilização. Então, ele se transvestiu de mulher e foi para o seminário. Obátulá e Olumaré estavam lá e depois Oxum que se encantou com ele. Oxum se transformou em pomba e sobrevoou todo o continente africano e ao descer ela se transformou em água. Oxum lançou uma maldição: dalí em diante ele não iria descer no *shirê*, quando tivessem cantando para orixás homens, só quando estivesse cantando para orixás mulheres. (Entrevista com o Babalorixá Moacir da Silva Rocha Filho, 26/04/2007).

A narrativa mítica de Logun-Edé apresenta o tema mítico do andrógino uma vez que Logun-Edé é representado como um ser duplo, que por meio de um disfarce possui a um só tempo os atributos dos dois sexos. Tal interpretação só reforça a idéia que esses mitos de Orixá são na verdade etapas ou desdobramentos do mito de criação do Candomblé. A possibilidade de reunião e separação dos sexos nos remete à idéia de unicidade, da totalidade – o que é reforçado pela maldição de Oxum que ele não iria descer no *shirê*, quando estivessem cantando para orixás homens, só quando estivessem cantando para orixás mulheres.

Oxum valorizada de forma negativa constela os *schèmes* da mudança e da descida, os arquétipos do vôo, do animal e da água, o simbolismo animal e o símbolo pomba. A feminilidade de Oxum, neste caso, está relegada ao nível da animalidade.

O conjunto dessas narrativas leva-nos a uma dificuldade essencial de compreensão arquetipológica: a sobreposição das motivações (traduzidas em arquétipos) provoca uma polivalência semântica que, à luz do modelo de pensamento clássico, parece completamente sem sentido. Contudo, se vislumbrado por meio das lógicas heterodoxas apresentam-se-nos dotadas de um poder de significação capaz de estabelecer contato com o sagrado e de uma fonte de transformação, passível de uma leitura poética.

Vejamos agora os Mitos dos Orixás correspondentes a etapas da criação:

Narrativa n◦. 4 (Nagô): Mito de Xangô

> Xangô era muito enxerido. Ele tinha três mulheres: Obá, Oxum e Iansã. Ele não ficou com Iansã que ela era muito criança. Era uma santa muito poderosa. Mas Oxum era mais poderosa que ela. Existe uma história que ela soprou para pegar Oxum

[1] Na tradição Xambá não se "raspa cabeça" para Exu, embora, o cultue.

> na casa dela. Ela disse: você está com o meu marido, eu vou soprar fogo na sua cidade, eu tenho poder para isso. Aí Oxum sentada cantou: 'Olê dê, alá dê, ai ô'. Aí a chuva caiu e apagou o fogo. São inimigas mortais. (Entrevista com yalorixá Ivanize de Xangô, 03/05/2007).

Notem que o arquétipo do soberano monarca, visto como o justiceiro tradicionalmente encontrado na literatura referente ao rei Xangô, guerreiro, soberano de Oyó, está nesta narrativa eufemizada por meio do arquétipo da alimentação e da sexualidade. Então, num mito que deveríamos classificar como pertencente a uma estrutura do imaginário, própria do Regime Diurno, passa a ter, pelo menos no discurso de uma yalorixá Nagô, características do Regime Noturno. O arquétipo valorizado é o do fogo, mas não o fogo de Xangô, mas o fogo de Iansã, embora ambos não deixem de convergir simbolicamente. Iansã é representada enquanto sopro e fogo, o que nos leva ao schème do movimento, ao arquétipo do vôo e ao simbolismo dos ventos.

Contudo, dela emana a própria contradição na medida em que é ela que carrega os espíritos dos mortos, arquétipo do repouso. Percebam que a tensão se estabelece entre Oxum e Iansã. Oxum é representada pela imagem da chuva, o *schème* da queda, o arquétipo da inversão e o simbolismo da descida, o que vem confirmar, por meio de sua vitória, a eufemização do Mito de Xangô.

Narrativa n◦. 5 (Xambá-Nagô): Mito de Obá

> Obá é um orixá que foi tanto a mulher de Xangô e ela se revoltou porque Oxum das três mulheres de Xangô foi a que ele mais gostou. Então, Xangô chegou em casa e foi com uma sopa, e obá reclamou por qual motivo Xangô não comia a sopa dela. Porque eu cheguei lá na casa de Oxum e ela colocou uma tigela de sopa e eu adorei a sopa e agora estou de barriga cheia. Como sempre Xangô se perdeu pela gula. Aí vem a questão. Obá se questiona com Oxum. E Oxum diz: não porque eu cortei a minha orelha e dei a ele. E ela simplesmente por amor a Xangô cortou a orelha e colocou na tigela, na sopa de Xangô. Chegando em casa, pegou aquela sopa, repugnou-se e a abandona. Ela revoltada criou um rio revoltante, um rio redemoinho. Foi a revolta dela que esse rio desce e vai de encontro ao rio corrente de Oxum. Então existe uma briga...Obá e Oxum pela questão da malandragem que Oxum fez com Obá para afastar Xangô. (Entrevista com o Babolorixá Cláudio Ogan, em 10/05/2007).

No mito de Obá, podemos identificar numa primeira instância, o *schème* do engolimento que projeta de algum modo, segundo G. Durand, "a grande imagem materna pelo meio-termo da substância, da matéria primordial, quer marinha quer telúrica" (1997: 225). Podemos observar também o arquétipo da alimentação, o simbolismo da comida e o símbolo da sopa. Numa segunda instância, o *schème* do movimento, o arquétipo da água, o simbolismo da descida, e da agressividade e os símbolos do rio revoltante e do rio redemoinho. É aqui que ela passa a representar a senhora das guerras e a dona do cobre. Então temos uma Obá dona do amor, que está disposta a cortar (sacrificar) a própria orelha em nome do amor, uma Obá que resolve as questões sentimentais que lhe são solicitadas e ao mesmo tempo temos uma Obá tomada pela ira, representando tudo que é contrário ao que foi mencionado.

Quanto à imagem de Xangô, essa está associada à gula, o que só vem reforçar a análise do mito anterior. O que percebo é uma variação dos elementos que vão estabelecer uma tensão no mito - o que muda são os personagens: Iansã agora é substituída por Obá.

2. A TRADIÇÃO GÊGE E SUAS VARIANTES

Apresento, particularmente, os dinamismos simbólicos, assim como, as lógicas que justificam os mitos na nação Gegê e suas variantes Gêge-Godomarri, Gêge-Nagô, Gêge-Angola-Nagô, em Pernambuco. Como já foi colocado, no Gêge, se cultua Exu (embora, este não se manifeste no shirê dos Orixás, mas na *gira* da Jurema), Ogum, Ogum Xoroquê, Oxossi, Obáluaê, Euá, Obá, Nanã, especialmente, a Nanã Buruku, Iansã, Iansã Oiá Balé, Oxum, Logun-Edé, Iemanjá, Xangô, Oxalá, Ossãe, Ibeji, Bessein, Frequem, e Tempo. Vale destacar que apesar de Frequem ser uma das quatro qualidades do deus Dan, a serpente e representar o lado feminino de Bessen, ele não se confunde com o orixá Bessen. Ou seja, pelo menos no Gêge-Godomarri, ele é tratado com um orixá independente, e não como atributo do deus Dã – vodum da riqueza.

Devo destacar também que diferentemente da nação Nagô, o toque no Gêge é dado com o orixá "carregado". Nas palavras de Pai Sílvio:

> O toque de nagô é dado com o Orixá carregado, o *ibá* do santo carregado com a obrigação. Nós na nação Gêge, primeiro damos a obrigação ao santo, tiramos o *ebó*, deixamos o santo descansar vinte e quatro horas e depois nós fazemos a festa. Por que e para quê? O para quê é por motivo de cansaço mesmo, não ficar puxado demais para não terminar o toque, tirá o *ebó*. E por outro lado, no sentido religioso, é fazer com que o orixá primeiro receba as obrigações, descanse para poder, então, vir incorporado em seus cavalos, receber (...) (Pai Sílvio, Paulista/PE, 2008).

Uma outra razão para a existência do sincretismo religioso é o fato de muitos filhos-de-santo começarem a ser feitos por pais e mães-de-santo, de uma determinada nação, que morrem antes da conclusão da feitura do filho. Consequentemente, o filho, dependendo do grau de instrução fica sem ter "onde deitar a cabeça", o que acaba por resultar na troca da nação. É o caso, por

exemplo, de Pai Sílvio que foi feito no Nagô com Xambá com Wilson de Xangô Adubã e Zefinha do Caboclo Pena-preta, e depois de suas mortes, procurou seu Raminho de Oxossi do Ôgueran[2], que já tinha pertencido à nação Nagô e que tinha virado folha com Joazinho de Boa Viagem/RJ – fato que o levou a cultuar o Gêge-Godumarri.

Um outro motivo está no simples desejo de mudar de folha; um outro, no fato, de economia doméstica que é a necessidade que o terreiro tem de se manter, de se sustentar. Há quem diga que quem paga o Candomblé é a Jurema. Nas palavras de Pai Sílvio,

> Candomblé puro não funciona, é preciso que você tenha trabalho na Jurema, tenha um bom mestre, uma boa mestra porque aqui é uma terra marcada por Lampião e povo daqui é vingativo, o povo daqui adora o Catimbó, que é a parte da Jurema que trabalha com Caboclo. É por isso que aqui tem dois salões: o salão de Jurema [para cultuar os Eguns] e o salão de Candomblé, onde nós cultuamos os orixás. (Entrevista com Pai Sílvio, Paulista/PE, 2008).

Há ainda aqueles pais e mães-de-santo que foram feitos em uma determinada nação, mas que recebem ou assumem terreiros pertencentes a outras nações. Esse é o caso de Pai Ivanildo, Olinda/PE, que foi formado no Gêge, mas recebeu o terreiro de sua tia que praticava o Candomblé de Angola. Contudo, Pai Ivanildo ainda adota o Nagô porque para ele o "Nagô é raiz", ou seja, está na base de todo Candomblé e por isso mesmo não pode ser esquecido. Observemos, na íntegra, o Mito de Criação da nação Gêge-Gudumarrim, que trabalha juntamente o Gêge com a Jurema em salões separados.

Narrativa n◦. 6 (Gêge-Gudumarrim): Oxumarê – Mito de Criação

> Oxumarê é a responsável pelo movimento do planeta terra – ela circula a cabeça correndo atrás da cauda e essa corrida faz com que o planeta terra se movimente. No que Oxumaré consegue alcançar a ponta do rabo, o planeta terra deixa de existir. E há momentos em que esse orixá vem visitar a terra para andar nesse mundo, nesse exato momento, o arco-íris se forma... (Entrevista com Pai Sílvio, Paulista/PE, 2008).

Observem aqui que o vodum Bessein é referido como o orixá Oxumarê, o que implica em sincretismo. Notem que o *schème* é o da circularidade que vem eufemizar a animalidade, a animação e o movimento próprio do arquétipo da serpente. A serpente que, para G. Durand, é símbolo da transformação temporal, da fecundidade e, por fim, da perenidade ancestral (1997: 316). Acrescento aqui que a imagem da serpente, compreendida de modo positivo, é símbolo da totalidade temporal. Mais uma vez a fecundidade é marcada pela visita dos Orixás e anunciada pelo arco-íris que contém todas as cores deles representativas.

Narrativa n◦. 7 (Gêge-Angola-Nagô): Mito de Oxossi

> Orixá da caça da cidade Jibú. Ele era conhecido como orixá Odé... Mas como existia o pássaro da África, que tinha o feitiço que são feiticeiros e foi pedido para Orimilá para jogar o feitiço. Aí foi chamado três caçadores. Por último, chamaram Odé e com uma flecha só ele acertou e matou o pássaro, ele livrou a cidade daquelas bruxas, aí ele se tornou Oxossi, o rei dos caçadores. Pertençe à mata. Osanha é que pertence à sabedoria, à folha. (Entrevista com o Babalorixá Ivanildo de Oxossi).

O *schème* desta narrativa mítica é ascencional. Constelam-se aqui dois arquétipos, o do vôo e o do herói; o simbolismo é o do caçador e o símbolo é o arco e a flecha, mas que nesse caso, está representado apenas na imagem da flecha. Contudo, Oxossi é a divindade da harmonia. Ele vem para instaurar a paz num reino, e melhor, ele não é um herói sanguinário, ele só usa uma única flecha para acabar com o pássaro que me valendo de uma linguagem durandiana pertence ao Regime Diurno. Oxóssi, porque pertence à mata, mantém um equilíbrio ecológico, protegendo assim os caçadores e a caça ao mesmo tempo.

Narrativa n◦. 8 (Gêge-Nagô): Iansã Oiá Balé e Oxum

O Gêge-Nagô também é conhecido, segundo *Pai Erlon José do Nacimento*, como Gêge-Ebá. Esse babalorixá é "raspado" no Gêge, mas o santo do seu terreiro é Nagô e, portanto, só aceita obrigação no Nagô. Os orixás do terreiro são Iansã Oiá Balé e Oxum. Quando pedimos para Pai Erlon nos contar o mito do orixá-de-cabeça da casa, ele nos fez uma descrição da personalidade do santo. Vejamos:

> No culto afro-brasileiro, ela [Iansã] é a rainha das tempestades e a senhora dos fenômenos da natureza. Oxum é a rainha da prosperidade, a senhora do rio. Ela traduz tudo que é bom e bonito na face da terra.

Isso demonstra que muitos dos mitos de criação, assim como muitos mitos dos Orixás, atualmente, em Pernambuco, conservam apenas as metáforas obsessivas pessoais e/ou coletivas, o que implica que sobrevivem praticamente através da descrição das personalidades e dos comportamentos correspondentes e são percebidos de acordo com o interesse de cada nação, ou ainda de cada babalorixá ou yalorixá.

---

[2] Ôgueran é a qualidade de santo que carrega como junto Oxum, Iansã e Xangô.

Foram os traços de personalidade fortemente presentes nas narrativas míticas que levaram Rita Segato (1992) a constatar que não é possível classificar os Orixás como pertencentes a categorias como *quente* e *frio* (Orixá ligado ao elemento fogo ou água, por exemplo). A relação entre os orixás é mais complexa: há a ausência de núcleo ou parâmetro comum para todos os orixás, porque cada orixá se superpõe e, ao mesmo tempo, se opõe a cada um dos outros em pelo menos uma característica. E mais, prevalece a ausência de núcleo comum para todos os membros de cada Orixá, o que implica que cada indivíduo não exibe todos os traços reconhecidos para cada orixá (cf. *op. cit*.: 176-181), uma vez que todo e qualquer orixá pode ser cultuado segundo diferentes qualidades, como por exemplo, pode-se cultuar Iansã, Iansã de Balé, Iansã Elegbá, dentre outras.

Acrescento que as imagens dos orixás se enriquecem e se alimentam, de fato, na relação com os quatro elementos (terra, água, ar e fogo) porque, conforme G. Bachelard, são esses quatro elementos os hormônios da imaginação. Se pretendermos entender as lógicas subjacentes aos mitos no Candomblé pernambucano, devemos, inicialmente, observar como se estabelecem as relações, as tensões entre esses hormônios.

Quando perguntamos aos babolorixás ou às yalorixás, de nação Gegê, sobre quais eram os orixás correspondentes aos elementos da natureza, obtivemos, de modo geral, a seguinte resposta: os orixás ligados à terra são Ogum, Oxossi, Exu, Nanã, Iansã Balé, Obaluaê. Os orixás ligados à água são Oxum, Iemanjá, Nanã, Obá, Obáolocum e Euá. Os orixás ligados ao ar são Iansã, Euá e os orixás ligados ao fogo são Xangô e Iansã.

Concordando com Rita Segato, torna-se impossível enquadrar esses orixás em categorias como quente ou frio, já que muitos deles não se ligam exclusivamente a apenas um elemento. Notem que Nanã é vivenciada tanto por meio do elemento terra quanto pelo elemento água. Ou ainda Iansã, que ora é associada à terra, ora à água e ora ao fogo. Essas correspondências são fundamentalmente definidas em função da qualidade vivenciada do orixá. Numa linguagem mais técnica, poderíamos dizer, em função do mitema ou mitemas privilegiados.

Dessas relações nascem outras que se complexificam cada vez mais, de modo a nos permitir traçar relações de contradição (relações negativas), contrariedade, subcontrariedade (positivas) e subalternação. Tal distinção se faz necessária para que possamos perceber que, no que diz respeito à oposição entre as forças e qualidades dos orixás, existem diversas possibilidades de relações que determinam as combinações e os dinamismos simbólicos.

As relações contrárias se estabelecem entre os orixás ligados à água e ao ar, assim como, à terra e ao fogo. No que se refere a água e ar, temos as relações de oposição entre Oxum e Iansã ou Iansã e Obá. No que se refere às relações entre os elementos terra e fogo, podemos citar como exemplo, o pavor de Xangô dos cemitérios. Isso se aplica também ao fato de Xangô (deus do fogo) não manter boas relações com Nanã (deusa da lama) e Nanã Buruku. Ou ainda, as diferenças extremas de personalidade entre Xangô e Iemanjá.

As relações contraditórias são dadas entre os orixás da água e do fogo. Como exemplo, podemos citar as relações de conflito que Exu estabelece com Iemajá, Oiá e Oxum. Ainda temos a repulsa ou o desprezo de Xangô por Obá. Lembrem-se que Xangô despreza não só a comida, mas o corpo de Obá, como foi colocado na narrativa n◦. 5. Contudo, a relação positiva que Xangô mantém com Oxum pode ser entendida como um caso típico de desdobramento da relação de contradição para a de subcontrariedade, uma vez que Oxum é também a Senhora do Ouro e da fertilidade, o seu princípio não se restringe ao elemento água.

Enfim, as relações de subcontrariedade são relações simbolicamente necessárias, relações positivas. Podem ser estabelecidas entre os deuses ligados à terra e à água, como por exemplo, a relação positiva entre Obá e Oxossi, e entre o ar e o fogo, o encontro entre Iansã e Xangô. Já as relações de subalternação são as relações estabelecidas entre a terra e o ar, é o caso da existência da Iansã de Balé, é o caso de Obáolocum, Bessein, e das relações que Iansã Balé estabelece com Nanã, em termos míticos; e das relações que Bessein estabelce com Frequem.

Notem que as lógicas subjacentes aos mitos se definem por meio das convergências simbólicas. Trata-se de lógicas essencialmente polivalentes que permitem, antes de tudo, o reencontro de unidade monádica com um mundo natural, dando sentido assim à realidade e ao cotidiano dos filhos e pais-de-santo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, A. F. & BAPTISTA, F. P. (2003). *Variações sobre o Imaginário: domínios, teorizações, práticas hermenêuticas*. Lisboa: Instituto Piaget.

BASTIDE, Roger (1985). *As religiões africanas no Brasil*. Pioneira: São Paulo.

_____ (1983). *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.

_____ (1978). *O candomblé da Bahia. Rito Nagô*. São Paulo: Nacional.

BACHELARD, Gaston. (2005) *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes.

BENISTE, José. (2006) *Òrum Àiyé. O encontro de dois mundos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

DURAND, Gilbert. (1997) *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes.

MACHADO, M ª. do C. T. Brandão de A. & RIOS, L. F. *Xangôs do Recife: Realidade e Espaço Urbano*. (2003). In MACHADO, Mª. do Carmo T. B & MOTTA, Antonio C. (Org.). *Bagagem Imaginária: Estudos antropológicos, históricos e sociológicos sobre imigração, integração*. 1ª. ed. Recife/PE: CEPE, Companhia Editora de Pernambuco, v. 1, p. 102-114.
MOTTA, Roberto (1993). Le métissage des dieux dans les religions afro-brésiliennes. In MÉNARD, GUY (Org.) *Religiologiques*. Montréal, Université du Québec, v. 8, pp. 17-33.
PRANDI, Reginaldo (2001). *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras.
RAMOS, Arthur (1988). *O Negro Brasileiro*. Recife: Ed. Massangana.
RIBEIRO, René. (1978). *Cultos Afro-brasileiros do Recife: Um Estudo de Ajustamento Social*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.
SEGATO, Rita Laura. (1995) *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora UnB.
VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro.*(1977). 3ª. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Narrativas religiosas, étnicas e subjetividade: uma comparação entre grupos religiosos nos contextos brasileiro e norte-americano

Marcia Contins
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
mcontins@terra.com.br

Resumo: Ao longo dos últimos anos venho realizando pesquisas no Brasil e nos Estados Unidos sobre etnicidade e religião, focalizando especificamente as chamadas religiões afro-brasileiras, o pentecostalismo e o catolicismo popular. Minha comunicação neste seminário é uma análise comparativa sobre pentecostais negros nos Estados Unidos e no Brasil; e sobre catolicismo popular entre grupos de origem açoriana no Rio de Janeiro e na Nova Inglaterra (EUA), onde realizam as festas do divino espírito santo. Meu objetivo é descrever e analisar os processos sociais e simbólicos de construção da subjetividade étnico-religiosa nesses grupos. Essa subjetividade estrutura-se através de símbolos diferencialmente valorizadas por esses grupos. Assim, no caso dos pentecostais norte-americanos, essa relação se define em contraposição aos batistas; no caso brasileiro em contraposição aos integrantes das religiões afro-brasileiras. No caso do catolicismo popular dos imigrantes açorianos, atividades rituais como a festa do divino os totalizam e os opõem ao catolicismo oficial e ao pentecostalismo. A sugestão que pretendo desenvolver é que essa relação entre religião e etnicidade não pode ser pensada de forma imediata, exigindo que se iluminem as mediações que a constituem, a fim de que se obtenha uma compreensão mais adequada. Na verdade, essa relação faz parte de um processo de "invenção de cultura", segundo a sugestão de Roy Wagner, e que é mediado, em alguns momentos pelo código religioso, em outros pelo código étnico, sem que nenhum deles desempenhe um papel determinante.
Palavras-chave: religião e etnicidade, subjetividade, pentecostais negros, catolicismo popular, festa

Introdução

Ao longo dos últimos anos venho realizando pesquisas no Brasil e nos Estados Unidos sobre etnicidade e religião, focalizando especificamente as chamadas religiões afro-brasileiras, o pentecostalismo e o catolicismo popular. Este texto é uma análise comparativa sobre pentecostais negros nos Estados Unidos e no Brasil; e sobre catolicismo popular entre grupos de origem açoriana no Rio de Janeiro e na Nova Inglaterra (EUA), onde realizam as festas do divino espírito santo. Meu objetivo é descrever e analisar os processos sociais e simbólicos de construção da subjetividade étnico-religiosa nesses grupos.

Inicialmente, cabe dizer que essa subjetividade estrutura-se através de símbolos diferencialmente valorizadas por esses grupos. No caso dos pentecostais norte-americanos, sua identidade se define em contraposição aos batistas; no caso brasileiro em contraposição aos integrantes das religiões afro-brasileiras. No caso do catolicismo popular dos imigrantes açorianos, atividades rituais como a festa do divino os totalizam e os opõem ao catolicismo oficial e ao pentecostalismo.

Em seguida, que essa relação entre religião e etnicidade não pode ser pensada de forma imediata e direta, exigindo que se iluminem as mediações que a constituem, a fim de que se obtenha uma compreensão mais adequada. Na verdade, essa relação faz parte de um processo de "invenção de cultura", segundo a sugestão de Roy Wagner, processo que, no caso, é mediado, em alguns momentos pelo código religioso, em outros pelo código étnico, sem que nenhum deles desempenhe um papel determinante.

Nas décadas de 70 e 80, realizei pesquisas sobre Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro, especificamente na Baixada Fluminense. Naquele tempo eram poucas as igrejas pentecostais existentes nessa área e por outro lado havia inúmeros terreiros de umbanda e candomblé. Eram todos terreiros locais, ou seja, com clientela basicamente do próprio bairro, apesar de receberem eventualmente pessoas de outros locais. O lugar desses centros de umbanda para a vida do bairro foi analisado em um artigo que produzi na época, juntamente com Yvonne Maggie, intitulado "Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida" (Maggie; Contins, 1980).

Nas últimas décadas, como vários autores já vêm assinalando, o espaço religioso vem se modificando no contexto das grandes cidades (Maggie & Contins, 1980; Silva,V. 1995; Mariz & Machado, 1998; Contins, 2003; Contins & Gomes, 2006,2007,2008; Magnani,2002). Uma das características desse processo é o crescimento e a visibilidade alcançados pelas denominações evangélicas pentecostais, em especial das chamadas neopentecostais, além do aumento de igrejas católicas com características carismáticas (Movimento de Renovação Carismática Católica - MRCC). Ressalte-se ainda que as mudanças não se dão apenas externamente na relação que estabelecem com e no espaço público com outras religiões, mas também internamente aos grupos religiosos envolvidos.

Enquanto as igrejas evangélicas mais antigas já atuavam em locais onde havia predominância da Igreja Católica e de terreiros de Candomblé e Umbanda (como na Baixada Fluminense) e privilegiavam atividades religiosas voltadas à congregação e à população local, as igrejas neopentecostais apresentam atualmente características distintas. Estas são igrejas basicamente voltadas para receber um grande público, diferentemente das igrejas pentecostais mais tradicionais, como a Assembléia de Deus. Investem em uma 'clientela' difusa e móvel. Sua arquitetura também se distingue das construções das pequenas igrejas de bairro. Uma das características importantes está em sua localização, geralmente no entroncamento de grandes avenidas, expostas aos permanentes deslocamentos da população.

A renovação carismática católica, apesar de atuar na esfera da própria Igreja Católica, também realiza missas e eventos voltados para um grande público. Esta característica reflete-se na escolha do local que será utilizado para a realização dos eventos e na própria relação que se estabelece com o espaço da cidade.

Diferentemente dos contextos analisados por mim desde o final da década de 70 no Rio de Janeiro e nos Estados Unidos, o espaço da cidade atualmente não somente permite como suscita um trânsito e trocas intensas entre de fiéis de diferentes confissões. Não que então não houvesse, mas certamente esses trânsito se ntensificou de maneira notável na última década. O fluxo entre fronteiras religiosas permite novas representações em termos de categorias espaciais, sociais e étnicas. No espaço da cidade desenha-se assim um contexto de pluralidade em que a prática religiosa tem sido mais transitiva e a procura por novas experiências ultrapassa seus espaços de origem.

Ao refletir aqui as categorias etnicidade e religião nos diferentes contextos de pesquisa, sugiro que o modo de descrição e análise antropológica também se modificou, junto com as situações das religiões no mundo contenporâneo. Ao tratar pentecostais negros ou imigrantes açorianos envolvidos com as festa do divino espírito santo em contextos como Estados Unidos e Brasil, estou pensando não em culturas e identidades uniformes e homogêneas. De acordo com Geertz, num mundo cada vez mais globalizado e ao mesmo tempo compartimentado, os diferentes países e as várias identidades religiosas e étnicas, não podem ser apreendidas como "unidades inteiriças" ou como "totalidades ininteruptas" (Geertz, 2000).

Tornando-se Pentecostal Negro nos Estados Unidos: os Bible-Way

Gostaria de trazer algumas considerações a partir de um trabalho de campo que realizei no Estado da Virginia, Estados Unidos, ainda nos anos oitenta, juntoa um grupo de pentecostais negros que se auto denominam *Bible Way* (Caminho da Bíblia) e em algumas igrejas pentecostais e neo-pentecostais no Rio de Janeiro.

Florescendo em contextos sociais e culturais tão distintos quanto os Estados Unidos e o Brasil (além, òbviamente, de outros contextos nacionais), as religiões pentecostais impõem o desafio da comparação. Primeiramente, no caso norte-americano investigado, os pentecostais estão fortemente associados aos negros. Já no contexto brasileiro, a questão da identificação entre cor e religião não aparece tão nitidamente. No entanto, mesmo no caso dos pentecostais negros norte-americanos, onde etnicidade e religião estão de alguma forma juntas, falar de cultos pentecostais derivando de uma "cultura negra" requer bastante cautela.

O mesmo se aplica à questão das classes sociais, variável em relação à qual alguns autores chegam a apontar, nos dois contextos, uma relação direta, como é o caso da conhecida associação estabelecida entre esses cultos e os setores mais pobres da população, o que faria do pentecostalismo uma religião dos pobres. Esse procedimento termina por desencadear um curto-circuito analítico, na medida em que desconsidera as especificidades dos códigos étnicos e sobretudo dos códigos religiosos. Sobretudo estes últimos tendem a ser vistos como respostas às condições sociais e econômicas em que vivem as coletividades que com eles se identificam. A sugestão que trago é que essa relação entre pentecostalismo e etnicidade (seguindo a pista de Troeltsch para as relações entre protestantismo e modernidade) não pode ser pensada de forma imediata, exigindo que se considerem as mediações que a constituem.

A idéia de um estudo comparativo foi suscitada a partir da experiência de trabalho de campo que realizei no periodo de 1984 a 1989, quando residi em Charlottesville, Estado da Virginia, nos Estados Unidos. Durante este tempo, iniciei um trabalho com um segmento de população negra do sul dos Estados Unidos ou, mais especìficamente, com um grupo religioso autodenominado *Bible-Way*, linha pentecostal de negros que se encontra espalhada também em outros Estados norte-americanos.

É possível dizer que, nos Estados Unidos, os pentecostais negros do Sul pertencem também (como no Brasil) às camadas mais pobres da população. No entanto, existe também uma grande parcela de pentecostais negros de classe média.

A partir do século XIX, diversificou-se o universo religioso nos Estados Unidos e várias denominações religiosas foram criadas manifestando simultâneamente uma diversidade que era também étnica. Com a imigração européia, esse processo foi se intensificando e grupos religiosos minoritários passaram a influenciar largos segmentos populacionais. Se na formação religiosa dos Estados Unidos, o protestantismo era mais ou menos homogêneo, progressivamente ele foi se fragmentando junto a uma divisão cultural e social do país entre os Estados do Sul e do Norte, entre brancos e negros, entre liberais e conservadores. Mesmo com a diversidade religiosa, propiciada pela liberdade de culto, havia uma ideia de "fé nacional" que perpassava todas as crenças (Hudson 1981).

As igrejas pentecostais nos Estados Unidos cresceram a partir do movimento *Holiness* . Os pentecostais se distinguiam dos Batistas, que já estavam bastantes consolidados nessa época, pela fé na cura, além da ênfase no batismo pelo Espírito Santo (*Holy Ghost*). O batismo pelo Espírito Santo se manifesta através do dom de "falar em linguas" não conhecidas (Hudson, 1981: 347). O pentecostalismo moderno foi primeiramente conhecido como *Latter Rain Movemen*, nome que se origiou da Bíblia (*former rain* ou *latter rain* em Joel 2:23). A partir daí nasceu o maior grupo pentecostal negro dos Estados Unidos com a *Church of God in Christ*. Outros grupos também foram criados, principalmente no sudeste dos Estados Unidos, os chamados Assembléias de Deus (*Assembly of God*). Estes se diferenciavam dos primeiros grupos pentecostais porque tinham como norma a santificação como um processo gradual do estado de graça instantâneo (1981, p.348).

Nessa mesma época esses religiosos enviaram missionários para toda a parte do mundo, inclusive para o Brasil, com muito sucesso. As primeiras igrejas pentecostais no Brasil foram a Congregação Cristã do Brasil, em São Paulo, fundada em 1910; e a Assembléia de Deus, fundada no ano de 1911, em Belém[1]. Inúmeras outras denominações vão surgir posteriormente, como o Evangelho Quadrangular, na década de 40, o Brasil Para Cristo, em 1955, a Igreja Nova Vida, em 1960, no Rio de Janeiro e muitas outras, entre elas, mais recentemente, a Igreja Universal do Reino de Deus.

Muito dos negros americanos pertencem às congregações onde predominam brancos, porém a maioria congrega-se em igrejas somente de negros(ver Martin Marty, 1976). Os negros americanos primeiramente se ligaram às igrejas metodistas, para então se espalharem pelas várias denominações pentecostais. Entre essas denominações estão as seguintes igrejas: *Church of God in Christ, Christ's Sanctified Holy Church, Church of Living God, House of the Lord, Bible Way Churches*, etc.

A Igreja *Bible Way Church of our Lord Jesus Christ World Wide* nasceu, segundo a história relatada no *Official Directory Rules and Regulations* (1962), durante a Conferência Ministerial Nacional dos Pentecostais, entre 25 e 29 de setembro de 1957. A maioria desses grupos religiosos foi criado na década de l960, onde juntos possuiam cerca de 750 mil adeptos. Esses movimentos religiosos coincidiram com os movimentos políticos e sociais, a partir da decada de 50 e 60, que reinvindicavam os direitos civis dos negros americanos.

O grupo por mim estudado pertence a grupos religiosos que tem como especificidade o fato de pertencerem a um setor pentecostal de negros. De uma certa forma, podemos dizer que este grupo religioso possui uma "narrativa étnica". Os membros desta comunidade criam e recriam uma "cultura religiosa": como uma linguagem comum, uma maneira de se vestir, uma moral, um relacionamento entre seus membros muito intenso, uma valorizaçao muito grande do aspecto economico individual e do grupo religioso, etc.

A congregação dos *Bible-Ways* tinha a maioria de suas igrejas no Estado da Virginia (Centro e Norte) e em Washigton D.C. Centralizei meus estudos em uma determinada igreja na Virginia e através de seus membros participei de eventos religiosos em outras igrejas que pertencem a mesma congregação.

A *Bible Way Church of Galilee* estava localizada numa pequena vila no município de Fluvanna, Estado da Viriginia. Os fiéis que se auto-denominam *Bible Way* consideram-se pentecostais e cristãos que "nasceram de novo" (*born again Christians*). A Igreja de Fluvanna era uma pequena Igreja rural, mas seus membros não pertencism somente a esta área. A maioria deles vinham da cidade mais próxima, Charlottesville. Esta Igreja possuia poucos membros, embora a comunidade dos *Bible Way* seja bastante ampla, abrangendo áreas que vão do Norte da Virgina, Washington DC até as cidades de Nova York e Chicago. Essa Igrejas, todas elas de negros, relacionam-se intensamente em termos religiosos, culturais e econômicos. As conferências setoriais e nacionais são realizadas anualmente e existe um controle bem centralizado da Igreja Matriz em Washington DC com relação as outras pequenas igrejas. Haviam inclusive caravanas religiosas que eles realizavam junto com outras igrejas e denominações pentecostais ao exterior, prinicpalmente à Terra Santa .

Assim, sempre acontece de uma igreja visitar a outra, participando do serviço como convidado especial etc. Visitei várias igrejas *Bible-Ways* na Virginia e em Washington DC onde haviam membros de outras igrejas presentes. As pequenas igrejas são quase que em sua maioria de grupos familiares com algumas pessoas da comunidade.

A igreja ficava localizada num prédio alugado pelo próprio pastor e ele mesmo é responsável pela sua manutenção. No entanto, as igrejas ajudam-se entre si financeiramente e principalmente no início durante a instalação da igreja. A *Bible Way Church of Galilee* fica situada no antigo prédio que pertencia aos Correios desta vila em Fluvanna. Os outros prédios desta pequena vila são também bastante antigos e decadentes.

[1]Para a história do pentecostalismo no Brasil, ver Rolim 1985; 1987

O pastor Charles e sua esposa Rosetta podem ser sociologicamente descritos como pertencentes à classe média negra americana. Ele era um pintor de paredes e ela possuia um emprego público. Os outros membros da igreja podem ser considerados também de classe média e outros vem das camadas mais baixas da população negra do país. Esta igreja possuia um número irregular entre 20 e 25 membros, mas somente 15 frequentavam regularmante os serviços. É interessante colocar que existe grande mobilidade entre essas igrejas, onde as relações pessoais desempenham um papel muito forte. Pessoas que frequentavam uma igreja *Bible Way* podiam passar a frequentar outra.

Num típico serviço de domingo existiam vários seguimentos, pelo qual o pastor bem como os outros membros da igreja participavam. Com qualquer número de participantes eles iniciam o serviço. Existem regras para cada parte do serviço. No entanto, comparando com outras igrejas protestantes, os *Bible Ways* têm por característica estenderem-se em seus sermões, nos testemunhos e também nas canções e orações, indefinidamente. Sem me ater demasiadamente em cada uma dessas sessões, é importante dizer que é através da palavra, bem como dos gestos corporais e da música, que os pentecostais negros se comunicam. O "dom da palavra" é fundamental, mas ele vem junto a uma ênfase muito forte nos movimentos do corpo e na música.

As regras durante o serviço podem ser alteradas se um dos membros "receber" o Espírito Santo. Eles podem então "falar em línguas" e assim o ritmo do serviço pode mudar completamente. Desse modo, é usual o serviço se prolongar por várias horas seguidas. O serviço pode até se estender durante várias horas. De uma certa forma, o serviço de domingo de uma igreja *Bible Way* me lembrava muito as seções de umbanda e candomblé do Brasil. Como os *Bible Ways*, as seções de um terreiro de umbanda são também muito longas podendo durar toda uma noite e terminar só pela manhã. O assunto que os leva a prosseguirem com o serviço é sempre o de falar sobre a necessidade de ser salvo e de nascer de novo.

Através do testemunho o crente se converte e convence os outros de sua crença. Segundo Susan Harding (1987), o testemunho é um dos momentos em que a conversão ritualmente ocorre. A verdadeira questão sobre conversão, segundo esta autora, é como a ordem sobrenatural (a existencia de deus, a experiencia do espírito santo, etc) se torma real, conhecido, experimentado por pessoas. Segundo Harding, é a palavra do Espírito Santo, os ensinamentos de Jesus Cristo (gospel) falada, escrita, ouvida e lida que converte os protestantes ortodoxos (fundamentalistas). Eu acrescentaria ainda a expressão corporal e a música como fatores muito importantes na conversão dos crentes. É através dos testemunho e pelo sermão que os crentes "falam os ensinamentos". Basicamente, o sermão é a oração formal endereçada a um corpo de crentes feita por um pastor ordenado em 'serviços' de igrejas.

De uma maneira em geral, o sermão é mais formal, enquanto os testemunhos são realizados de uma forma mais informal entre os crentes e os não crentes. No caso dos *Bible-Ways*, no entanto, tanto os testemunhos quanto os sermões se davam informalmente. O sermão podia durar mais de uma hora, principalmente quando o assunto era algum acontecimento relacionado às pessoas da igreja. O pastor sempre relacionava, durante o serviço, a história de cristo ao cotidiano dos crentes. Assuntos como assassinato de pessoas, problemas de drogas, assuntos internacionais estavam sempre em pauta. Vários desses assuntos estavam ligados diretamente a condição social dos negros. O problema das drogas entre os negros, crime, prostituição e gravidez de jovens negras eram sempre discutidos durante os testemunhos e sermões. Sempre as pessoas ouviam falar ou teriam passado por alguma dessas situações. Todas essas situações eram contadas com bastante dramaticidade mas ao mesmo tempo com bastante ironia. O objetivo de colocar essas situações tão próximas dos crentes era a conversão. Converter-se ao pentecostalismo é uma atitude diária e interminavel. A conversão é uma tarefa que segue os crentes durante toda a sua vida.

Os processo de conversão para os *Bible-Ways* está ligado diretamente às questões mais gerais da criação de uma subjetividade étnica e racial. Foi durante algumas entrevistas com o pastor Charles e outra com sua esposa Rosetta, da igreja *Bible-Way* de Fluvanna, que discutimos esses pontos.

A história de vida do pastor Charles é narrada primeiramente a partir de sua relação com a Igreja Batista. Essa relação se dá por motivos familiares e portanto por "tradição". O partor Charles foi batista porque sua família já pertencia a esta religião e era natural que ele a seguisse. No entanto, ser batista não significava realmente ser religioso, significava apenas "ter uma religião", "ir a igreja". Ser batista *era, segundo seu depoimento, uma questão de família, não existia um real envolvimento* com esta religião. O pastor Charles descreve seu relacionamento com a Igreja Batista como parte da tradição familiar das famílias negras. Não se tirava nada dessa tradição, as pessoas frequentavam a igreja porque foram criadas para frequentá-la. Para Rosetta, esposa do pastor, ser batista é também parte da "tradição", é um costume de sua família e significa apenas um "nome". Ser batista faz parte do seu próprio crescimento enquanto criança, mas não necessáriamente quer dizer que você seja uma pessoa de igreja. Rosetta era levada por sua avó para a escola dominical, mas isso não significava que ela entendia o que estava fazendo lá. Ela descreve sua experiência de ser batizada na religião batista e de como o batismo era considerado um grande evento social para todas as crianças e suas famílias.

É interessante dizer então que para o pastor e sua esposa a noção do significado do batismo só vem depois de adulto. A criança não tem condição de perceber o "verdadeiro significado do batismo". Essa noção do "verdadeiro significado do batismo" só é atingido com a experiência de deus, que vem com a conversão ao pentecostalismo. Para o pastor Charles e sua esposa a igreja batista é tudo aquilo a que eles se opõem. É pela negação da igreja batista que os *Bible-Ways* se afirmam enquanto crentes e enquanto seres humanos. Os batistas, segundo os *Bible-Ways*, não têm nenhuma moral e não sabem o "verdadeiro significado da

palavra de deus". Para Rosetta, não importa o nome que as pessoas dão à sua religião, mas sim se você tem "o espírito repleto com o espírito santo". A questão da conversão ao pentecostalismo veio gradualmente na vida do pastor Charles e veio através de sua família e também através de sua esposa que já vinha frequentando a igreja pentecostal durante algum tempo, mas foi principalmente através de uma "conversa com deus" que o pastor se voltou para a igreja e para o pentecostalismo. Charles então conta que só esteve pronto para ser batizado quando parou de fazer muitas coisas que não eram compátiveis com sua nova situação.

Para Rosetta ligar-se ao pentecostalismo exigiu também uma mudança total no estilo de vida que vinha levando com seu marido até então. Mas para ambos os entrevistados chegar a perceber "o verdadeiro significado do espirito de deus" é um caminho muito longo a ser conquistado e requer abandonar a vida que se tinha anteriormente. O pastor Charles e sua esposa tiveram conversões ao pentecostalismo bastante diferentes, mas ambos retrataram uma mudança muito grande em suas vidas. Se o pastor Charles falou diretamente com deus e obteve resposta, sua esposa 'recebeu o espirito de deus' depois de uma longa espera.

No caso dos *Bible-Ways*, existe em primeiro lugar uma negação em relação às outras religiões não-pentecostais e especialmente em relação aos batistas. Estes são considerados como simplesmente um "nome", uma "tradição". Em seguida, há a negação em termos étnicos e raciais. A partir das narrativas do pastor e de sua esposa, fica caracterizada toda uma trajetória de mudança, de procura de uma "identidade". Esta subjetividade é criada pela expulsão da diferença.

Assim, a estrutura narrativa pentecostal não é produzida a partir de um centro e com uma lógica específica, mas a partir dos intervalos, pela negação. Através dos testemunhos e portanto na conversão ao pentecostalismo, que nunca se completa, os crentes estão sempre fazendo e refazendo sua cultura e sua crença. Seguindo o discurso do pastor e de sua esposa, podemos perceber que eles estão sempre expulsando a instabilidade, a incoerência, a diferença para fora de sua subjetividade de negros e pentecostais. Negam, assim, que êles, enquanto pentecostais negros, também têm uma "tradição" (embora afirmem que só os batistas a possuam); que também êles são um "nome" (embora afirmem que só os batistas o sejam).

É através dêste processo de jogar a diferença para fora de si mesmos e desse modo constituir fronteiras fortemente delimitadas entre pentecostais e batistas que se produz uma subjetividade, a qual estará sempre sob o risco de ser perdida novamente. Segundo Bhabha, "Assumir qualquer posição específica, dentro de sua forma discursiva específica, em uma dada conjuntura histórica será portanto sempre problemático - será o local da permanência e da fantasia" (1991:195). Existe sempre a ameaça da heterogeneidade de outras posições que habitam o próprio discurso do sujeito.

De acordo com o que foi sugerido aqui os "símbolos religiosos" e os "símbolos étnicos" devem ser tratados como partes de narrativas que estão constantemente sendo renovadas pelas diferenças. Os crentes pentecostais estão sempre colocando para fora deles mesmos essas diferenças para construir uma subjetividade. Este é um projeto interminável de construção de subjetividade de negro e pentecostal.

Convivendo com o Inimigo: Os Pentecostais e as Religiões Afro Brasileiras

Meu objetivo é explorar, comparativamente, a dimensão étnica e religiosa expressa no discurso dos pentecostais negros no Brasil e sua relação de oposição frente às religiões afro-brasileiras. A partir da comparação com os pentecostais americanos é possível dizer que a construção de uma identidade de "pentecostal" e de "negro", é um processo importante também, no contexto de alguns dos cultos pentecostais no Rio de Janeiro. Essas identidades estão sempre sendo afirmadas dialogicamente pelas diferenças que são estabelecidas em relação às outras religiões, e principalmente em relação à umbanda e ao candomblé.

Através dos testemunhos dos fiéis, dos sermões de seus pastores, seja através de entrevistas a respeito das experiências de conversão ao pentecostalismo, nossa proposta é perceber de que forma os pentecostais negros pensam sua conversão a esta denominação religiosa e como eles se posicionam em relação a seus "outros", especialmente as religiões afro-brasileiras. A pesquisa foi realizada junto a igrejas pentecostais do Rio de Janeiro na década de 90, entre as quais estão: Assembléia de Deus, Igreja de Nova Vida e a Metodista Renovada.

Para os pentecostais, a teologia e a experiência religiosa é uma só. Eles acreditam que a salvação só pode ser obtida através da fé, apesar de alguns pentecostais demonstrarem que estão salvos através do comportamento guiado por uma moral estrita. Enfatizam o significado da experiência pessoal com Jesus, rejeitam as religiões afro brasileiras e também a doutrina católica, que através de sua hierarquia eclesiástica faz a mediação entre o indivíduo e deus, bem como rejeitam as "idolatrias", as imagens e lugares santos e imagens milagrosas (veja a discussão da mídia sobre o caso do "chute na santa" em Gomes (2004), em relação a um programa de televisão onde um bispo da Universal chuta no ar uma imagem de Nossa Senhora) .

Esses pentecostais são fundamentalistas, ou seja, tomam a bíblia como a palavra literal de deus, que é o único apropriado para guiá-los. São também evangélicos, e acreditam que é de sua responsabilidade pregar a palavra de deus para os não convertidos. Dão ênfase aos "dons do Espírito Santo", principalmente o "falar em línguas" (glossolália) e também ao "batismo no Espírito Santo", como importante ritual de passagem para o pentecostalismo.

O centro do processo de conversão ao pentecostalismo, de acordo com as três denominações observadas no Brasil, e de acordo com os *Bible Way* norte-americanos, está no fato das pessoas converterem-se durante um período muito difícil de suas

vidas. No entanto, cada denominação pentecostal, e mesmo cada indivíduo, tem a sua noção de conversão. São noções que integram suas narrativas sobre seus "encontros com Jesus" e sobre a transformação que se opera em suas vidas após a conversão. Algumas narrativas são mais dramáticas que outras, e os próprios pentecostais dizem que algumas são melhores que outras com relação ao "poder de deus". Pouco são os fiéis que não experimentam nenhuma crise séria em suas vidas, antes de converterem-se, alegando que estavam bem, mesmo antes de conhecer Jesus. As narrativas dos convertidos são construções ficcionais a partir das experiências de crise de vida que experimentaram no período imediatamente anterior à conversão.

Entre os grupos pentecostais no Rio de Janeiro, foi possível constatar uma significativa presença de "negros", tanto na condição de pastores quanto na condição de fiéis. Embora seja difícil no Brasil a delimitação estritamente étnica ou racial de uma religião, a questão da cor se faz presente no discurso desses pentecostais. Assim, mesmo que não exista predominantemente "negros", ou exclusivamente "brancos", a questão da cor associada à religião continua sendo relevante, principalmente quando se fala, durante os testemunhos e os sermões, narrativas relacionadas a pobreza no Brasil.

De certo modo, sem as religiões afro-brasileiras, esses grupos pentecostais não chegariam a elaborar uma auto-consciência coletiva, na medida em que não poderiam realizar sua estratégia identitária ou, em outras palavras, não se concretizaria a "verdade" do grupo. É através da oposição obsessiva a essas religiões, que chamei de "convivendo com o inimigo" (Contins, 1995, 2003a) e através do combate a suas entidades (especialmente exus e pomba-giras) pelo espírito santo que se realiza a identidade fundamental desses cultos.

Nas igrejas neo pentecostais, como a Universal do Reino de Deus e a Igreja da Graça, os "exús" e "pomba-giras" (entidades da umbanda) têm um papel essencial na composição dos seus cultos. Estas são "entidades" que aparecem durante o culto de exorcismo, e que são essenciais para a realização dos cultos pentecostais. Sem os umbandistas, os chamados neo pentecostais não existiriam, não se concretizaria a "verdade" do grupo. São eles que dialogam com os pentecostais. É através desta oposição exús e pomba-giras versus espírito santo que esses cultos se realizam.

Do ponto de vista desses pentecostais, o mal está associado ao Candomblé e à Umbanda. Tudo que deriva das religiões afro brasileiras é ligado à figura do Diabo. Uma boa parte dos nossos entrevistados, negros e pentecostais, já haviam participado dessas religiões e hoje afirmam que "foram salvos do mal pelo poder do Espírito Santo". Associam os males de suas vidas passadas à prática anterior e, mesmo encontrando-se hoje em dificuldades, dizem-se felizes. A afirmação segundo a qual as religiões afro-brasileiras são criações do demônio foi encontrada em todas as narrativas pentecostais que pesquisamos. Eles não admitem nenhum atributo positivo associado à essas crenças. Esse fato torna as religiões afro-brasileiras um dos principais alvos dos discursos proselitistas pentecostais. Ao evangelizarem, os pentecostais ressaltam que esta é a principal tarefa do crente, ou seja, levar a "palavra" e exorcizar os principais demônios que estão "incorporados" nos umbandistas. Acreditam que a liberdade está na "aceitação de Jesus", e os que não crêem precisam de ajuda para encontrar a salvação. É considerado como uma obrigação de todo pentecostal a luta pela conversão daqueles que "vivem no mal". Ao assumirem a "Palavra de Deus", assumem também o combate ao demônio, que é representado pelas religiões afro-brasileiras. O outro dos pentecostais brasileiros é a umbanda, é o candomblé. Esse outro tem que ser expulso, para poder se possa estar com Jesus. Tem que se expulsar o demônio, para reconhecer deus, da mesma forma que um pentecostal só é pentecostal porque expulsou o umbandista.

Os chamados pentecostais históricos também operam com essas oposições, mas de uma maneira diferente. Os demônios aparecem, são exorcizados, mas geralmente no final do "serviço", e não necessariamente remetem diretamente a "exús", "pombas-giras" ou outras "entidades" da umbanda. Desse modo, as demonstrações de poder do "Espírito Santo contra o demônio" estão sempre presentes nos cultos pentecostais e têm um espaço privilegiado nas igrejas neo pentecostais. Essas últimas resgatam esse confronto direto, entre o bem e o mal. A diferença entre as igrejas "históricas" e as igrejas pentecostais está no fato de que, para as últimas, não existe de maneira muito marcada a diferença entre o bem e o mal, e o nome do "demônio", por exemplo, é tão citado quanto o de Jesus.

A relação vivida como muito próxima entre as duas manifestações, a do Espírito Santo e a dos Orixás, revela a existência de dois códigos religiosos distintos acionados para a identificação da entidade da Umbanda ou do Espírito Santo. No entanto, como alguns pentecostais já participaram da umbanda, esses códigos ficam muitas vezes entrecruzados. A proximidade das práticas religiosas afro-brasileiras com a experiência da manifestação do Espírito Santo evidencia-se nesta frase de um membro da Igreja Metodista Renovada:

"A vinda do Espírito Santo ainda é um mistério para mim. Porque tudo é um mistério. Na hora que eu vejo falando em línguas, eu fico em dúvida. Não sei se é porque eu estive muito próximo do Candomblé e do espiritismo... Eu tenho a sensação que parece que é igual. Quando o Espírito Santo começa a falar parece que é igual... Não consigo entender".

Dentro de uma mesma religião, há também grande mobilidade, como, por exemplo, um membro da igreja Assembléia de Deus que sai para a Igreja Metodista Renovada, ou o inverso. Existe um alto grau de mobilidade de fiéis dentro do próprio grupo pentecostal. Em um dos casos, o fiel era da Assembléia de Deus e foi para a Igreja Metodista pentecostal. Foi nesta última, a partir de uma relação bem próxima com deus, que ele se converteu. É preciso estar sempre se diferenciando de dentro da mesma congregação ou para fora, para se colocar enquanto crente e enquanto indivíduo.

Um ponto que gostaria de destacar, para finalizar esta parte sobre pentecostais negros, é o papel desempenhado pelo corpo enquanto instrumento simbólico de construção e avaliação de uma moralidade assumida pelos pentecostais. O processo de conversão realiza-se, assume uma dimensão concreta por intermédio do corpo, das atitudes evidenciadas no sentido de um maior ou menor contrôle sobre ele. Esse corpo pentecostal, no entanto, na medida em que em seu interior convivem dimensões articuladas pela inimizade e pela exclusão, é um corpo dividido contra si mesmo. Ele configura-se a partir de uma permanente tensão, um permanente esforço no sentido de expulsar do seu interior aquilo que, paradoxalmente, alimenta sua identidade. De certo modo, os pentecostais, a partir da conversão, caminham à beira do precipício. Qualquer deslize os jogará de volta nos braços do inimigo. É talvez essa consciência, que eles combatem por meio de uma moral rigorosa, de uma valorização extremada do auto-contrôle, que alimente intelectual e existencialmente seus dramas e as soluções, sempre precárias, que trazem para resolvê-los. Ironicamente, esses homens e mulheres, que são vistos como exemplos do rigor moral e da intolerância, parecem perceber esquivamente a precariedade das respostas que oferecem a suas aflições.

Em termos comparativos, muitos estudos já exploraram a questão das "relações raciais" no contexto americano e brasileiro. No entanto, o que estou sugerindo aqui é tratar narrativas pentecostais no Brasil e nos Estados Unidos não como a expressão de duas totalidades supostamente estáveis, coerentes e pré-existentes, mas como produção de auto-imagens pessoais e coletivas por parte de grupos identificadas com o pentecostalismo. Sendo essas coletividades pentecostais de maioria negra nos Estados Unidos e de uma boa parte de negros também no Brasil, essa criação de uma auto-imagem também passaria pela "invenção" das classificações de côr.

As Festas do Divino Espírito Santo no Rio de Janeiro e na Nova Inglaterra: identidade religiosa e étnica

Esta parte de minha comunicação resulta de pesquisas de campo sobre as festas açorianas do divino espírito santo que realizei em dois contextos nacionais de imigração açoriana: Estados Unidos (Nova Inglaterra) entre 1999 e 2000; e Brasil (Rio de Janeiro) entre 2001 e 2004; além de uma breve permanência, no ano de 2004, na Ilha Terceira, uma das nove ilhas que compõem o Arquipélago dos Açores e onde as festas do divino espírito santo são especialmente importantes (Gonçalves & Contins, 2008, ; Contins, 2003).

É vasta a literatura produzida sobre as festas do divino espírito santo entre folcloristas (Van Gennep 1947; 1949; Cascudo 1962), historiadores (Melo e Souza 1994; Abreu 1999) e antropólogos (Brandão 1978; Leal 1994; Gonçalves & Contins, 2008) que têm produzido uma extensa bibliografia sobre a ocorrência dessas festas na Europa, no Arquipélago dos Açores, na Ilha da Madeira, no Brasil, nos Estados Unidos e no Canadá .

Além de sua dimensão transcontinental, a festa possui também uma dimensão trans-histórica, uma vez que sua ocorrência em continente europeu tem registro desde o século XIV. Enquanto fenômeno sócio-cultural, a festa do espírito santo não se restringe a uma determinada sociedade ou grupo social: ela ultrapassa os limites de diversas sociedades e grupos, constituindo-se em experiência comum a um conjunto de populações mais ou menos próximas no tempo e no espaço.

A vida coletiva desses imigrantes no Rio de Janeiro e na Nova Inglaterra oscila, em grande parte, entre dois pólos. De um lado, está sua identidade religiosa; de outro, sua identidade cultural. Num desses, representam-se inclusivamente enquanto "devotos do espírito santo"; no outro, enquanto "açorianos", portadores de um determinado "patrimônio cultural" expresso ideologicamente pela categoria da "açorianidade".[2]

Em diversos bairros e subúrbios da cidade Rio de Janeiro irmandades religiosas dedicadas ao culto do divino espírito santo foram fundadas e são atualmente dirigidas por imigrantes açorianos[3]. Há irmandades em Vila Isabel, na Tijuca, no Catumbi, no Engenho de Dentro (Irmandade do Outeiro), no Encantado, na Baixada Fluminense (Olinda) e uma no bairro da Engenhoca, em Niterói.[4] Dessas, a mais antiga é provavelmente a do Outeiro, no Engenho de Dentro. A sede da Casa dos Açores fica situada na Tijuca, próxima ao Largo da Segunda-Feira e possui também a sua própria irmandade. Algumas irmandades existem provavelmente desde fins do século XIX (como a do Outeiro); já a Casa dos Açores foi fundada no início dos anos cinquenta[5].

---

[2] Para a discussão sobre a categoria "etnicidade" entre imigrantes portugueses, são fundamentais os estudos de Feldman-Bianco (1992; 1995). São especialmente relevantes as contribuições do antropólogo português João Leal (1994). Entre intelectuais açorianos, Vitorino Nemésio destaca-se entre os formuladores dessa categoria identitária (1932).

[3] No Rio de Janeiro, cada irmandade está organizada segundo uma estrutura burocrática, na qual se tem na posição mais alta o "provedor" (ou presidente); em seguida os membros da diretoria (diretor social, tesoureiro, diretor para assuntos religiosos, etc); e o conjunto de "irmãos".

[4] Alguns de nossos informantes mais velhos mencionam a existência de uma rica irmandade no Estácio, que teria existido na primeira metade do século XX, mas que teria encerrado suas atividades. Quando perguntados por que do fechamento dessas atividades, os informantes são unânimes em dizer que "a igreja tomou". Referem-se evidentemente à igreja católica e expressam aí o caráter ambíguo e tenso de suas relações com a igreja: as irmandades buscam autonomia, enquanto que a igreja busca o seu controle e disciplinamento.

[5] A Casa dos Açores do Rio de Janeiro, "associação luso-brasileira sem fins lucrativos", foi fundada em julho de 1952. Na sua *home page*, lê-se que entre seus objetivos está o de "...ter sempre unida a comunidade açoreana do Rio de Janeiro, mantendo sempre as tradições açoreanas..." (http://www.casadosacores, outubro de 2005). Além do Rio de janeiro, há Casas dos Açores em outras cidades como Porto Alegre, Santa Catarina, São Paulo. Regularmente são promovidas reuniões nacionais e internacionais das Casas dos Açores.

Essas irmandades estabelecem historicamente fortes relações com a população dos respectivos bairros, e fazem parte da memória coletiva local, não havendo aí distinção muito marcada entre "açorianos" e "brasileiros";[6] já a Casa dos Açores transcende as identidades particulares e locais das irmandades, reunindo os seus membros num ponto espacial e simbolicamente comum, expressando marcadamente a sua identidade de "açorianos".

A extensa teia de eventos coletivos anuais (festas religiosas, festas sociais, festivais, reuniões, almoços e jantares comemorativos) produzidos e partilhados por essa comunidade de imigrantes passa necessariamente por uma ou outra instituição. Entre esses eventos destaca-se, pela sua importância na vida dessa comunidade, a celebração anual das festas em louvor do divino espírito santo.

As Festas do Divino Espírito Santo, no Brasil, tiveram início com a imigração açoriana no sul. No entanto, registra-se a presença dessas festas no século XVIII na cidade do Rio de Janeiro. A vinda dos últimos açorianos ao Brasil data ainda da década de 1970, depois desta data os açorianos foram mais para os Estados Unidos (Nova Inglaterra e California), para o Canadá e Austrália.

A festa do divino espírito santo é móvel e relaciona-se ao dia de pentecostes, que acontece sempre 50 dias depois do domingo de Páscoa. Durante a quaresma até o dia de pentecostes e mesmo depois disso realizam-se as comemorações ao divino. Cada irmandade possui objetos relacionados ao divino espírito santo. Entre os objetos mais importantes estão a coroa e o cetro de prata. A coroa, assim como o cetro, serve simbolicamente para coroar os devotos que fazem promessas ao divino. Essas promessas estão relacionadas principalmente a curas de doenças, e também a necessidades econômicas. Além da coroa e do cetro, as irmandades possuem bandeiras do divino espírito santo e dos Açores e de Portugal, imagens de vários santos católicos, principalmente Nossa Senhora da Aparecida e São Sebastião e várias imagens da pomba branca simbolizando o espírito santo.

Essas festas são celebradas pelas irmandades, as quais, em relação à Casa dos Açores, ocupam um lugar afetivamente mais próximo nas representações desses imigrantes[7]. Quando narram sua biografia e sua chegada ao Rio de Janeiro, referem-se sempre carinhosamente à experiência de irem a uma dessas festas (algumas são constantemente citadas, como as da Engenhoca, em Niterói, e a da Praça Sete) onde tinham oportunidade de estabelecer ou re-estabelecer contatos com a rede social de açorianos no Rio de Janeiro. Na verdade tanto as irmandades quanto a Casa dos Açores trazem simultaneamente aspectos religiosos e culturais da identidade dos imigrantes açorianos. A Casa dos Açores, como já assinalamos, tem a sua própria irmandade; por sua vez, cada irmandade exibe junto ao altar a bandeira do Açores, além das bandeiras de Portugal, do Rio de Janeiro, do Brasil e, evidentemente, a bandeira do divino espírito santo; algumas reproduzem na sua arquitetura traços dos "impérios" açorianos. Há portanto uma continuidade entre os aspectos religiosos e os aspectos culturais.

As festas do espírito santo celebradas por irmandades açorianas datam aparentemente de fins do século XIX e permaneceram até os dias atuais, intensamente associadas à identidade desse segmento de imigrantes no Rio de Janeiro. De certo modo, as irmandades açorianas deram continuidade, numa escala local e em pequenas proporções, às festas que foram proibidas pelo estado nacional brasileiro. Evidentemente, participam dessas festas, nos bairros onde ocorrem, imigrantes açorianos e também a população brasileira local, assim como eventualmente imigrantes de outras origens, sejam portugueses do continente, sejam italianos. Mas a participação açoriana está articulada intimamente à suas identidades individuais e coletivas. As festas desempenham para essa população de açorianos e seus descendentes, funções e significados específicos, totalizando e distinguindo simbolicamente a sua experiência biográfica e coletiva.

Ao narrarem as origens da festa os açorianos no Brasil e nos Estados Unidos a inserem na história portuguesa, situando-as miticamente no reinado de dom Diniz (1261-1325). Os mitos de origem narram a fundação da festa, ainda no século XIV, pela rainha santa Izabel (1271-1336), esposa de dom Diniz, a qual teria realizado uma promessa ao divino espírito santo para que cessassem as guerras em seu esposo e seu filho. O pagamento dessa promessa seria feito na forma de uma ampla e generosa distribuição de alimentos e bebidas aos pobres. Em algumas versões, a rainha coroava os pobres com sua própria coroa.[8] Assinale-se que a inspiração religiosa da rainha santa teria como fonte o monge franciscano Joachim de Fiore (1135-1202), cujas idéias messiânicas apontavam para a existência de três idades do mundo: a idade do pai, a idade do filho e a idade do espírito santo. Com a terceira idade do mundo, este conheceria um novo tempo, e o império do divino espírito santo traria paz e fartura para todos(Gonçalves & Contins, 2008).

---

[6] As irmandades no Rio de Janeiro são conhecidas pelo nome dos bairros onde estão situadas. Por exemplo, a "Irmandade do Divino Espírito Santo de Catumbi", fundada segundo alguns de seus integrantes nos anos trinta, mas registrada em cartório no ano de 1942 (Estatutos 1942). As demais irmandades ao conhecidas no cotidiano como a "irmandade da Praça Sete (Vila Isabel); a "do Encantado"; a "da Engenhoca"; a "do Engenho Novo"; etc. No contexto norte-americano, na Nova Inglaterra, contam-se em mais de cem o número de irmandades. Em Bristol, Rhode Island, onde concentramos nosso trabalho de campo, no período 1999-2000, encontramos duas irmandades.

[7] Cabe assinalar que a maioria de nossos entrevistados é oriunda da Ilha Terceira. Aparentemente, no Rio de Janeiro predominam os terceirenses, em contraste com São Paulo, onde há predominância de imigrantes oriundos da Ilha de São Miguel. Embora o culto ao divino seja comum ao todo o arquipélago, na Ilha Terceira ele assume proporções especiais.

[8] No contexto norte-americano, esse mito é bastante presente entre os imigrantes açorianos, que freqüentemente trazem em suas procissões em louvor do espírito santo uma adolescente vestida com o manto, o cetro e a coroa da Rainha Santa Izabel. Estou ainda reunindo versões desse mito de origem.

O "tempo das festas" (nos Açores, o "tempo dos impérios")[9] é uma categoria usada pelos açorianos para distinguirem aquele segmento do ciclo anual em que se desenrolam as festas do divino espírito santo. Elas são celebradas anualmente, a partir do domingo de Páscoa e durante cinquenta dias até o domingo de Pentecostes. Esse tempo é fortemente demarcado por meio de uma série de alterações espaciais, comportamentais, emocionais, fisiológicas, usos de objetos materiais e que vêm estabelecer simbolicamente uma delicada e progressiva separação em relação a um tempo cotidiano, um tempo profano, voltado para atividades mundanas. Nesse tempo das festas intensificam-se as trocas sociais e simbólicas entre seres humanos (ricos e pobres, homens e mulheres, vizinhos, compadres, parentes, amigos, etc); e entre estes e o "divino"[10] (Gonçalves & Contins, 2008).

Essa nova qualidade de tempo traz consequências significativas sobre a vida individual e coletiva dos devotos. As trocas se intensificam, os espaços se condensam, os encontros tornam-se mais frequentes na capela da irmandade ou nas casas dos devotos. Podemos dizer que nesse período, as pessoas vão de certo modo sendo separadas de um tempo velho, de um tempo já limitado em termos de recursos e progressivamente incorporadas em um novo tempo, um tempo marcado pela "fartura" e pelos encontros intensos entre os homens e entre os homens e o espírito santo. As festas promovem assim uma passagem coletiva, aproximando-se do que seja um rito de calendário (Van Gennep 1960) e inauguram um novo tempo sob o poder total do espírito santo. Há uma intensa mobilização de recursos nessa passagem: objetos (comida, roupas, velas, altares, comidas, bebidas e dinheiro) e pessoas circulam intensamente.

Um grande número de pessoas visita as irmandades nesse período, especialmente os membros das outras irmandades localizadas em outros bairros. Moradores do próprio bairro, que não são açorianos e nem necessariamente filiados à irmandade local, aproximam-se desta através da festa do divino. Diferentemente nos Estados Unidos, os bairros onde estão localizadas as irmandades do divino, são localidades somente de imigrantes açorianos ou portugueses do continente. Assim encontramos poucos americanos envolvidos nas festas, apenas poucos americanos como convidados ou os párocos locais que realizam as missas, geralmente americanos mas com um grande envolvimento com a comunidade açoriana ou padres de locais de lingua portuguesa. A comunidade de açorianos, através da festa do divino, doa anualmente para a igreja católica local uma quantia em dinheiro.

No sábado imediatamente anterior ao dia principal da festa (domingo de pentecostes), os moradores do bairro (especificamente os moradores de favelas e áreas pobres da vizinhança) procuram a irmandade para a tradicional distribuição da alcatra e pão. No dia mesmo da festa, no domingo de Pentecostes, os moradores em geral participam das atividades promovidas pela irmandade: missas, jantar, barracas de jogos, etc. É a festa que, nesse período, aproxima socialmente todas essas pessoas (açorianos e membros da irmandade e moradores do bairro em geral), integrando-a na "memória coletiva" do bairro (Halbwachs 1990).

Embora as atividades de preparação da festa já se desenvolvam no ano anterior, na noite do próprio domingo de Pentecostes (quando são sorteados aqueles sete irmãos que ficarão responsáveis pelas festas no próximo ano) [11] é a partir do domingo de Páscoa do ano seguinte que as atividades se intensificam e ganham uma dimensão ritual mais forte. Durante sete semanas consecutivas, a partir da noite do domingo de Páscoa, sete irmãos e suas famílias irão permanecer, em cada semana, com a coroa do espírito santo (em prata e tendo no alto a figura de uma pomba e acompanhada do cetro, também em prata). Durante essas semanas, cada família sorteada irá receber em sua casa outros "irmãos" da sua irmandade bem como de outras irmandades, e pessoas do bairro para rezar o terço ou novenas em homenagem ao divino Espírito Santo.

A festa existe, em todos os seus momentos, por meio de uma vasta teia de relações de parentesco, compadrio, amizade e vizinhança, integrando, no caso do contexto nacional brasileiro, açorianos e não-açorianos na condição de devotos do espírito santo.[12] É possível afirmar que indivíduos participam da festa à medida que estejam inseridos de algum modo numa rede de parentesco e de relações pessoais. As unidades sociais de participação são "famílias": famílias nucleares e famílias extensas, mais compadres, vizinhos, amigos. Cada membro da irmandade participa da festa enquanto pai, avô, filho, irmão, tio, cunhado, genro, etc. É na condição de chefe de uma família, ocupando o centro de uma rede de relações de parentesco que ele pode assumir a direção da festa.

---

[9] Ver a esse respeito Leal (1994).

[10] "Divino" é o termo abreviado para designar o "espírito santo", usado com freqüência por nossos entrevistados, açorianos ou brasileiros, indistintamente. Já os açorianos costumam referir-se ao espírito santo também como "´seu` espírito santo".

[11] No contexto da imigração açoriana nos Estados Unidos e especialmente na Nova Inglaterra, usam-se para esses membros da irmandade as categorias "mordomo" e "domingas". Elas distinguem aquele que assume a direção geral das festas num determinado ano (o "mordomo"), sendo responsável pela sétima semana que culmina do domingo de Pentecostes. Ele é hierarquicamente superior aos "domingas", os quais, em número de seis, são responsáveis pelas seis semanas anteriores àquela que precede o domingo de Pentecostes. Mordomos e domingas são escolhidos por sorteio. Ao ser sorteado, cada dominga deve permanecer com a coroa do divino espírito santo durante uma semana. O mordomo permanece com a coroa durante todo ao ano.No contexto norte americano, um mordomo gasta anualmente em torno de 10.000 dólares para custear a festa; um "dominga" gasta em torno de 3000 dólares. Não percebi no Rio de Janeiro essas distinções: a categoria "irmãos" cobre todos os participantes que se dispõem a ser sorteados para ficarem com a coroa e assumirem a festa durante uma das sete semanas entre Páscoa e Pentecostes. Mas há uma hierarquia entre o primeiro e o sétimo sorteado, sendo que aquele permanece com a coroa durante todo o ano.

[12] No contexto nacional norte-americano há uma demarcação mais nítida entre açorianos e americanos, os quais na tomam parte na festa. Alguns de nossos entrevistados assinalam que a língua, no contexto norte americano, é um fator que intensifica a aproximação entre os açorianos; no contexto brasileiro, em se tratando da mesma língua, as fronteiras entre açorianos e brasileiros é bem mais fluida.

Trabalha-se durante todo o ano, no intervalo entre o fim de uma festa e o início da outra no ano seguinte. Mas as atividades evidentemente se intensificam na medida em que se aproxima a semana santa. Nos meses que antecedem a Páscoa, alguns dos membros da diretoria da irmandade (exclusivamente homens) percorrem diversos bairros da cidade (zona sul, zona norte, subúrbios, baixada fluminense, Niterói) para buscar as contribuições dos devotos para as festas do divino. Percorrem especialmente os açougues, uma vez que esse setor comercial na cidade foi, no período anterior ao predomínio dos supermercados, majoritariamente controlado pelos imigrantes açorianos. A devoção ao divino espírito santo encontra nos açougueiros de origem açoriana uma fonte poderosa de recursos. Em geral designam essa atividade através da expressão "correr os açougues".

As contribuições usualmente são em dinheiro e traduzidas em quilos de carne. Assim, um devoto pode oferecer cinquenta quilos de carne; ou dez quilos de pão. Essas contribuições são especialmente importantes não apenas para a preparação da sopa do divino no domingo de pentecostes, mas particularmente para a distribuição de carne e pão que se faz no sábado da semana anterior àquele domingo. Esse devoto que contribui receberá em troca convites para a festa do divino à qual poderão ou não comparecer. Em geral o fazem acompanhados de sua família. Importante assinalar aqui é o fato de que um grande número de pessoas (situadas em diversos pontos da cidade) se vê envolvida direta ou indiretamente nessas extensas relações de dádiva e contra-dádiva que mediam as relações entre os homens e o divino.

É interessante colocar finalmente que as festas do divino tem sido considerada tanto pelos participantes das irmandades quanto por alguns pesquisadores como uma "antiga tradição" trazida pelos imigrantes portugueses dos Açores para os países que os receberam. É surpreendente que tantos anos depois de deixarem os Açores para os Estados Unidos (desde o século XIX) ou para o Brasil (desde o século XVIII), milhares de açorianos ainda continuem realizando a festa do divino. No entanto, temos que considerar o fato de que essas comemorações não necessariamente tinham que continuar existindo no novo contexto de imigração. As pessoas podiam simplesmente esquecer, mas porque elas persistiram? Porque não desapareceram? Se não desapareceram, que papel atual eles desempenham?

Essas festas são exemplo do que poderíamos chamar, por exemplo, de um "patrimônio transnacional" (Gonçalves 2007) ou de "identidade transnacional". Mas classificar essa festa como "patrimônio" exige alguma cautela. São as próprias lideranças açorianas que falam de um "patrimônio açoriano" ou da "açorianidade" (Gonçalves, 2007). Mas este uso está distante das concepções assumidas pelos devotos do espírito santo em sua vida cotidiana.

Do ponto de vista dos devotos, a coroa, a bandeira, as comidas, os objetos (todo esse conjunto de bens materiais que integram a festa e são propriedade das irmandades); são, de certo modo, manifestações do próprio espírito santo. Do ponto de vista dos padres, são apenas "símbolos" (no sentido de que são matéria e não se confundem com o espírito). Do ponto de vista dos intelectuais, são representações materiais de uma "identidade" e de uma "memória" étnicas. Desse ponto de vista, as estruturas materiais que poderíamos classificar como "patrimônio" são primeiramente "boas para identificar".

As classificações dos devotos são estranhas a essa concepção de patrimônio. Do seu ponto de vista, trata-se fundamentalmente de uma relação de troca com uma divindade. E nessa concepção total, culinária, objetos, rituais, mitos, espírito, matéria, tudo se mistura. Como nos lembra Marcel Mauss, foi com eles que os seres humanos primeiro estabeleceram relações de troca, uma vez que eles eram "os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo" (Mauss 1974:63).

A "identidade étnica" dos açorianos, as festividades do espírito santo vão aparecer como uma "representação" (no sentido moderno do termo) da chamada "açorianidade", das "tradições açorianas". Nesse contexto, a cultura açoriana (assim como a festa do espírito santo como parte dela) tende a aparecer de forma objetificada, como um objeto a ser exibido e contemplado, na forma de um "patrimônio" (Gonçalves 2007. Gonçalves&Contins,2008). A coroa, assim como os demais equipamentos rituais, nesse contexto são efetivamente "objetos". No sentido moderno da "representação", as festividades, assim como todos os objetos que a acompanham, na verdade, substituem uma entidade ausente, a "açorianidade".

Conclusão: Globalização e Mediações Locais

Geertz afirma que, num mundo cada vez mais globalizado e ao mesmo tempo compartimentado, os diferentes países e as várias identidades religiosas e étnicas, não podem ser apreendidas como "unidades inteiriças" ou como "totalidades ininterruptas" (Geertz, 2000).

Diante desse contexto globalizado, parece necessario qualificar as questões relativas a religião e etnicidade. Essas questões, embora sejam afetadas pelos processos de globalização, assumem no entanto formas sempre singulares, uma vez que são mediadas por codigos culturais específicos. Em outras palavras, a pergunta que parecem relevante na análise desses contextos globalizados é: como esses grupos asseguram identidades religiosas e étnicas distintas? Como reagem aos processos de globalização?

Em um livro escrito ainda nos anos oitenta, *The Lumbee Problem* (1980), a antropóloga Karen Blu analisou as categorias "raça" e "etnicidade" e como esses termos eram usados nos Estados Unidos até a década de oitenta. Para ela, o termo "etnicidade" ficou mais em moda a partir dos anos 60 em círculos leigos e entre os cientistas sociais, que viam isto como um

aspecto positivo na construção das "identidades" pessoais e coletivas dos indivíduos. Já o termo "raça" traz uma conotação onde existe a dominância hierárquica uma cor sobre a outra. Isto quer dizer que existe no esquema racial uma predominância da cor branca sobre a cor negra. Em relação aos negros, os brancos seriam dominantes não sòmente em termos economicos e políticos, mas os atributos físicos também ex´ressariam sua suposta superioridade. A partir da mudança do esquema "racial" para o "étnico" o quadro se torna mais complexo. Inicialmente eram os "negros" e os "brancos", mas, em seguida, outros grupos se tornaram também "etnicos". Segundo Blu, as implicações dessa mudança (raça para etnia) são importantes para a construção da identidade dos próprios grupos. Segundo ela, "símbolos negativos" tornam-se "símbolos positivos". Os símbolos ligados à pele branca não necessariamente tornam-se indesejáveis, mas os símbolos da pele negra podem passar à condição de desejáveis. Ser negro enquanto parte de uma raça é indesejável e considerado inferior, mas enquanto parte de um grupo étnico seria bom, na medida em que faz parte de um grupo coeso, que é visto como ativo e anula as desvantagens de seu *status* de minoria.

Estudos mais recentes sobre a questão étnica e principalmente sobre o pentecostalismo e o catolicismo carismático discutem o processo de globalização e a rápida disseminação dessas religiões e a crença na obtenção da graça do espírito santo num contexto multicultural (Robbins, Joel 2004). No entanto, como já assinalei, esse processo de globalização se realiza através de mediações especificas. Estas se diferenciam nas experiências de cada um dos grupos analisados. Assim, no caso dos pentecostais e do catolicismo popular, temos duas formas distintas de relação com o espírito santo através de constelações de categorias culturais específicas.

Assim, no caso dos pentecostais, uma dessas mediações se configura na relação com o espírito santo, relação esta que se processa de forma fortemente individualizada, o fiel dirigindo-se diretamente ao espírito santo, falando sobre seus dramas pessoais, tal como aparecem no testemunho e no processo de conversão. A conversão ao pentecostalismo depende basicamente de um movimento interior, pessoal, daquele que quer se converter. É possível dizer que a relação dos pentecostais com o espírito santo se processa através do indivíduo (o sujeito da relação é o indivíduo). O espaço, no sentido total (espaço do corpo, espaço moral, espaço físico, etc), é definido, entre os pentecostais, a partir de um drama individual e permanente entre o espírito santo e o demônio (Contins, 1992; 1995).

Para os pentecostais, é difícil distinguir, por exemplo, se algo foi obra do diabo ou obra do espírito santo, a não ser que se tenha o "dom do espírito santo". O espírito santo se manifesta através de línguas estranhas durante os serviços nas igrejas. Não há adoração ao "espírito santo" através de imagens e objetos materiais, como a coroa do divino, no caso das festas do espírito santo no catolicismo popular. Ele é individualizante e se manifesta em cada um dos fiéis. Não existe um dia específico ritualmente comemorado relativo ao espírito santo. Ele não está nas coisas mas se manifesta através das pessoas. Desse modo, as demonstrações de poder do "Espírito Santo contra o demônio" estão sempre presentes nos cultos pentecostais e têm um espaço privilegiado nas chamadas igrejas neopentecostais. As igrejas neopentecostais resgatam esse confronto direto, entre o bem e o mal.

A necessidade de um mediador entre deuses e homens está muito presente no catolicismo e principalmente no catolicismo popular. No caso da festa do divino espírito santo, seus integrantes são todos católicos, uma vez que já submetidos aos ritos do batismo e da primeira comunhão. Muitos afirmam ser católicos em função de sua "família". Assinale-se que a categoria "família" desempenha um papel crucial em todo o processo de preparação e realização das festas. Os açorianos participam dessas festas enquanto membros de famílias e redes de parentes, de vizinhos e amigos, nunca como indivíduos isolados. A relação com o divino espírito santo é realizada através das festas que acontecem ritualmente todos os anos. A ligação com os cosmos no catolicismo popular é através do chamado "tempo do Império", "tempo de renovação", tempo das festas.

O tempo é cíclico e construído através de uma visão messiânica do espaço, isto é, no momento da festa estão impondo, através da procissão, o Império do Divino sobre aquele espaço. Estão tomando aquele lugar quando passam rezando em louvor ao "espírito santo". Durante as procissões, o espaço da rua, normalmente profano, torna-se sagrado quando os fiéis passam a ocupá-lo ritualmente. O bairro, que habitualmente é local de transações profanas, de ordem comercial, o tráfego de automóveis e ônibus, modifica-se nos dias de procissão. No contexto da festa, as relações que se estabelecem no espaço do bairro são relações totais.

Nesta festa há claramente uma relação de conflito com a Igreja Católica oficial porque a festa é corpo e é espírito, isto é, uma relação complementar e hierárquica com o divino. É o "senhor espírito santo" que fala através do ritual, na festa. Para os imigrantes açorianos e para os brasileiros que tomam parte na festa deve-se agradar ao "espírito santo" que pode ser visto como fazendo a relação entre a divindade e as pessoas, seus parentes, vizinhos etc. A coroa do espírito santo, nesse contexto ritual local, é a presença mesma do espírito santo com seus poderes e virtudes.

Há uma comunicação intensa e complexamente mediada entre o supra-mundano e o mundano. Essa comunicação aparece de forma visível durante as festas, quando o espírito santo, representado pela coroa, circula de modo intenso. É um tempo propício às manifestações mágicas do divino. Há casos de pessoas que experimentam milagres, vêem o divino na figura de uma pomba branca, experimentam visões, revelações. Essas manifestações podem ser negativas, existindo também na forma de punições severas sobre aqueles que descuidaram do culto ao divino ou simplesmente o ofenderam.

O "trabalho" aparece simultaneamente como categoria econômica e também como categoria moral e religiosa. É por meio do trabalho intenso e disciplinado que se passa da escassez à fartura, mantém-se a honra e propicia-se a graça. É por seu

intermédio que se forma a autoconsciência individual e coletiva e se alcança uma relação equilibrada entre a alma e o corpo, entre o supra-mundano e o mundano.

Assim, a categoria "trabalho" pode ser ao mesmo tempo uma entrada para a esfera mundana e para a esfera supra-mundana. Ela tem uma presença forte no *ethos* açoriano, na sua vida cotidiana e na sua vida religiosa. Por seu intermédio entram em contato com o espírito santo, na medida em que, como eles próprios dizem, ´trabalham para o espírito santo`. É por meio do trabalho que realizam-se como indivíduos e como famílias. Mas a categoria não assume, para eles, o mesmo sentido que assume para uma cultura protestante, para o *ethos* puritano tal qual descrito por Max Weber em seu clássico estudo sobre *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (2004). Os açorianos estão longe de apresentar a personalidade rigorosa dos calvinistas e se o trabalho, para eles, está associado a disciplina e constância na luta contra as dificuldades do mundo, está ao mesmo tempo associado a divertimento e prazer, como revelam as festas do divino e seu lado fortemente "profano", como muitos pesquisadores já assinalaram. O que distingue o ponto de vista açoriano parece ser o modo como eles concebem as relações que mantêm entre este mundo e a esfera supra-mundana, e que se caracterizam precisamente pela continuidade e pela adaptabilidade (Gonçalves & Contins, 2008).

Já no plano da "identidade étnica" dos açorianos, as festividades do espírito santo vão aparecer como uma "representação" (no sentido moderno do termo) da chamada "açorianidade", das "tradições açorianas". Nesse contexto, a cultura açoriana (assim como a festa do espírito santo como parte dela) tende a aparecer de forma objetificada, como um objeto a ser exibido e contemplado, na forma de um "patrimônio". A coroa, assim como os demais equipamentos rituais, nesse contexto são efetivamente "objetos". No sentido moderno da "representação", as festividades, assim como todos os objetos que a acompanham, na verdade, expressam a chamada "açorianidade".

Podemos pensar então em duas lógicas para percebermos as diferenças entre uma e outra experiência: no caso das festas do divino, uma lógica da conjunção, onde tudo está interligado de modo complementar (homens e deuses, vivos e mortos, homens e mulheres, ricos e pobres, etc). No caso dos pentecostais, uma lógica individualizante, onde se configura uma autoconsciência definida a partir de uma relação não ritualizada com o espírito santo.

Tempo e espaço são vistos diferentemente para cada um dos dois grupos analisados. No caso do catolicismo popular, o tempo é cíclico. A cada ano, a festa do divino espírito santo toma o espaço do bairro e hierarquicamente submete todos ao império do divino. Homens, mulheres, ricos e pobres estão sobre o poder do divino. Para os pentecostais a relação com o espírito santo se dá diretamente, sem data marcada no espaço da Igreja.

Bibliografia

ABREU, Martha

1999 "O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro: 1830-1900". Rio de Janeiro, Record.

BHABHA, Homi K.

1991 "A questão do outro: diferença, discriminação e discurso do colonialismo", in HOLANDA, H. B. de (org), *Pós-modernismo e política*, Rio de Janeiro: Rocco, pp. 177-204.

BLU, Karen L.

1980 "The Lumbee Problem: The Making of an American Indian People". London: Cambridge University Press.

BRANDÃO, C.R.

1978 " O divino, o santo e a senhora", Rio, Funarte.

CASCUDO, Luis da Câmara.

1962 "Divino"(Verbete) In: *Dicionário do Folclore Brasileiro*, INL. pp. 281-282.

CONTINS, Marcia

1992 "Narrativas pentecostais: estudo antropológico de grupos pentecostais negros nos Estados Unidos", *Papéis Avulsos*, Rio, CIEC/ECO/UFRJ, n. 39.

1995 "Tornando-se pentecostal: um estudo comparativo sobre pentecostais negros nos Estados Unidos e no Brasil", Rio de Janeiro, tese, UFRJ.

2003 "Espaço, Religião e Etnicidade: um estudo comparativo sobre as representações do espírito santo no catolicismo popular e o pentecostalismo", in. BIRMAN, P. *Religião e Espaço Público*, São Paulo, Attar editorial. pp. 221-234.

2003a "Convivendo com o inimigo: pentecostais negros no Brasil e nos Estados Unidos", *Caminhos*, Revista do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás. Goiânia, Ed. da UCG. vol.1, n.1, pp. 83-103.

CONTINS, Marcia & GOMES, Edlaine de Campos

2006 "Dossiê: Experiências Religiosas na Contemporaneidade", *Revista Interseções*, Rio de Janeiro, vol..8, série 2: pp. 71-76.

2007 "Os percursos da fé: uma análise comparativa sobre as apropriações religiosas do espaço urbano entre pentecostais e carismáticos", PONTOURBE - *Revista eletrônica do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, n.1. http://www.n-a-u.org/revistadonau.html

2008 “Autenticidade e Edificações Religiosas: comparando carismáticos católicos e neopentecostais”, *Revista Anthropológicas*, Recife, UFP (no prelo).
FELDMAN-BIANCO, Bela
1992 “Saudade, Imigração e a Construção de uma Nação
(Portuguesa) desterritorializada. In: Revista Brasileira de Estudos de
População”, vol. 9, no. 1, jan-jul, pp. 35-49
1995”A (Re)construção da Nação Portuguesa e a Transnacionalização de Famílias, *Cadernos CERU, Centro de Estudos Rurais e Urbanos*, USP, série 2, vol. 6, pp. 89-104.
GEERTZ, Clifford
2000 Available light: anthropological reflections on philosophical topics. Princeton, NJ, Princeton university.
GOMES, Edlaine de Campos
2004 A Era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição. Rio de Janeiro, tese , UERJ.
GONÇALVES, José Reginaldo; CONTINS, Marcia
2008 “Entre o divino e os homens: a arte nas festas do divino espírito santo”, *Horizontes Antropológicos*, Jun 2008, vol.14, no.29, p.67-94.
GONÇALVES, José Reginaldo Santos
2007 ”O espírito e a matéria: o patrimônio cultural como categoria de pensamento”, in *Antropologia dos objetos:coleções, museus e patrimônios*, IPHAN/Garamont,pp. 107-116.
HALBWACHS, Maurice
1990 *“* A memória coletiva*”*, Rio de Janeiro, Vértice.
HARDING, Susan
l987 Convicted by the holy spirit: the rhetoric of fundamental Baptist
conversion, *American Ethnologist*, vol.14: 1.
HUDSON, Winthrop
1981 “Religion in America”, New York, C. Scribner's sons.
LEAL, João
1994 “As festas do espírito santo nos Açores: um estudo de antropologia social”,
Lisboa, Publicações Dom Quixote.
Maggie, Yvonne & Contins, Marcia
1980 “Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense”, in VELHO, Gilberto, O desafio da cidade, Rio, Campus, pp.77-92.
Magnani, JG
2002 “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 17(49): 11-29.
MARIZ, C.& MACHADO, M.D.
1998 “ Mudanças recentes no campo religioso brasileiro”, *Revista Antropolítica*, UFF, vol.5: 21-43.
MARTY, Martin E.
1976 “A nation of behavers”, Chicago, Univ. of Chicago.
Official Directory rules and regulations of the Bible Way church of our Lord Jesus Christ World Wide,Inc. 1962 Washington, D.C.
MAUSS, Marcel
1974 “Sociologia e antropologia”, São Paulo, Edusp, vol.2.
MELO e SOUZA, M. de
1994 “Parati: a cidade e as festas”, Rio, Ed. da UFRJ.
ROBBINS, Joel
2004 “The globalization of Pentecostal and charismatic Christianity”, Annu.Rev. *Anthropol*.,33:117-43.
ROLIM, Francisco Cartaxo
1985 “Pentecostais no Brasil; uma interpretação socio-religiosa”. Rio, Ed. Vozes.
Ethnologist. v.22(2), pp.324-340.
Silva, Vagner Gonçalves da
1995 “Orixás na Metrópole”, Rio de Janeiro, Vozes.
VAN GENNEP, Arnold
1947 ”Manuel de Folklore Français Contemporain. *Cérémonies Périodoques, Cycliques et Saisonnières”*, 1. Caranaval/Carême-Pâques, Paris,Picard, vol. 3.
1949 “Manuel de Folklore Français Contemporain. *Cérémonies Périodoques, Cycliques et Saisonnières”*. 2. Cycle de Mai-La Saint Jean. Picard. Paris, vol. 4.

NEMÉSIO, Vitorino
1932 "Açorianidade" in, Insula, Ponta Delgada, pp 7-8..
WEBER, Max
2004" A ética protestante e o espírito do capitalismo", São Paulo, Cia das Letras.

Religiosidade, patrimônio e etnicidade em exibição aos 'santos de cor' na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos (RJ)

Andrea Lúcia da Silva de Paiva Paiva
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
andreapaiva@oi.com.br

Resumo: O trabalho tem como objetivo analisar as reconstituições simbólicas presentes por dois grupos de fiéis em alguns eventos realizados na Igreja de Nª. Sª. do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos (RJ) como a Missa de Cura e Libertação: os 'irmãos' representados pela Irmandade dos Homens Pretos e organizadores do Museu do Negro, e o 'povo', como é classificado os demais fiéis. Neste sentido, torna-se importante descrever quem são estes grupos de fiéis e que papéis sociais exercem. A partir desta discussão, a análise da categoria de 'patrimônio', tal como representada do ponto de vista dos devotos como 'devoção' assim como a categoria de 'acusação', que circula nas narrativas dos cultos afro-brasileiros são fundamentais para as discussões que envolvem as relações sociais e simbólicas entre o espaço religioso, o espaço do museu e a cidade.

Introdução

A Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos está localizada no Centro do Rio de Janeiro. Sob os cuidados de uma irmandade setecentista, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, a igreja abriga em seu interior o Museu do Negro.

O trabalho tem como objetivo pensar descrever e analisar as reconstituições simbólicas presentes por dois grupos de fiéis em alguns eventos realizados na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos (RJ) como a Missa de Cura e Libertação: os 'irmãos' representados pela irmandade dos Homens Pretos, responsável também pela organização de um museu e o 'povo', como é classificado os demais fiéis. Neste sentido, busco descrever sobre quem são estes grupos de fiéis e que papéis sociais exercem a fim de perceber a inserção destes eventos em espaços públicos. Busco, a partir desta discussão, desenvolver a descrição e análise a categoria de 'patrimônio', tal como representada do ponto de vista dos devotos como 'devoção' assim como a categoria de 'acusação', que circula nas narrativas dos cultos afro-brasileiros, fundamentais para as discussões que envolvem as relações sociais e simbólicas entre o espaço religioso, o espaço do museu e a cidade.

As diversas formas de *enquadramentos* da religiosidade que se apresenta neste espaço urbano por seus devotos, através de suas ações e do emprego de suas categorias nativas, nos conduz a pensar de que forma grupos e indivíduos são capazes de classificarem memórias, ações e narrativas nas suas relações com o outro. Esta relação nos leva a uma série de reflexões sobre a criação da categoria "museu-devocional" que venho desenvolvendo, articulando a questões centrais da Antropologia tais como as trocas simbólicas que sustentam a relação entre devotos e santos; o tema dos rituais; e das interpretações antropológicas sobre cura e milagre; além de implicações metodológicas e das estratégias possíveis ao se etnografar práticas devocionais.

Tornar-se devoto negro de santos negros

As irmandades são comunidades organizadas em torno da eleição de um determinado padroeiro com quem os irmãos dividem simbolicamente sua devoção. Segundo alguns historiadores, pertencer a uma irmandade religiosa na América Portuguesa estava relacionado a uma questão de fé e de sobrevivência em decorrência de uma necessidade social: era preciso ser "irmão", participar da vida religiosa, frequentando a igreja ou participando de associações religiosas, para obter, de certa forma, um pleno convívio social (Souza, 2002; Karasch, 2000; Soares, 2000; Bahia, 1994; Reis, 1992; Scarano, 1978).

Entre as formas de sociabilidade prevalentes no campo religioso as confrarias ocuparam lugar importante, tanto no espaço rural quanto nas cidades, pois as confrarias constituíram uma das primeiras expressões orgânicas e sociológicas aceitas pela igreja para enquadrar e exprimir a vida religiosa dos leigos. Desta forma, as irmandades marcavam presença importante nas cidades coloniais ao demarcarem também os espaços públicos através das demonstrações públicas de religiosidade como as procissões de santos. Carregados por andores ornamentados pelos irmãos, os santos percorriam as ruas da cidade. Cabia também às irmandades o desempenho de uma função sócio-assistencial, visto que elas serviam como meio de melhoramentos sociais no período colonial. Era no interior dessas organizações que os irmãos podiam exercer um convívio familiar, formando vínculos de amizade e afeto. As sedes das irmandades eram os espaços institucionais onde os fiéis podiam construir uma rede de auxilio

mútuo para que pudessem resolver questões com doença, desamparo familiar, velhice e morte (Karasch, 2000; Reis, 1992; Scarano, 1978).

A respeito da morte, o direito a funerais era ata obrigatória no *Livro do Compromisso* das irmandades, o qual tinha como função determinar os critérios para a filiação dos irmãos, seus direitos e deveres e as formas de assistência oferecidas. As irmandades asseguravam a seus membros um sepultamento condizente com as prescrições da Igreja Católica e proporcionava assistência aos familiares do irmão falecido, tendo o privilégio de "pedir" pelas almas e enterrar os mortos.

Desde o século XIV existiam numerosos conventos de ordem dominicana na Península Ibérica e teriam sido os dominicanos os fundadores das irmandades do Rosário. Em Lisboa, o convento dominicano tornou-se famoso por causa de uma imagem da Virgem à qual se atribuíam milagres. Logo, começou a surgir irmandades, e entre as dedicadas à Virgem, a de Nossa Senhora do Rosário foi das mais importantes, rivalizando em número com as irmandades do Santíssimo Sacramento e das Almas, ainda mais populares. Como descreve a historiadora Julita Scarano (1978: 40): "(...) a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos surgiu em Portugal a partir de uma transformação gradativa, nascendo realmente das irmandades de brancos que já tinham a mesma invocação". Podemos, a partir deste dado, perceber a existência de uma tensão racial existente na origem da formação das irmandades negras.

No esforço da Igreja Católica de integrar o africano recém-chegado ao Reino, foram os dominicanos responsáveis por integrar o culto a Nossa Senhora do Rosário nas associações de seus conventos. Desta forma, os negros iam participando, inicialmente, das irmandades de brancos e, aos poucos, com o apoio dos dominicanos, passaram a se reunir em núcleos separados, formando suas próprias confrarias que assim atenderiam seus interesses. Isto teria levado a irmandade de negros a se desligar das irmandades dos brancos.

No Brasil, a devoção a Nossa Senhora do Rosário acabou tendo grande apelo entre os escravos, sendo várias as irmandades de negros consagradas a essa santa na América Portuguesa. Os negros tinham também como patronos Santa Efigênia, São Benedito, Santo Antônio de Catagerona, São Gonçalo, Santo Onofre, os quais, segundo a historiografia tradicional, eram "pretos" ou "pardos" e "gozavam", por isso, de singular popularidade.

Foi por meio de suas irmandades, sobretudo a do Rosário, que os "homens pretos" procuraram adquirir *status* social, principalmente em Minas Gerais, onde buscavam ganhar posição dentro de uma sociedade escravocrata. Os escravos, que se autoclassificavam como "os homens negros cativos", eram considerados seres à parte na sociedade escravocrata e encontravam nas irmandades "uma ocasião de agir como criaturas humanas, de saber lutar pelo seu grupo" (Scarano,1978:2).

Da união das confrarias de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, ambas fundadas por negros alforriados, ladinos e escravos, fundou-se, em 1640, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos no Rio de Janeiro, como descreve Yolando Guerra, que dirigiu o Museu do Negro na década de 60:

> "A senhora do Rosário teve o seu culto instituído em todo o Brasil, pelos primeiros escravos aqui chegados. No Rio de Janeiro eles levaram a sua Imagem em 1639 para a Igreja de São Sebastião no morro do Castelo e organizaram a sua Confraria. Em 1640 outros escravos, fundaram a Confraria de S. Benedito dos Homens Pretos, no mesmo local. Que vieram a se unir em 1667, por ter sido nomeado um mesmo Juiz para ambas. Aprovado o Compromisso em 22 de março de 1669, por proposta do prelado Manoel de Souza Almada, a Instituição foi prosperando e também a Igreja do Castelo, de Prelazia passando a Bispado em 1676, transformando-se em Sé a 19 de janeiro de 1684 e recebendo Corpo Capitular para residentes" (Acervo Noronha Santos -IPHAN - RJ).

No início do século XVIII, através das doações, os escravos construíram a sua igreja na Rua Uruguaiana, então Rua da Vala, visando o culto aos padroeiros e o enterro de seus mortos (Maurício, 1947). Apresentando atualmente um pavimento comprido e estreito, reconstruída após um incêndio em 1967 que descaracterizou o seu interior recoberto de ouro e destruiu documentos e objetos, a igreja tem paredes e tetos pintados de branco e mantém apenas como traços originais a fachada e o piso da sacristia..

Ao se entrar na igreja, logo se percebem duas enormes imagens dos santos padroeiros: do lado esquerdo a imagem de Nossa Senhora do Rosário; e à direita a imagem de São Benedito. Cada santo apresenta um altar forrado sempre por um pano branco e de renda. Abaixo de cada altar há jarros de flores e uma grande cesta de palha onde os fiéis depositam alimentos como forma de doações, agradecimentos e preces ao santos.

A igreja apresenta ainda, em seu interior, as imagens de Nossa Senhora das Dores e São Sebastião (à esquerda) e as imagens de Nossa Senhora das Cabeças, Nossa Senhora da Luz e Nossa Senhora Aparecida (à direita). A parte externa da igreja teve a fachada alterada no século XIX e seu corpo central é ladeado por duas torres sineiras.

Situada na atual Rua Uruguaiana, a igreja ocupa uma posição estratégica, num ponto de convergência entre ruas e redes de transporte coletivo e cercado pela presença de camelôs. Os pedestres podem observar artesãos, bicheiros e artistas de rua que levam divertimento ao público com suas brincadeiras. Na porta da igreja, tanto quanto em suas laterais, além do serviço de moto-táxi, o observador também se depara com pedintes, engraxates, ciganas, baianas que jogam búzios e com vendedores que, em pequenas barraquinhas improvisadas de madeira ou papelão, vendem velas, ao lado de crianças, cachorros e moradores de rua. Notei que a maioria dos que ali trabalham são mulheres negras de classe baixa. Em alguns momentos, ao passar em frente à igreja,

o pedestre pode surpreender-se com alguns devotos que vendem medalhas de santos a qualquer preço: "o preço da sua devoção" (como certa vez ouvi) para ajudar a igreja.

Esse espaço da Rua Uruguaiana se apresenta assim como uma categoria física e simbólica e de importância fundamental na vida dos devotos. Venho observando que muitos camelôs chegam a frequentar a igreja nos horários de missas: às 12:00 e às 16:00[1].

Dentre os fiéis que frequentam a igreja parece haver moradores de diversos bairros do Rio. Observo nas Missas de Cura e Libertação, realizadas todas as quintas-feiras, a presença de moradores da zona sul, especialmente mulheres, embora o número de homens seja bastante representativo. Mas poderíamos dizer que o que a caracteriza a igreja em termos de "frequência" durante as missas do dia-a-dia são as entradas e saídas de trabalhadores do centro do Rio durante horário de almoço, assim como a presença de estudantes.

A descrição da memória-histórica da Igreja do Rosário nos conduz a narrativas sobre a forma de organização do espaço desta cidade em determinadas épocas. No século XVIII, a rua em que se encontrava a igreja apresentava um "muro" que dividia o centro urbano do rural, conforme descreve Yolando Guerra, antigo membro da irmandade, em um documento de sua autoria:

> "Até 1714 a suposta muralha que defenderia a cidade, não ia além da atual rua Uruguaiana, ficando o local onde se acha a Igreja do lado de dentro, e todo o campo da cidade extra muros, sendo que os engenhos e fazendas situavam-se acima da atual estação de S. Francisco Xavier, ou bem mais para o interior. As fazendas abrigavam verdadeiras populações. Os escravos oficializavam-se em ferro, madeira, couro, fabricando até pano para as suas vestimentas. Estes artífices eram chamados 'ladinos' e trataram de organizarem em Confrarias, construindo Igrejas: da senhora do Rosário, Efigência, Parto, São Domingos, para terem enterramentos também condignos" (Acervo Noronha Santos - IPHAN - RJ).

O conceito de 'muro', empregado por Guerra, parece designar as construções urbanas de prédios, como bem descreve:

> "(...) Os muros realmente existentes, que separavam o campo da cidade, eram os edifícios que chegavam ao campo do rosário. Já em 1737 estabelecia o ouvidor Agostinho Pacheco Teles uma postura proibindo despejar entulhos e imundices na vala existente em frente a Igreja, sob pena de multa de 20$000 ao infrator de condição livre, e de cem acoites e dois anos de galés aos escravos" (Acervo Noronha Santos - IPHAN - RJ).

Vale destacar também que este espaço servia como demarcador de estratificação social do centro do Rio de Janeiro. A historiadora Mariza de Carvalho Soares, ao descrever a construção do espaço religioso urbano no século XVIII, afirma que ao longo do século XVII a cidade crescia em direção à várzea e o núcleo urbano do Morro do Castelo (que reunia o Forte de São Sebastião, a Igreja de São Sebastião, a matriz da cidade, e o Colégio dos Jesuítas). Segundo a autora, no Rio de Janeiro dos séculos XVII e XVIII é impossível pensar a hierarquia social sem levar em conta a hierarquia dos homens e dos santos:

> "Comparando às cidades européias e mesmo às espanholas da América, o Rio de Janeiro do século XVII é uma cidade pobre. À luz do dia, ruas sem calçamento, casas baixas e mal arejadas, sujeira, barracas e ambulantes vendendo toda sorte de coisas que há para comer e beber, escravos seminus por todo o canto. À noite, a escuridão é interrompida apenas por procissões, funerais, vela e lamparinas nos oratórios das esquinas (...)O tempo todo o mau cheiro dos detritos jogados em qualquer lugar e, vez por outra, grandes temporais arrastando tudo. (...) Nas proximidades do mar, nas ruas calçadas, concentram-se as melhores casas, o melhor comércio, as igrejas mais ricas. Alguns endereços de pretos forros, entretanto, mostram que dentro dos limites da vala da cidade cresce misturando pretos e brancos, ricos e pobres num espaço onde a hierarquia parece estar mais inscrita no corpo e mesmo nas casas que na distribuição do espaço urbano. Mas é nos arredores do Campo da Cidade, para além da vala, que, na primeira metade do século XVIII, os pretos vão receber doações de pequenos terrenos para construir suas capelas e abrigar os santos de sua devoção. Em 1700, junto à vala, começa construção da Igreja do Rosário. (...)" (Soares, 2000: 137).

No século XIX a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos foi por duas vezes a sede do Senado da Câmara (entre 1809 e 1822; e de 1822 a 1825) como também espaço de alguns acontecimentos políticos. Segundo fontes históricas obtidas no IPHAN-RJ, nas vésperas do Dia do Fico, em 9 de janeiro de 1822, um membro da irmandade denominado José Clemente Pereira teria deixando um abaixo-assinado com oito mil nomes pedindo ao príncipe regente que não retornasse a Lisboa como queria a Corte Portuguesa. A irmandade teria também participado da luta abolicionista. Esta informação vem sendo narrada pelos dirigentes da Irmandade, em especial pelo seu procurador, um senhor negro cuja função é esclarecer os membros sobre as funções da irmandade a cada término da missa compromissal[2] e nas missas festivas.

A "Trissecular Imperial Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos", como também é identificada, em alguns registros orais e escritos, se apresenta como um espaço onde uma *memória-histórica* é usada como instrumento de luta pela permanência de um grupo religioso. Este grupo busca através de suas ações a integração de tentativas

---

[1] Patrícia Delgado Mafra (2005) ao descrever o cotidiano dos camelôs no Centro, tendo como destaque a Rua Uruguaiana, explicita as situações vivenciadas por eles nas três possibilidades de exercício dessa ocupação: na "pista", no camelôdromo e nas barracas.

[2] Missa realizada uma vez por mês. Sempre ocorre no primeiro domingo de cada mês. Ao término da missa, após os membros da irmandade cantarem o hino de louvor a São Benedito, o Procurador narra sobre o histórico da irmandade como também propõe discussões sobre a situação do negro na sociedade atual.

para definir e reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades diferentes. Entre essas ações encontra-se o Museu do Negro.

Espaço de religiosidades: o 'povo' e os 'irmãos'

Entre os visitantes da igreja poderíamos classificá-los em dois grupos: o *povo* como são classificadas pela irmandade as pessoas que não são membros desta organização religiosa. Por sua vez o termo *irmão* é empregado para denominar os membros da irmandade que podem estar ocupando um cargo administrativo ou não. Os *irmãos* são pessoas que fizeram votos de compromisso ao entrarem para a Irmandade e diferem do *povo*, em missas festivas, solenes e compromissais pelo uso de uma vestimenta: a *opa*, vestimenta masculina e a *murça*, vestimenta feminina. São vestes de cor preta ou branca, lisa e branca. Se as dos homens são longas e o comprimento segue até a altura do joelho as das mulheres tem um cumprimento menor e é jogada sobre os ombros cobrindo os seios.

Esta distinção tem um caráter metodológico com base em minhas observações participantes e narrativas obtidas em campo, mas em muitos momentos a irmandade pode também se tornar *povo* assim como *povo* torna-se *irmão* assumindo ambos a importância de estarem em um espaço religioso enquanto *fiéis*.

Esta classificação está presente nas narrativas destes dois grupos, em especial, no ritual da eucaristia quando padre desce do altar para dar aos fiéis simbolicamente o "Corpo de Cristo" quando nos momentos de missas solenes e festivas em que os *irmãos* vestem a opa e sentam a frente do altar, ficando o *povo* nos bancos atrás. No primeiro, a grande queixa de alguns fi*éis-povo* está no fato de não receberem a eucaristia pela mão do padre e sim por um senhor negro autorizado a distribuí-la também. Este se distancia do altar, passando a nave da igreja e levanta o braço contendo na sua mão direita a eucaristia. Segue-se assim o povo em procissão para recebê-la. Atrás deste senhor encontra-se uma fila de *irmãos* que recebem a hóstia pelas mãos do padre que está sempre acompanhado à esquerda por D. J., juíza de Nossa Senhora do Rosário. Mas estes rituais não trazem homogeneidade nestas procissões nem nos assentos, há *povo* que é convidado pela irmandade a compor alguns dos lugares destinados a ela e que são classificados como *convidados de honra*. Segundo, como descritos por alguns fiéis, em missas que os irmãos não estão com as vestes o povo pode sentar próximo ou distante do altar como preferir e receberem a eucaristia pelas mãos do padre que para alguns "vale mais" no sentido de "força espiritual", "de ter seus pedidos mais rapidamente atendidos" visto que o padre é um homem "santo" para alguns.

Em uma breve descrição, o tempo festivo de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito inicia com a tríade que é uma missa celebrada durante três dias onde são louvados Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. No Domingo a festividade permanece com o coral da Irmandade e com o recebimento, pelos novos membros, da *murça*, utilizada pelas irmãs há 124 anos. Na semana que segue há missa solene à data de nascimento de São Benedito, no dia 05 deste mês, finalizando com a distribuição dos pães, trabalho destinado às mulheres desta congregação. Os irmãos também fazem questão de afirmarem que a igreja é a única a celebrar o dia de morte de São Benedito no dia 04 de abril. No dia 07 segue a festa à Padroeira de acordo com o calendário eclesiástico. A missa de cura e libertação realizada sempre às quintas-feiras, se insere como parte da festividade onde os devotos escutam as histórias dos padroeiros e assistem a entrada e saídas de seus andores.

No Domingo seguinte a festividade tem início com o café da manhã, seguida da reza do terço do rosário, da missa festiva e da procissão que percorre os espaços do Centro da cidade partindo da Rua Uruguaiana, passando pela Rua Miguel Couto até a Rua do Rosário, onde os fiéis percorrem cantando e rezando. Cabe a alguns membros da irmandade carregar o andor de São Benedito e às mulheres o de Nossa Senhora do Rosário.

Em seguida, após cantarem o hino da Irmandade e louvarem aos padroeiros, inicia o "banquete" cujo prato servido foi um prato típico dos escravos: a feijoada, acompanhada de arroz, farofa e couve além de muita cerveja, água e refrigerante. Neste primeiro momento pude observar que o banquete, etapa fundamental do ritual da Festa de Nossa Senhora do Rosário, além de se encontrar dentro dos limites da "fartura", da "boa mesa" e do "comer em coletividade", nos permite observar também as dimensões de imagens e significados, papéis sociais, hierarquia, sistema de trocas e dádivas. O hábito de servir e o que é servido no banquete estão ligados a uma adesão dos valores e comportamentos locais assim como os hábitos alimentares que se encontram registrados na oralidade e na memória. É também através do banquete que podemos enfatizar modos de cozinhar, técnicas, utensílios que são utilizados na preparação dos alimentos (Paiva, 2004).

É ainda neste dia de encerramento festivo que a Irmandade recebe sempre a visita de uma outra congregação de São Benedito, vinda da Casa Verde, São Paulo, estabelecendo assim a reciprocidade entre os *irmãos*, visto que no mês de janeiro é a irmandade dos Homens Pretos quem retribui a visita na primeira semana do mês.

As festas são caracterizadas pela regularidade temporal com que revelam pelo sentido de renovação que trazem, pela exaltação que provocam, pelos momentos de intensificação da vida coletiva que integram e segregam diferentes segmentos sociais, sendo momento privilegiado para o exercício de trocas culturais bem como para se observar o trabalho de construção de memórias que opera em dois planos analíticos. Além da função que cada membro exerce em seus papéis sociais há uma estrutura

simbólica uma vez que ela possui a capacidade de fazer mediação entre ricos e pobres; fartura e doação; o cósmico e o mundano, passado e presente.

A noção de espaço, pessoa e tempo presentes nestas festividades tornam-se fundamentais para o estudo. Os fiéis em sua devoção aos santos, seja em ação prática ou a partir de lembranças, parecem ir ao encontro desta memória simbólica transcendendo fronteiras geográficas do local no qual vivem. Podemos também observar a existência de um caráter repetitivo da festa que se relaciona com o passado, presente e o futuro tal qual a memória. Ambas possuem um caráter construtivo que se faz através de uma relação muito peculiar com o tempo.

Nas festividades aos padroeiros, pude observar a importância central da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos para o estudo em questão.

Ao iniciar a pesquisa despertou-me a atenção as narrativas presentes sobre a dificuldade de realizar um estudo sobre a escravidão no país devido, principalmente, a dois fatos: o primeiro se referia à atitude do abolicionista Rui Barbosa que dera ordem, em 1890, para queimar os papéis, livros e documentos relacionados à escravidão no Ministério do Tesouro. A segunda refere-se ao incêndio ocorrido na década de 60, na Igreja do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos que destruiu coleção de manuscritos de posse da irmandade de negros desta igreja.

Despertava-me a atenção, em primeiras idas ao campo em 2005, os relatos de membros da irmandade sobre o episódio do incêndio descrevendo, em suas formas de narrar, certa crença de que a escrita sobre a memória histórica da irmandade na cidade do Rio de Janeiro não existia mais e que tinham medo como narrou um dos membros, de que "tudo isso aqui" (se referindo a igreja e suas atividades) acabasse. Foram esses eventos que me conduziram à percepção da relevância do conceito de memória enquanto algo a ser revelado neste espaço pelos participantes da igreja a fim de descrever de que forma as ações de um grupo, em um tempo "presente", existe em função das experiências de vida no dia-dia, pois é a partir dessas experiências que o espaço passa a ser ritualizado e preservado como espaço de significado e identidade para a coletividade. Ao narrar histórias e acontecimentos relevantes para todos os indivíduos, o grupo compõe seu passado em função do presente. Esse passado composto é uma construção que se aperfeiçoa, melhora gradualmente a cada narração (Candau, 1996). Identidade e memória assim se apresentam indissociáveis, pois se a identidade (individual ou coletiva) têm como sentido permanecer no tempo e no espaço, este significado é sustentado pelas recordações religiosas na irmandade onde o recordar é definido pela identidade assumida.

Assim quando presenciei, pela primeira vez, a festa de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos no período festivo de 02 a 09 de outubro de 2005 pude observar que em torno dessa festividade havia outros acontecimentos que se destacavam pelos membros da irmandade como *trabalho de memórias*. Dentre eles destaco: a hierarquia simbólica entre os irmãos, as tradicionais reuniões todos os primeiros domingos do mês, a existência do Museu do Negro localizada acima da Capela-Mor e as festividades do dia 13 de maio, para citar alguns.

As Missas de Cura e Libertação, embora realizadas todas as quintas-feiras "fora" do espaço do Museu do Negro, apresentam um cenário interessante para analisarmos a construção de uma identidade negra e para problematizar a categoria de "traçado" enquanto categoria de pensamento religioso a ser desenvolvido nesta pesquisa..

Nesta celebração nota-se a presença de fiéis moradores dos bairros de Copacabana, Gávea, Tijuca, Baixada, Centro, Méier. Camelôs, operários trajando uniformes da firma, estudantes da rede pública (Pedro II, FAETEC e CEFET), se misturam com homens trajando terno e gravata e com mulheres trajando ternos finos, chaves de carros e celulares com câmera digital. Muitos utilizam o tempo do almoço para assistir a missa. Reparo a presença de muitos homens de faixa etária por volta dos 25 a 40, como também a presença de muitos idosos de ambos os sexos.

Muitos objetos como carteiras de trabalho, fotos, ficha de inscrição de concurso público, carnê de pagamento de carro e casa própria, garrafinhas de água. Os fiéis rezam, choram, cantam e dançam. Lenços azuis e brancos são distribuídos pelos irmãos da irmandade aos devotos que lotam a igreja. Alguns membros da irmandade classificam essa missa como a "Missa do povo" demonstrando coesão e tensões na relação entre *povo* e membros da irmandade. A "Missa da Irmandade" é denominada a do primeiro domingo do mês. Embora nesta missa não se veja o uso das vestimentas pelos devotos da irmandade, muitos não deixam de frequentá-la. Embora o acontecimento não ocorra no espaço físico do Museu do Negro, este assume uma função mediadora. É através de suas janelas que a museóloga D. J. e suas irmãs assistem à missa e jogam pétalas de rosas ao Santíssimo, um objeto sagrado carregado pelo padre com o qual ele percorre a igreja diante dos fiéis nas missas de Cura e Libertação.

Durante as Missas de Cura e Libertação é possível perceber a fumaça e o cheiro de defumador no museu e no altar que percorre os 'irmãos' e'povos'. Alguns funcionários deste espaço cantam e, algumas vezes, abrem as janelas do museu para buscarem uma "purificação". Eles jogam flores das janelas do museu nos andores de São Benedito, conduzido pelos homens, e no andor de Nª Sª do Rosário, conduzido por mulheres, nos dias de festas destes padroeiros. Esta cena se repete nas Missas de Cura e Libertação não festivas dedicadas aos padroeiros, quando flores são jogadas do museu sobre o andor de Nª Sª Desatadora dos Nós, santa símbolo desse ritual.

As narrativas acima procuram nos mostrar que, embora os membros da irmandade pertençam a mesma associação religiosa eles podem apresentar condutas totalmente opostas dependendo da forma como se relacionam com as crenças e valores (assim como os demais devotos que frequentam a igreja). Vemos, assim, a importância das convenções sociais para

compreendermos as atitudes individuais destes fiéis. Embora haja diferenças entre as narrativas, em qualquer dos casos a conduta é claramente influenciada por crenças, tradições, costumes, instituições e sentimentos partilhados pelo grupo

Mas, é preciso problematizar estas condutas levando em consideração a noção de conflito. Partilhar não significa ausência de tensões. O conflito é capaz de manter a unidade do grupo. A base teórica desenvolvida por alguns sociólogos e antropólogos (Simmel, 1983; Glukman: 1990, 1962); Turner:2005,1982, 1974) nos permite perceber a noção de conflito como um meio de resolver as divergências e promover as mudanças, visto que aspectos positivos e negativos que geram o conflito interagem e conduzem lentamente a reformas na sociedade[3].

Nestas três narrativas podemos perceber como as instituições: a Igreja, a Irmandade, e o museu do Negro devem redefinir fronteiras identidárias religiosa e de que forma elas são articuladas entre si pelos agentes. O que diferencia cada uma destas narrativas é o tipo de negociação estabelecida entre os devotos e a identidade negra no Brasil. Em cada uma delas devemos nos questionar quem é o mediador da situação. Nestas narrativas o que se encontra em jogo são as diversas perspectivas de memória que é seletiva e negociável através do tempo[4].

O Museu do Negro torna-se um instrumento institucional para selecionar lembranças e as narrativas sobre elas. Há nele objetos de culto afro-brasileiro como o atabaque, a imagem do Preto Velho, assim como o culto à Escrava Anastácia muito presente nas igrejas de denominação católica ortodoxa visto que Anastácia não é considerada santa pela Igreja Católica Romana.

Muitos devotos se dirigem às imagens de Anastácia fazendo deste espaço sagrado um local de rezas, de depósito de flores, oferta de dinheiros e pedidos. Segundo a secretária do museu, a devoção à escrava Anastácia teria surgido quando Yolando Guerra conduziu um quadro desta santa até o altar da igreja, durante uma missa de 13 de maio, aproximadamente entre as décadas de 70 e 80.

São frequentes as visitas de fiéis ao museu para acenderem velas à escrava Anastácia. Muitos apóiam sobre o vidro em que se encontra a escultura da escrava e fazem pedidos. Muitos fiéis lêem o texto acima como "reza", "oração". Alguns, ao finalizarem suas rezas, se dirigem a uma enorme escultura que retrata a "Cabeça de Negro". Por algumas vezes, pude perceber devotos que "cochichavam" no ouvido desta escultura como também colocavam guimbas e flores sobre a escultura. Esta última ação também ocorre nas imagens do "Preto Velho", identificado por alguns membros da irmandade como "escravo mais velho" e não como uma entidade associada aos cultos afro-brasileiros.

Em idas ao Museu do Negro pude observar a exibição de coleções direcionadas para a religiosidade: imagens dos santos padroeiros encontram-se lado a lado em uma redoma de vidro. Podemos observar imagens de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Há diversas imagens destes santos no museu, seja em formas de esculturas (pequenas e grandes) ou em papel, e que percorrem os três espaços do museu. O museu parece justificar sua caracterização como um *museu de devoção* na medida em que se fazem presentes imagens sagradas de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, exposições de objetos litúrgicos da Igreja Católica e do "catolicismo popular", ensejando atitudes devocionais por parte dos visitantes (Paiva: 2007).

A Igreja do Rosário se posiciona como um 'depósito de rezas' e 'depósitos de objetos e imagens' em conjunto com velas, santinhos, preces escritas e cigarros que são colocados em algumas imagens. Há irmãos que atuam como cartomante lendo cartas e jogando búzios ao lado de diversas entidades da umbanda e do candomblé e,em alguns momentos pedem que se "paga" promessa ou que realizem "trabalhos" indo ao museu como certa vez presenciei.

Mas entre tantas devoções, parece haver também um culto à Princesa Isabel. Na festa de 13 de maio de 2006, pude observar que alguns membros da irmandade e demais fiéis "tocavam" de forma religiosa na representante da família real, que é sua trineta. Esta relação entre o negro e a monarquia parece ser uma tradição da irmandade como podemos perceber no dado abaixo:

> "Na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, espaço onde a celebração da 'Lei Áurea' e a de exaltação de Isabel nunca deixaram de ser realizado desde 1888, houve uma programação especial. Uma missa foi realizada pelas almas dos cativos e outra pelas almas de João Alfredo e dos abolicionistas falecidos, com destaque para Joaquim Nabuco, André Rebouças e José do Patrocínio. No evento, após os discursos do Arcebispo do Rio de Janeiro e do abolicionista Agostinho Reis, foi inaugurada uma tela que retratava a Princesa Isabel no ato da assinatura do decreto de abolição. A Princesa e os abolicionistas, assim como Cristo e seus discípulos, eram homenageados naquele espaço religioso, onde ganhavam um revestimento cívico religioso de uma irmandade negra" (Daibert Junior, 2004: 234).

---

[3] Em uma ida ao campo pude observar esta tensão. Seu M., Provedor de São Benedito, afirmava não ter sentado na mesa ao lado da bisneta da princesa Isabel na festa do 13 de Maio. Demonstrava discordância com a Irmandade na relação entre negros e a aristocracia, demonstrando sua trajetória de vida baseada em discriminações raciais e abandono por uma sociedade marcada ainda, como mesmo definiu, por uma herança colonial escravista. Afirmava também o fato da irmandade "dar banquete à Família Real" e quando esta a convidaram para um jantar no Copacabana Palace em decorrência de um evento os membros da irmandade teriam que pagar R$ 200,00. Enquanto Seu M. narrava, Seu C., Provedor de Nossa Senhora do Rosário, me mostrava, com muito orgulho, as fotos do 13 de Maio onde ele se encontrava ao lado da bisneta da Princesa Isabel. Selecionava ao me mostrar quais delas ele havia mais gostado e dizia que algumas fotos ele mandaria para a Bahia, para sua família.

[4] Segundo a responsável pelo Museu do Negro, os escravos, através de doações, construíram sua igreja na Rua Uruguaiana para culto dos padroeiros e para enterrar seus mortos. No subterrâneo desta igreja, local onde os membros das confrarias se encontravam para fazer reuniões e coletas para alforriar os escravos, havia uma grande quantidade de instrumentos de tortura armazenados e que eram deixados na igreja pelos escravos que fugiam e iam buscar auxílio nas confrarias. Cria-se a idéia de construção de um museu com a finalidade de preservar essas peças, não deixando assim que se perdesse uma parte importante da história do negro no Brasil. Mas, A idéia de se fazer o Museu do Negro teria surgido em 1969, dois anos após o incêndio de 26 de março de 1967, com o então provedor Marechal João Baptista de Mattos.

Mas esta relação entre uma irmandade de negros[5] e a monarquia não está isenta de conflitos. Pelo contrário, em entrevista com uma senhora negra, membro da irmandade, esta me contou que certa vez a vestiram de escrava. Ela tinha que conduzir até à "trineta" da princesa Isabel um ofertório. Contou-me que ao se dirigir ao altar lembrou-se de seus irmãos-escravos, de toda descriminação racial que ela também sofreu ao longo da sua vida. Ao se aproximar da "branca", diz ter colocado uma mão na cintura e dito para ela em tom sarcástico: "Toma, sinhá" (Entrevista em 04/05/2006).

O 'negro' e a sua devoção

As práticas realizadas pelos devotos em meio a uma tríade de instituições (igreja-irmandade-museu) nos permitem perceber as coleções como espaço estratégico para pensarmos a questão racial a partir da análise de narrativas sobre a memória dos negros e que encontram apoio nos objetos que integram essas coleções.

Em "Arte ou Magia Negra" (s.d.) as antropólogas Contins, Maggie e Monte-Mór analisaram a arte nos cultos afro-brasileiros e sua relação com o Estado, tendo como objeto a coleção de objetos rituais do acervo do Museu da Academia de Polícia Militar do Rio de Janeiro, organizado por um detetive aposentado, que era umbandista. Trata-se de uma etnografia das coleções e tinha como objetivo definir "os objetos segundo a sua relação com o ritual e não com o local de origem das peças" (s.d.15). Os objetos teriam sido obtidos na repressão policial.

Em análise que eu venho fazendo no Museu do Negro talvez não pudéssemos afirmar que os objetos e imagens lá expostas encontram-se "silenciadas", no sentido de "vergonha" e "discriminação" contra o fato de "ser negro". A coleção de artistas negros que obtiveram sucesso na vida e de objetos de suplício, segundo as narrativas de muitos frequentadores, servem para "manter viva" a imagem de exploração de uma raça sobre a outra, como algo a ser punido, não mais "silenciado", mas "revelado" enquanto exemplo de conquista do negro e atitude combativa nos conflitos raciais.

Objetos de devoção como a Escrava Anastácia, Zumbi e o "Cabeça de Negro" (denominado pelos fiéis de "Escravo Desconhecido") resignificam a religiosidade do "catolicismo popular" que se encontra presente na memória de muitos visitantes e torna-se observável em suas ações e na resignificação de uma *memória-devocional*: ascender velas, "cochichos", guimbas, flores, narrativas e demais formas de devoção. Estas coleções expostas ao público não são um simples depósito de objetos, mas estão em exibição, embora sofram certa repressão por parte da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, como ocorreu em relação à retirada da escultura da escrava Anastácia na década de 80. Desta forma, essas coleções "revelam" e "silenciam" algo. Esta ambiguidade as torna um segredo: aquilo que não deve ser revelado a todos, daí o silêncio, mas que necessita de uma adesão coletiva para se tornar "segredo". O segredo aparece como um tipo de conhecimento que não deve ser espalhado no meio da massa: Georg Simmel (1991)

Entretanto, é preciso distinguir quais são as categorias de pensamento que são empregados pelos devotos ao definir suas práticas. Cada objeto classificado como "sagrado" constitui um centro organizado ao redor do qual se encontra um grupo de crenças e ritos, um culto particular. As modalidades de ocupação de um espaço e de exploração de seus recursos são inseparáveis de uma dimensão simbólica. Assim, um objeto religioso não se reduz, geralmente, a um único culto, consiste em um sistema de cultos dotados de certa autonomia "visível" (Pomian, 1997; Dias, 1998)

A irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos se apresenta como um palco privilegiado onde há um fluxo conflituoso entre aqueles que se afirmam dentro das fronteiras da igreja católica enquanto uma instituição religiosa cujas normas litúrgicas e rituais devem ser seguidas; e aqueles que são denominados por alguns membros como "macumbeiros". Embora seja uma igreja vinculada à religiosidade católica, são marcantes a presença de pessoas da religião umbandista, sejam elas 'povo' ou 'irmãos' quando como ' e a realização de práticas que envolvem a cosmologia dos cultos afro-brasileiros. Parece haver um segredo que percorre este espaço: entre o que deve ser revelado ou não, e para quem e o quê traz um debate sobre o tema da questão racial.

Em entrevista com um ex-regente da irmandade, que permanece como membro, pude ouvir que tais demonstrações de fé são "folclóricas" por se remeterem a uma origem africana do negro. Diz ser manifestações que se enquadram dentro de um "movimento de esquerda católica", no qual se encontra o movimento negro e contra o qual ele se posiciona. Segundo ele, tais devoções e representações de "origem africana" em objetos, tecidos, imagens (como a Escrava Anastácia e o Escravo Desconhecido) presentes no museu e em festividades de santos negros católicos remetem a uma "raiz" que não deveria ser manifestada, seguindo assim o próprio significado desta palavra: "aquilo que não deve ser mostrado". O "visível" deveria estar na imagem do negro de "limpeza", "ordem", "posição de *status*" enquanto membro de uma irmandade e, portanto, "irmãos de negócio" e "muito bem vestidos". Entretanto, há muitos membros e demais fiéis que vêem as representações da "cultura africana", como a escultura da Mãe-Africa idealizada pela responsável pelo museu, como "busca de origem", que não deve ser "esquecida", com o risco de o negro perder sua "identidade" (Entrevista em 17 de maio de 2007).

[5] A irmandade dispõe como eles classificam, de membros "negros", "pardos" e "brancos". Mas, em relaçaõ aos dirigentes, noto a presença maior negras. Em pesquisa na Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro obtive no *Livro de Compromisso*, um regulamento interno de 1891, artigo 231 que diz: "Serão consideradas nulas as administrações que não tiver dois terços de irmãos de cor preta". Esta norma se faz ainda presente entre os membros.

Assim se caracterizam as ações dos membros da irmandade, ao narrarem em cada festividade e missas solenes, a história da igreja de Nossa Senhora do Rosário; a necessidade de afirmarem a devoção aos santos enquanto "patrimônio"[6], categoria muito empregada na irmandade no sentido de uma "memória religiosa" a ser preservada; a defesa por uma valorização do negro na sociedade em conjunto com as recordações da vida cultural dos escravos; as constantes "lutas" pelos irmãos para se "enquadrarem" nas diversas narrativas que constituem tanto a igreja quanto o Museu do Negro num espaço ambíguo, atravessado por conflitos.

As pesquisas em campo que venho realizando demonstram que, para pensar devoção, é preciso pensar sobre os espaços em que elas são manifestadas, a sua utilização pelos fiéis. Em outras palavras: que tipo de resignificação é revelado na relação entre devoto e o espaço selecionado para ser sagrado? Quem constrói essas narrativas? "Memória" e "devoção" parecem redimensionar o papel dessas narrativas na Irmandade dos Homens Pretos e sua importância na estrutura hierárquica da igreja católica, mas também a percepção de categorias através das quais este grupo religioso se identifica.

A devoção às imagens classificadas como "santas" oferece uma pista importante para o entendimento do caminho da memória. Não apenas de uma *memória de vivências*, mas de uma *memória religiosa presente*. As imagens representam a prova ou testemunho de determinada existência humana. Espera-se daqueles devotos que presenciam o momento religioso, cristalizado em suas fotos, o apoio na "decifração" de um passado e o "resgate" deste através da lembrança de emoções e sentimentos despertados pela imagem (Freedberg, 1992: 127-128)[7] .

Na pesquisa que venho desenvolvendo, ao me dedicar aos estudos sobre uma tríade de memórias igreja-irmandade-museu, iniciei minha observação através das missas solenes e festivas e idas frequentes ao Museu do Negro. Venho deparando com diversas formas de cultos realizados neste espaço, inclusive no museu, que parecia assim caracterizar-se como um espaço ambíguo: espaço museológico e espaço religioso. Através da descrição desses cultos procuro identificar a devoção existente com base nas descrições daquilo que se observa, das narrativas orais de alguns devotos e da escrita produzida sobre esse espaço. Venho buscando realizar uma análise antropológica do cotidiano de um espaço religioso onde as práticas dos devotos constroem e marcam este espaço seja através de marcas de velas, bilhetes, orações, recordações e flores.

Considerações finais

As práticas de pedidos e agradecimentos não são feitas sem o traço mais significativo da memória: a organização ativa das experiências vividas dos indivíduos em relação com os outros em um determinado contexto cultural e histórico. A memória é afinal uma construção social. Nesse sentido, até mesmo as discussões sobre o fato da Escrava Anastácia e o "Escravo Desconhecido" serem considerados "oficial" e "não-oficial" pelas narrativas da igreja e de fiéis (*povo* e *irmãos*) têm a ver com um discurso de poder: o que é legítimo e o que não é. Isto gera disputas de poder que não se dissociam do conceito de memória se a compreendermos no sentido empregado por Bartlett, ao mostrar que os indivíduos manipulam uma memória. E o que nos permite refletir sobre isso é o conceito de "convencionalização" empregado pelo autor (apud, Bosi, 2001: 66). Através deste termo, ele busca compreender os indivíduos a partir da interação com outros e, para isso, observa quais os significados que regem as memórias dos agentes e como elas são construídas: seja pela assimilação de uma cultura estranha, seja pela construção de uma "outra" forma simbólica que resultaria da interação do próprio grupo receptor capaz de receber uma informação e interpretá-la de acordo com suas práticas culturais específicas[8].

A cultura popular reinventa, negocia e resignifica (Bakhtin 1987) em práticas e narrativas. Tanto nas coleções do museu quanto nas práticas dos membros da irmandade a categoria nativa do "trançado"[9] aparece como uma espécie de 'enquadramento' de análise do espaço da cultura popular negra.

A noção do "trançado" percorre a análise etnográfica. Em primeira mão, trata-se de um termo nativo: "mistura", "enrolado", "costura". Em segunda mão, é uma categoria nativa que trago para um aproveitamento descritivo e analítico e que me

---

[6] Na irmandade, o "patrimônio" é classificado por alguns irmãos como "devoção", o "dever ações" e "manter memórias". A questão está em perceber e descrever sobre de que forma a categoria de patrimônio se opera e como ela é classificada observando os limites desta categoria a fim de não corremos o risco já apontado por Gonçalves (2007: 239) de que os "patrimônios culturais" vêm se tornando uma "obsessão coletiva" e, por tal, a necessidade de "trazermos a noção de 'limites'" visto que: "nesse inflacionamento há o risco de trivializarmos o potencial descritivo e analítico que possa ter a categoria, além dos riscos propriamente políticos e que consistem na eliminação da força dessa categoria como instrumento de luta pelo reconhecimento público de grupos e de indivíduos".

[7] O antropólogo David Freedberg (1992: 127-128) aponta que os fenômenos de peregrinação seriam um bom exemplo para demonstrar como, em "todas las religiones, funcionam las imagenes y de lo que éstas son capaces de hacer".

[8] Michel Pollak (1992: 210) já indicava que os indivíduos também são agentes de narrativas e em suas ações fazem também o *enquadramento* social de sua memória. Desta forma, o autor nos permite também relativizar, junto com sua concepção de agente, o que poderíamos denominar de "grandes narrativas" (as oficiais) e "pequenas narrativas" (as locais) quando diz acreditar que "a única coisa que se pode dizer é que existem cronologias plurais, em função de seu modo de construção, no sentido de enquadramento da memória, e também em função de uma vivência diferenciada das realidades" (Paiva, 2004).

[9] Trata-se de uma categoria nativa empregada por uma devota ao me informar sobre a festa do 13 de maio de 2006. Dizia ser a igreja quanto à festa um encontro entre tudo e todos com o oferecimento da feijoada a santos, um "trançado" como revelou.

permite entender a hibridez cultural que ali se configura, oferecendo assim a possibilidade de *enquadrar* as diferentes formas de registros escritos e narrativas (tanto de "primeira mão" quanto de "segunda mão")[10].

Toda narrativa é um ato interpretativo que envolve uma visão de mundo. Envolvida em segredo e entre aquilo que não pode ser pronunciado, a categoria "trançado", neste sentido, é uma categoria socialmente marginal. Poderíamos afirmar a existência de uma relação entre a "pureza" e o "trançado": à primeira vista, enquanto excesso de "disciplina" e "rigor"; e à segunda vista, como "impuro", mas que não chega a ser algo "ruim" para aqueles que dela fazem parte. Tanto o padrão cultural observado na irmandade quanto no museu organizado por esta é um "padrão de mistura". Há aqueles que parecem "curtir o trançado". Eles o vêem como "sagrado". Na categoria do trançado, há devotos que gostam de suas práticas e se tornam autores e colaboradores desta estrutura cultural: aquilo que é devocional, mas que deve ser mantido em segredo.

O conceito de cultura deve ser estudado como processo através do qual os indivíduos compreendem suas vidas. A religiosidade contribui para a construção das práticas sociais que dão continuidade a suas vidas. Ela organiza as relações com o passado de forma socialmente significativa. Nesse sentido, a noção do "trançado" expressa a existência de uma identidade/religiosidade singular para aqueles que se consideram "negros-afro-descentendes".

Podemos pensar que a arte da narrativa também pressupõe a marca da experiência vivida, onde o narrador é o sujeito capaz de intercambiar essas experiências: nas qualidades de ensinamento moral e de sugestão prática da narrativa.

Nas práticas e narrativas encontradas entre *povo* e *irmãos* na igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos há um jogo permanente entre "devoção" e "resistência"; mas há também "transparência" e "ocultação" (o "segredo"). É preciso, contudo, levar em conta as narrativas, visto que elas são capazes de recriar categorias diante do olhar de quem as vê como nativo ou como pesquisador. Neste sentido, a categoria do *trançado* pode nos auxiliar no entendimento de narrativas sobre as contribuições da cultura dos negros ou afro-descendentes, não restringindo a sua imagem a um único tipo de manifestação cultural e nos trazendo, como uma categoria de análise, uma contribuição distintiva para o debate sobre a questão racial.

Referências bibliográficas

Bahia, J. (1994). Subir o outeiro pra ser feliz ano inteiro: uma análise das relações de poder no campo das relações de poder no campo religioso. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PPGSA/UFRJ.

Bakhtin, M. (1987). A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Editora de Brasília.

Benedict, R. (1991). Padrões de cultura. Lisboa: Edição dos Livros do Brasil.

Bosi, E. (2001). Memória e sociedade - lembranças de velhos. São Paulo: Companhias da Letras.

Contins, M.,& Maggie, Y., & Monte-Mór, P. (s.d.). Arte ou magia Negra? Uma análise das relações entre a arte nos cultos afro-brasileiros e o Estado. Ministério da Cultura, mimeografado.

Daibert Junior, R. (2004). Isabel, a "redentora" dos escravos: uma história da Princesa entre olhares negros e Brancos (1846-1988). São Paulo: EDUSC.

Dias, N. (1988). The visibility of difference: nineteenth-century French anthropological collections. In:. MacDonald, S. (Org), *The politics of display: museums, science, culture*. Routledge, (pp. 36-52).

Durkheim, E. & Mauss, M. (1999). *.Algumas formas primitivas de classificação*. In Ensaios de Sociologia. São Paulo: Ed. Perspectiva.

Durkheim, E. (1996). As Formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo: Ed. Martins Fontes.

Freedberg, D. (1992). El Poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta. Madrid: Ediciones Cátedra, S. A.

Geertz, C. (1989). A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zanhar.

Gluckman, M. (1990). O material etnográfico na antropologia inglesa. In Zaluar (Org.), *Desvendando Máscaras sociais.*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A, (pp. 64-76).

Gluckman, M. (1962). Les Rites de Passage. In. Gluckman (edited), *Essays on the Ritual of Social Relations*. ManchesterUniversity Press, (pp. 1-52).

Gonçalves, J.R. dos S. (2007). Os limites do patrimônio. In M.f.L. Filho, C. Eckert & J.F. Beltrão (Orgs.), *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios Contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra.

Halbwachs, M. (1990). A Memória Coletiva. São Paulo: Vértice..

Karasch, M.C. (2000). A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro 1808-1850. São Paulo: Companhia das Letras.

[10] O conceito de religião visa exemplificar o emprego do conceito de cultura como prática de observação do método interpretativo através dos significados que se fazem presentes e sujeitos à interpretações, seja de primeira mão (a feita pelo nativo) e de segunda mão (feito pelo observador) no sentido apontado pelo antropólogo Clifford Geertz (1989: 15).

Mafra, P. D. (2005). Entre a "pista" e o "camelôdromo": o cotidiano dos camelôs no Centro do Rio de Janeiro: Museu Nacional (PPGAS).
Martins, L. M. (2006). A Oralitura da Memória. In M. N. S. Fonseca (Org.), *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, (pp.61-86).
Mauricio, A. (1947). Templos Históricos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Gráfica Laemmert Limitada/Biblioteca Militar.
Middleton, D. & Edward, D. (1992). Memoria compartida: la natureza social del recuerdo y del olvido. Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós.
Paiva, A.L.S de. (2007). Museu dos Escravos, Museu da Abolição: o Museu do Negro e a arte de colecionar para patrimoniar. In R. Abreu, M. de S. Chagas & M.S. dos Santos (Orgs.), *Museus, coleções e patrimônios:narrativas polifônicas.* Rio de Janeiro:Garamond, (pp. 203-228).
Paiva, A.L.S de. (2004). Festa de Nossa Senhora em Buraco Escuro (MG): memória e espaço em uma comunidade mineira. *Cadernos do CEOM,* 349-380.
Pollak, M. (1989). Memória, Esquecimento e Silêncio. *Estudos Históricos*, 2 (.3), 3-15.
Pollak, M. (1992). Memória e identidade. *Revista de Estudos Históricos*, .5 (10), 200 – 215.
Pomian, K. (1997). Entre o visível e o invisível: teoria geral das coleções. *Enciclopedia Einaudi*, 1, 51-86.
Reis, J. J. (1992). A Morte é uma Festa: Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século XI. São Paulo: Companhia das letras.
Scarano, J. (1978). Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII. São Paulo: Ed. Nacional.
Simmel, G. (1991). Secrete t Sociétés Secretes. Strasbourg: Circe.
Simmel, G. (1983). Simmel. In Evaristo de M. F. (Org.). São Paulo: Editora ática.
Soares, M. de C. (2000). Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
Souza, M. de M. (2002). Reis Negros no Brasil Escravista: história da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: UFMG.
Victor, T. (2005). Floresta de Símbolo: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.
Tylor, E. B. (2005). *A Ciência da Cultura* [1871]. In Celso C. (Org.), *Evolucionismo Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, (pp. 67-100).
Victor, T. (2005). Floresta de Símbolo: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.
Victor, T.(1982). From Ritual to Theatre. The Human Seriosness of Play. New York. PAJ Publications.
Victor, T. (1974). Dramas, Fields and Metaphors. Cornell University Press.

Cotas, Afro-descendência e Desigualdade Racial: O Caso dos Formandos Cotistas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Vânia Penha-Lopes
Bloomfield College
vania_penha-lopes@bloomfield.edu

Resumo: No fim do século XX, ao iniciar um programa de políticas de ação afirmativa, o Brasil admitiu a existência de suas profundas desigualdades raciais e sociais. Essas políticas visam a aumentar a representatividade, nas universidades e no mercado de trabalho, dos afro-descendentes e indígenas, bem como dos deficientes físicos e estudantes egressos de escolas públicas. A parte mais visível e controversa do programa são as cotas universitárias para afro-descendentes, as quais requerem alguma forma de classificação racial dos candidatos. Isso tem levado a uma nova análise do que significa ser branco, negro, ou outro no Brasil, algo que é comemorado por uns e condenado por outros. Este trabalho examina as attitudes sobre a política de cotas de uma amostra da primeira turma de formandos cotistas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj), uma das primeiras universidades brasileiras a admitirem alunos sob a política de cotas. Ou seja, os próprios beneficiados pelas cotas as discutem, demonstrando variação de opiniões: as cotas sociais (i.e., as que abrangem deficientes físicos e alunos egressos de escolas públicas) são um pouco mais bem aceitas que as cotas raciais (i.e., as que concernem afro-descendentes e indígenas).

Introdução

No fim do século XX, ao iniciar um programa de políticas de ação afirmativa, o Brasil admitiu a existência de suas profundas desigualdades raciais e sociais. Essas políticas visam a aumentar a representatividade, nas universidades e no mercado de trabalho, dos afro-descendentes e indígenas, bem como dos deficientes físicos e estudantes egressos de escolas públicas. A parte mais visível e controversa do programa são as cotas universitárias para afro-descendentes, as quais requerem alguma forma de classificação racial dos candidatos. Isso tem levado a uma nova análise do que significa ser branco, negro, ou outro no Brasil, algo que é comemorado por uns e condenado por outros (v. Penha-Lopes, 2007).

O presente artigo examina as attitudes sobre a política de cotas de uma amostra da primeira turma de formandos cotistas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj), uma das primeiras universidades brasileiras a admitirem alunos sob a política de cotas. A amostra se restringe a 14 formandos da Faculdade de Ciências Sociais e 8 formandos da Faculdade de Odontologia, os quais entrevistei em 2006-07. Muitos dos entrevistados são os primeiros de suas famílias a cursarem uma universidade. Advindos de famílias de baixa renda, eles eram moradores de áreas menos favorecidas da região metropolitana do Rio de Janeiro, algo que partilhavam com os demais estudantes cotistas que entraram para a Uerj em 2003 e 204 (v. Penha-Lopes, 2008).

O estudo abrange as trajetórias que os entrevistados tomaram para chegar até a universidade, suas experiências enquanto alunos, sua auto-classificação racial e suas opiniões acerca da política de cotas universitárias. Para os fins da presente comunicação, concentro-me nesse último item. Através de uma análise de suas respostas, demonstro uma variação de atitudes: as cotas sociais (i.e., as que abrangem deficientes físicos e alunos egressos de escolas públicas) são um pouco mais bem aceitas que as cotas raciais (i.e., as que concernem afro-descendentes e indígenas).

Atitudes sobre Cotas em Geral

Dos 22 entrevistados, 17 (12 de Ciências Sociais) são a favor de uma política de cotas de uma forma geral. A justificativa mais comum é que as cotas são uma política que reconhece e visa a diminuir a desigualdade gritante do país. Alguns, como Mônica[1] (21 anos, negra, cotista racial de Ciências Sociais)[2] as vêem como "reparação histórica". Teresa (24 anos, negra, cotista racial de Ciências Sociais ressalta a realidade de um país de maioria não-branca, "menos de 1% dos quais frequentam uma faculdade", um país que aparenta grande camaradagem entre ricos e pobres nas ruas, mas exclui os pobres das instituições. Ela pergunta retoricamente, "Quanto tempo você vai esperar, sabe, assim, pra um negro entrar na faculdade? Quanto tempo você vai esperar pro cara de escola pública entrar na faculdade?"

Os cinco alunos da Faculdade de Odontologia que apóiam a polítca de cotas tendem a dar respostas semelhantes às dos alunos de Ciências Sociais. Por exemplo, William (30 anos, pardo, cotista racial/rede pública) ressalta a realidade familiar a pré-vestibulandos, qual seja, para passar no vestibular é preciso investir financeiramente num curso preparatório cujo custo muitas vezes é inatingível para a maioria dos brasileiros (Andrade & Fonseca, 2002). Ele diz:

> Essa lei veio pra poder também minimizar a fenda que tem entre as classes sociais no nosso país, principalmente no nosso Estado do Rio de Janeiro, entendeu? Eu acho que é válida sim. As pessoas que infelizmente não têm condições de pagar cursos caros aí, que, pô, você tem pessoas da minha sala que estudaram em cursos que custam R$1.200,00 por mês, mais caro do que uma faculdade, para poder entrar aqui, entendeu?

Não é à toa que, historicamente, a Faculdade de Odontologia da Uerj atrai alunos das classes mais privilegiadas: via de regra, fica mais fácil para eles enfrentar a competição para ingressar na faculdade. Uma vez já na faculdade, muitos alunos de baixa renda não conseguem acompanhar o custo financeiro da formação (livros, material odontólogico, longas horas/aula que exigem o aprendizado em tempo integral). A bolsa de R$190 ao mês, programada para ser concedida aos alunos cotistas durante seu ano como calouros, mal dá para cobrir os custos de transporte e alimentação; o corte de renda de R$300 per capita por família ao mês também fica aquém das necessidades de um aluno que vive numa cidade como o Rio de Janeiro. Rita (23 anos, branca, cotista da rede pública), que faz questão de contribuir para seu próprio sustento fazendo vários estágios remunerados a fim de não sobrecarregar o pai, que é motorista de táxi autônomo, foi específica:

> -Eu acho, tem como dar certo ... se for bem planejado, estudado e cada caso é um caso, sabe? Você não pode colocar Odontologia com qualquer outra faculdade, entendeu? ... porque você tem um custo. Você não pode botar limite de renda. Nas outras, sim. Agora, você pode até colocar limite de renda pra cotistas, mas pra Odonto você não pode estipular isso, que é justamente a diferença de dar certo e dar errado que está acontecendo na prática na minha faculdade.
> -Então você acha que na Odonto, pra eu entender, teria que ser uma coisa, você tem que ter um certo nível financeiro. É isso?
> -Se você quer estipular R$300 pro restante da faculdade [i.e., da Uerj], tudo bem, mas não bota isso na Odonto que isso não vai funcionar. Você bota, sei lá, 800, 500? Não sei, não tenho idéia, não tenho idéia pra falar isso, porque se você colocar pessoas que não têm condições mesmo de bancar o material, ou então muda a postura da faculdade. A faculdade vai ter que dar o material.... Ou então você muda, entendeu? Ou a faculdade banca isso lá ou você aumenta essa cota, você tem duas opções.

Pergunto-lhe, então, se ela acha que um aluno pobre não tem condições de cursar a Faculdade de Odontologia de acordo com as estipulações de renda da política de cotas e ela retruca: "Você acha que uma pessoa que tem dificuldades até mesmo de pagar as contas em casa, já vive com dificuldade normalmente, vai colocar um custo de R$2000 por semestre? Vai conseguir?" Quando especulo sobre o alto risco de se endividar, ela concorda, mas volta a oferecer a alternativa de o governo

[1] Todos os nomes são fictícios para proteger a anonimidade dos entrevistados.

[2] Os entrevistados forneceram sua identidade racial e o tipo de cotas pelas quais eles ingressaram na Uerj em respostas a perguntas feitas durante as entrevistas.

patrocinar o estudo mais generosamente: "Ou você se endivida, como alguns devem 'ta' fazendo, ou você dá, fornece a maior parte desses instrumentais, a faculdade forneça, ou você dá essas bolsas."

Em entrevista concedida a mim em agosto de 2006, a diretora da Faculdade de Odontologia concordou que o curso apresenta exigências específicas. Devido à carga horária de 4.500 horas, é praticamente impossível para os alunos trabalharem. Tirando as bolsas para cotistas, todas as outras são competitivas. A faculdade conseguiu uma bolsa da Faperj (Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro) que possibilitou a compra de materiais que são consignados aos alunos carentes e uma outra que facilitou a compra de 22 computadores; ter um laboratório auxilia os alunos que, por não possuírem computadores, têm dificuldades de completar seus trabalhos. A Uerj também fornece "todo o material de consumo" aos alunos. Fora isso, há os custos com jalecos, máscaras e materiais de cursos pré-clínicos. Portanto, quando lhe pergunto como os alunos de baixa renda conseguem se sustentar, a diretora me responde que isso "é uma boa pergunta". Embora ela não tenha dados específicos, "o que a gente sabe é que existe um apoio da comunidade, aluno ajudado pela avó, por tio, pela própria associação de moradores. Tem uns com dívidas muito altas, com agiotas.... Aí eles fazem conta e pagam em 10 vezes, 20 vezes.... Eles têm estratégias. Sendo de cota ou não-cota, todo aluno tem que ter material".

É importante ressaltar também que considerar a política de cotas "válida" não significa que os cotistas acham que ela deva durar para sempre. Por exemplo, Luciana (19 anos, negra, cotista afro-descendente de Odontologia) sugere que a política tenha "um prazo de validade", ou seja, mudanças educacionais devem ser feitas a ponto de tornar as cotas universitárias obsoletas:

> ... eu acho que tem que ter investimento, não adianta você só investir nas cotas; você tem que investir na base, e se você não investe no ensino fundamental, não adianta você ficar maquiando. Porque eu acho que, assim, é uma política de emergência. Eu vejo as cotas como uma política de emergência, quando você tem que pegar aquelas pessoas que já passaram pelo ensino médio e conseguir dar um espaço pra elas, mas ao mesmo tempo você tem que fazer com que as pessoas do ensino fundamental não precisem das cotas, que possam competir por aquelas vagas de igual pra igual.

Quando lhe pergunto quanto tempo seria necessário para eliminar as cotas, Luciana responde: "Ah, tudo depende do incentivo do governo, do objetivo, né? de cada governo de implementar esse ensino fundamental. Quer dizer, pode precisar de dois, mas pode precisar de cinquenta anos. A gente não vai saber nunca, né?"

Apesar de serem a favor, alguns, como Serena (23 anos, negra, cotista racial de Ciências Sociais), ressaltam a falta de discussão da política, algo que os oponentes frequentemente trazem à baila (v. Maggie & Fry, 2002). Outros, como Ana (26 anos, parda, cotista racial de Ciências Sociais), apontam que a política não é ideal; o preferível seria que "tivesse um melhor ensino público, todo mundo pudesse concorrer igualmente, mas eu fico pensando, será que um dia vai haver? Ah, fico meio desesperançosa assim". Semelhante é a posição de Luís (23 anos, identidade racial incerta, cotista racial de Ciências Sociais), que as vê como uma medida que forçou a sociedade a pensar no que há de errado no acesso ao ensino superior.

Ainda outros mudaram de idéia ao longo de sua passagem pela universidade. Vitória (23 anos, identidade racial incerta, cotista racial de Ciências Sociais), que a princípio se opunha a qualquer tipo de cotas, passou a aprová-las com o tempo. No começo, ela via a política como uma forma de agências governamentais e organizações internacionais se auto-promoverem às custas dos cotistas: "Até a minha ex-orientadora falava, 'Nossa, quando você chegou aqui, você era o bicho mais desconfiado da face da terra' porque tudo eu fazia pergunta a respeito, sobre se não era algum tipo de exploração, se não era falsa política, se a Fundação Ford não tinha interesse por trás de 'ta' financiando a gente, não sei o quê". Luciana confessa que passou por muito conflito, pois, ignorante sobre as cotas, chegou a vê-las como discriminatórias. Ela credita as muitas discussões que teve com várias pessoas—"mesa de bar é ótimo pra isso"—pelo afloramento de suas convicções.

Apenas um dos entrevistados de Ciências Sociais se posicionou contra as cotas em geral. Como é o caso de Vitória, Hereovaldo (29 anos, negro, cotista da rede pública) argumenta que sua opinião se modificou ao longo do estudo das Ciências Sociais. Porém, ao contrário de Vitória, Hereovaldo diz que a faculdade fê-lo ver que as cotas são "um erro que vem pra justificar outro erro. Ele vem pra minimizar outro erro, ele vem tentar apagar outro erro". Note-se também que ele foi o único entrevistado a rejeitar todos os tipos de cotas.

Entre os entrevistados da Faculdade de Odontologia, também só uma foi contra: Helena, de 22 anos (morena/parda, cotista racial/rede pública). Helena fez muitos sacrifícios para cursar a Uerj. Filha de pais que nem chegaram a terminar o ensino fundamental, ela, natural do interior do estado, foi morar numa república, tendo passado por um pensionato, porque era impraticável continuar morando com os pais enquanto cursava uma universidade na Cidade do Rio de Janeiro. Como Hereovaldo, Helena sempre estudou em escolas públicas e optou por aquela categoria de cotas; ao mesmo tempo, ela também optou pela categoria afro-descendente, pois ela se considera morena ou parda. Porém, isso não fez com que ela achasse as cotas uma política justa. Segundo ela,

> Do jeito que foi aplicado, não acho certo. Na verdade, eu não acho que tem que ter reserva pra nada, eu acho que tem que ter investimento na educação desde que você entra na escola, no jardim [de infância], sabe? A mesma coisa que dá lá no particular você tem que ter direito no público, né? E, assim, no público falta muito professor, você não vê a matéria toda; se o livro tem 50 páginas, você só vê 20 ou 15. Então tem uma diferença muito grande e isso prejudica a gente que 'tá no público conseguir fazer um vestibular, de passar, porque muita matéria a gente não vê. Se a gente tivesse o mesmo ensino

> que tem no particular, talvez não tivesse que pagar cursinho pra gente ver aquela matéria que nunca viu. Então acho que a maneira que foi aplicado esse tipo de reserva, sou contra. Apesar de ter passado, mas eu não concordo. Eu acho que tinha que ter o mesmo ensino pra gente fazer um vestibular e passasse quem fosse melhor, entendeu?

Como argumentam os detratores da política (e.g., Goldemberg & Durham, 2007), Helena acredita que uma política de apoio ao ensino pré-universitário seria mais adequada e eliminaria o propósito da política atual. Quando lhe pergunto se ela acha que teria passado no vestibular sem o auxílio da política, ela me assegura que sim, mas que provavelmente teria de ter feito um curso—justamente o que tradicionalmente impede a maioria dos alunos de classes menos favorecidas de competirem por vagas universitárias. Embora ela cite exemplos de colegas de escolas públicas que foram bem sucedidos, Helena ignora o fato de que, com uma mãe empregada doméstica e um pai que faz biscastes desde que foi mandado embora do emprego de contínuo na prefeitura, teria sido extremamente difícil—quiçá impossível—para ela fazer um cursinho e passar no vestibular da Uerj.

Dois entrevistados da Odontologia e apenas uma das Ciências Sociais se mostraram ambivalentes quanto às cotas em geral. Embora eles não cheguem a se dizer contra, suas posições são um tanto semelhantes às dos que se declararam como tal, pois todos os três se mostram insatisfeitos com a política atual. Mônica, a entrevistada de Ciências Sociais, defende uma política que abranja somente os pobres, sem distinção de raça, para realmente provocar uma mudança significativa no Brasil:

> Porque eu acho que eu sou negra sim, eu sou muito prejudicada pelo preconceito, sou abalada muito—a auto-estima abala, e sem a auto-estima muitas vezes você não chega em lugar nenhum, você não acredita em você, sabe? Só que eu acho que tem muita gente branca também que é pobre e que também não vai conseguir chegar, sabe? Embora a condição dele, só pelo fato de ele ser branco, como ele é o padrão, ele é aceito em qualquer lugar, mas se ele também não tiver educação, sabe, como é que vai ser? Ele vai continuar sempre naquela condição? Eu acho que pra um projeto de mudança de sociedade a gente precisa de todos, de brancos e negros, sabe? .... Eu acho que o acesso aos direitos fundamentais não são negados só a mim que sou negra, são negados também aos brancos.... Brancos pobres, né, porque os brancos ricos e os negros ricos eles têm um outro tipo de inserção.

Pergunto-lhe qual seria a diferença entre a inserção do negro rico e a inserção do branco pobre e ela me responde que o dinheiro branqueia o negro: embora ele possa continuar a sofrer preconceito, o negro de posses consegue "se impor mais". Skidmore (1976) desenvolveu essa idéia em seu clássico estudo sobre a peculiar história da raça no Brasil, sugerindo que "o dinheiro embranquece". É provável que Mônica tenha sido exposta a esse argumento em seus cursos, ou talvez em sua própria experiência de vida.

Otávio (23 anos, identidade racial incerta, cotista racial) é o entrevistado com a melhor situação financeira: ambos os seus pais têm formação universitária e são bem empregados; sua avó é dona de um consultório dentário; para se preparar para o vestibular, Otávio frequentou um dos cursos de maior prestígio no Rio de Janeiro. Cônscio disso, ele sugere que, na sua versão atual, as cotas beneficiam os já privilegiados, como por exemplo, os alunos dos Colégios de Aplicação da Uerj e da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e os alunos do Colégio Pedro II, um dos mais tradicionais do país. Ele se inclui entre os beneficiados, pois as cotas exigem "uma nota menor". Ainda assim, para ele, as cotas não deveriam existir; quando muito, deveriam funcionar a curto prazo. "O ideal seria competição igual, mas isso é a longo prazo". A Beyoncé (20 anos, parda, cotista da rede pública), a política de cotas proporcionou a realização do sonho de estudar Odontologia, o qual ela alimentava "desde pequenininha". Tendo tentado o vestibular para a UFRJ e não passado, foram as cotas para alunos egressos de escolas públicas que facilitaram o seu ingresso na Uerj. Beyoncé admite que a política "é uma recuperação daquilo que eles [i.e., o governo] não fizeram antes". Ao mesmo tempo, ela favorece um investimento no ensino médio.

De modo geral, os entrevistados apóiam as cotas, vendo-se que apenas 2 entre os 22 se opuseram a elas. Quando, porém, eles refletem sobre políticas específicas, o apoio original diminui um pouco, como demonstro a seguir.

Atitudes sobre Cotas para Negros

Os números de aprovação da política de cotas para estudantes negros são um pouco menores do que os que concernem as atitudes sobre cotas em geral, com 15 dos 22 entrevistados (10 dos quais de Ciências Sociais e novamente 5 da Faculdade de Odontologia) se manifestando a favor das cotas. Vários deles, por exemplo, Luís e Teresa, categoricamente defendem as cotas raciais como a única forma de se discutir e tentar diminuir a marginalidade dos negros brasileiros desde a escravatura. Ambos descartam o argumento que as cotas para a escola pública são suficientes, pois, como colocou Teresa, "O negro no Brasil é pobre porque ele era escravo, e era escravo quem era negro e ponto e acabou". Para Luís, que entrou pelas cotas de escola pública e se diz incerto quanto à sua auto-classificação racial, é absurdo que a presença dos negros nas universidades seja tão modesta levando-se em consideração a grande proporção de negros na sociedade como um todo:

> ...eu sempre me coloquei a favor das cortas raciais nesse sentido, pra dizer não, o negro não tem acesso à universidade brasileira, ponto. Eu sei que as cotas não vão garantir definitivamente que eles terão acesso à universidade, mas entendo que sem elas também a gente não vai melhorar a qualidade racial da universidade. 'Melhorar' não é o melhor termo, mas pelo menos diversificar, entendeu? Ou seja, democratizar. Várias pesquisas mostravam, reiteradamente, ... 90 e tantos por cento

> da universidade pública brasileira são formadas de pessoas brancas e não sei o quê e não sei o quê. Os negros representam 3, 4, 5% no máximo. Então isso não pode ser uma boa, uma população, um país que tem metade da população negra. Como isso é viável? .... Aí é que 'tá, aí você vê como às vezes até cota racial seria até mais importante do que as cotas pra escola pública, porque mesmo que o acesso fosse democratizado, pela sociedade brasileira ser uma sociedade marcada não só por relações desiguais entre classe, mas marcada por relações desiguais entre grupos raciais também diferentes, mesmo que houvesse esse acesso universal, a gente ainda teria problemas ainda de ter um maior acesso de negros na universidade pública.... As pessoas acham que só basta só, quem defende as cotas, acham que só as cotas pra escola pública. Não, mas tem que entender que tem elementos de fundo aí, de interação social que impedem o acesso do negro à universidade. Assim, não é só a questão da escola pública. É claro que a maior parte dos negros está na escola pública, mas isso não me garante que as cotas de escola pública vai permitir [sic] que mais negros entrem na universidade, entendeu?

Claramente, o estudo das Ciências Sociais aprimorou o argumento dos entrevistados. Asssim, Serena, que sempre foi a favor, passou a pensar as cotas como algo temporário que deve se extinguir quando surtir efeitos. Contudo, Serena não faz idéia de quanto tempo seria necessário para tanto. Já Dandara (22 anos, negra, cotista racial/rede pública), igualmente sempre a favor, passou a sublinhar a importância das cotas raciais independente de renda e setor econômico: "Hoje em dia eu acho que tem que ter cotas em todos os setores públicos e privados.... Hoje em dia eu vejo que tem que ter porque eu vou ser discriminada de qualquer forma". Imaginando uma situação futura em que ela estivesse concorrendo a um emprego de professora universitária, Dandara, cuja pele é bem escura, viu-se em posição de desvantagem mesmo se ela fosse profissionalmente mais qualificada que os outros: "Eu posso ter pós-doutorado, eu posso ser a ótima, que numa universidade privada, sabe, vai ser muito difícil eu entrar pela minha aparência, e minha aparência é essa aqui. Então, entre uma pessoa branca com doutorado vai chamar uma pessoa branca, ou até com mestrado, e eu, com pós-doutorado, não".

Já William vê as cotas não como o mecanismo para se pôr fim ao racismo no Brasil, mas como uma forma de forçar os brasileiros a reconhecerem a posicão social elevada que os negros obterão por intermédio delas, ou seja, respeitar o status profissional do negro mesmo que o preconceito racial continue:

> Também acho válida, porque a raça negra é muito discriminada ainda, infelizmente, no nosso país, entendeu? Infelizmente ainda há gente preconceituosa. Aí, não que o negro seja menos capaz intelectualmente do que o branco, mas eu acho que às vezes ele é muito incapacitado de chegar à ascensão profissional do que o branco pelo que eu falei pra você anteriormente: há algum tempo atrás você não via um juiz negro. Via um promotor negro, um coronel de alto escalão do militarismo, negro? Você não via. Agora você 'tá começando a ver, entendeu? Acho que...as pessoas estão se conscientizando aos poucos, paulatinamente, mas ainda há preconceito. Então eu acho que você proporcionando essa oportunidade pro negro, vão ter mais negros em patamares mais altos da classe social, então você vai conseguir respeitar. Você não vai respeitar o cara, a pessoa pela cor, você acha que ele é inferior a você, mas você vai ter que respeitar ele pela autoridade que ele tem, vai ter que respeitar pelo grau da sociedade que ele ocupa, você vai ter que respeitar. Não adianta, você vai ter que engolir. Não tem jeito.

Em contraste com as atitudes acerca das cotas em geral, as atitudes sobre as cotas para negros apresentam mais complexidades. Não só vários entrevistados indicaram ser contra elas a princípio, mas alguns dos que se declararam favoráveis demonstraram uma certa incerteza. Por exemplo, Vitória demorou a ser a favor e, embora na época da sua entrevista ela as considerava "necessárias", ela continuava a fazer ressalvas. João (22 anos, identidade racial incerta, cotista da rede pública), outro aluno de Ciências Sociais, assemelha-se a Dandara ao defender as cotas raciais como arma de restituição pelos estragos causados pela escravidão e suas consequências: "Eu acho que deve ter mesmo...devido ao histórico que os negros teve [sic] desde lá da África vindo para cá, de males, exploração, trabalho e a discriminação conseguinte". Porém, seu ponto de vista é resultado de sua exposição ao estudo universitário. João confessa que entrou para a faculdade "completamente ignorante em relação a tudo". Embora ele admita que só conseguiu entrar para a Uerj graças às cotas para alunos egressos de escolas públicas, já que havia sido reprovado no vestibular universal, sua proclamada auto-ignorância se estendia às políticas de cotas e o colocava contra elas, pois, como Vitória, ele achava que todos deveriam ter os mesmos direitos. Porém, no decorrer da sua formação universitária, ele passou a "relativizar" o conceito de "direitos iguais":

> ... eu não posso falar que uma pessoa é igual a outra sem ser. Por exemplo, uma pessoa, vou ampliar pra relação socioeconômica mesmo, tipo nivelar uma pessoa que estudou em bons colégios, teve acesso a livros, a música, artes e tudo mais com uma pessoa que nunca teve acesso a nada disso. Então eu acho que a pessoa que não teve acesso a nada disso jamais teria condições de entrar pra alguma universidade se não tivesse nenhum tipo de ajuda. Então acho que dando esse tipo de ajuda finalmente dá direitos iguais.

É digno de nota que Sandra (23 anos, meio parda, cotista da rede pública), formanda de Odontologia, viu as cotas para negros exatamente como um oportunidade de dar a todos o "direito" de estudarem: "Ah, eu...concordo, porque não é só porque é preto que tem que puxar carroça, tem que ser só as coisas, assim, lavar chão, não. Eu acho assim, que todo mundo tem direito a ter uma carreira melhor, independente de ser branco, negro, amarelo. Sendo pessoa e querendo estudar". Como William, Sandra enfatiza a chegada ao nível universitário como um degrau na ascensão social. Assim, os negros passariam de serviçais—

ocupações ainda bastante comuns entre eles—a indivíduos com carreiras profissionais, ainda relativamente incomum no Brasil (IBGE, 2004).

Quatro entrevistados são claramente contra as cotas para negros, dois dos quais foram peremptórios tanto contra as cotas em geral como quanto às cotas para negros. Hereovaldo desabafa:

> -Sou contra.
> -Por quê?
> -Primeiro, eu não aceito aquele discurso de que a cota pra negros é um pagamento para o que a história do Brasil fez contra os negros. Eu simplesmente acho que seria uma nova configuração de minimizar a potência do negro. Então essa história de 'ah, que a gente sofreu tanto no processo histórico e hoje em dia nós estamos pagando, melhor, a sociedade, o governo, o estado, o que seja, está pagando a dívida que tinha'. Eu sou contra esse discurso porque o negro tem valor igual a qualquer uma outra etnia. Então eu sou contra porque daria uma questão de valor de minuto, vamos separar determinada quantidade de vagas porque eles não seriam capazes de atingir se por um acaso fosse posto tudo por igualdade. Não sei se eu fui claro.
> -Ah sim. Agora a minha pergunta é, nesse caso, você já pensava assim antes de entrar pra faculdade, né?
> -Por isso que eu não entrei na cotas de negros.

Já Olívia e Rita, embora a favor das cotas em geral, opõem-se às cotas raciais. Como colocou Rita, talvez ignorando o fato de que a maioria dos negros brasileiros têm poder aquisitivo bem abaixo do dos brancos (Soares, 2008),

> -Se você não quer discriminação, você não quer diferença, por que é que você diferencia? Você não quer diferença racial, 'tá, por que você diferencia? Aí eu já não acho que tenha tanto fundamento, porque cor da pele é diferente de questão financeira, 'tá? Tudo bem, na história os negros, né, mas aí então vamos para o lado do poder aquisitivo, não é isso.T tem negros, inclusive na minha turma, com dinheiro.
> -E você acha que eles não são discriminados, é isso?
> -Eu não sei se o meu pensamento, que eu não discrimino de forma alguma ou se—eu acho que graças a Deus jamais, já modificou, já evoluiu bastante, sabe? Mas eu nunca vi alguém, por exemplo, discriminar. Porque na minha turma não há negro, negro, negro, só [uma] e acho que [ela] nunca foi discriminada pela cor dela. Pelo menos dentro da faculdade, eu nunca vi nada, eu não sei se ela possa relatar alguma coisa.... Eu pelo menos eu não vejo diferença assim. Não sei se por eu não ser negra eu não veja essa diferença e porque eu não tenha os olhos de discriminar, então eu não sei, de repente quem vive na pele possa sentir alguma discriminação quanto a isso. Eu não vejo. Então por isso que eu tenho esse lado de dizer pra você: pra mim é todo mundo igual, então pra mim cor da pele não importa. Por isso que eu 'tô dizendo, se não importa, por que é que eu vou diferenciar, escolher, vou separar pra você? É a mesma coisa que dizer que você não é capaz disso, porque você tem a cor da pele diferente, você é diferente desse? Se eu não quero diferenciar porque é que eu estou diferenciando?

Rita, que é branca, mas também Olívia, que se considera parda, e Hereovaldo, que é negro, de uma certa forma seguem a ideologia da democracia racial, segundo a qual as diferentes categorias raciais se encontram em pé de igualdade no Brasil (v. Kamel, 2006). Eles também implicitamente concordam com a idéia, predominante na elite brasileira (branca), de que "as cotas raciais são discriminatórias e contrárias à igualdade de oportunidade", como reportou Telles (2003). Como vemos abaixo, esse raciocínio também se encontra, embora mais atenuadamente, nas atitudes dos entrevistados sobre as cotas universitárias para índios.

Atitudes sobre Cotas para Índios

Segundo uma recente declaração de Gersen José dos Santos Banuia, representante da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, "cerca de cinco mil índios estão se formando em universidades no Brasil, graças à política de cotas da Universidade Federal do Pará e de outras instituições públicas de ensino" (Sobreira, 2008). Embora esse número pareça pequeno, ele quase se equipara ao número total de brasileiros indígenas com pelo menos 25 anos que tinham nível superior completo em 2000: 7.051. Para se ter uma idéia de quão diminuto é esse número, ele representa apenas 0,13% da população total de brasileiros com nível superior. Comparados aos outros grupos raciais brasileiros, os índios com formação universitária são praticamente inexistentes: no mesmo ano, os negros eram 2,16% dos universitários; os amarelos, 2,3%; os pardos, 12,4%. Obviamente, segundo o censo de 2000, os brancos eram a grande maioria da população com nível superior no Brasil: quase 83%. Os brancos são também a categoria de maior número de pessoas que completaram o ensino médio, enquanto que os índios, a de menor número (IBGE, 2000).

Entre os 15 entrevistados que se colocam a favor (12 dos quais de Ciências Sociais), a explicação mais comum é de que os índios são cidadãos brasileiros que, como os negros, viram seus direitos extirpados. Por isso, uma política que os inclui contribui para "transformar a universidade num espaço plural", como colocou Mônica. Dandara acentua que a política de inclusão deve ser discutida "com pessoas do movimento indígena", em vez de com os burocratas da Funai (Fundação Nacional do Índio). Ao seu ver, as políticas precisam ser acompanhadas de um programa de permanência intelectual e valorização da cultura indígena, não só nos estados onde eles se fazem mais presentes, mas também no Rio de Janeiro, onde são uma minoria. Teresa é "super a

favor" porque o índio é tão esquecido que nem é visto como brasileiro; Janice (24 anos, negra, cotista racial) diz o mesmo, acrescentando: "Eu acho que as pessoas pensam assim no geral: quando você pensa 'índio' é como se você tivesse falando de uma outra coisa. É como se não fossem brasileiros, né?"

Entre os três futuros dentistas que se posicionaram a favor, Luciana apresentou o argumento mais contundente. No depoimento abaixo, ela sublinha o número reduzido de índios devido à sua dizimação ao longo dos séculos, ao passado de exploração que índios e negros brasileiros partilham e à falácia de se pensar que, ao incluir mais um grupo minoritário, as cotas perderiam seu conteúdo:

> Acho válido. Eu acho assim, eu já ouvi muita gente falar 'ah, daqui a pouco vai ter que ter cota pra cada não sei o quê, pra cada pessoa que anda na rua, pra verde, amarelo.' Eu falei, 'Cara, não acho, porque eu não sei se verde e amarelo tiveram o passado que negros e índios tiveram, então não dá pra você achar que, ah, então vai virar uma palhaçada, vamos fazer cotas pra tudo o que existe'. Não acho que seja assim, mas eu acho que é válido, mesmo porque são muito poucos índios, e se você pegar assim, como eles já foram dizimados, ... como achar que é a mesma coisa que qualquer outra pessoa que não está conseguindo entrar no mercado?

Quatro entrevistados se disseram incertos, em parte devido à invisibilidade dos indígenas no Rio de Janeiro, em parte porque os indígenas não eram um dos grupos beneficiados por cotas quando do primeiro ano de sua adoção (2003), o que é confirmado pelos dados da Uerj (PROINICIAR, 2005). Consequentemente, muitos entrevistados nem haviam pensado nessa questão até a entrevista: "Ah, sei lá. Não tenho opinião. Sobre os índios eu nunca havia pensado. Coitados! Os donos do Brasil todo mundo esquece", notou Sandra.

Outros quatro entrevistados se opõem às cotas para indígenas basicamente pelo mesmo motivo que se opõem às cotas para negros: eles são contra cotas raciais. Assim, Hereovaldo diz que incluir os índios "seria uma forma de diminuição étnica", ou seja, de considerá-los intelectualmente inferiores aos brancos, enquanto que Rita repete que não vê porque diferenciar por raça. Por outro lado, Olívia, que a princípio diz achar a política válida, logo em seguida dá a impressão de incerteza e por fim se posiciona contra ela. Tal como ela se posicionou contra as cotas para negros, ela acredita que as cotas sociais abrangeriam as cotas raciais:

> -Eu acho válido. Não conheço nenhum indígena que estude aqui na Uerj. Não sei, é difícil aqui no Rio, não sei se tem alguma aldeia, mas se ele viver na aldeia vai ser diferente a educação dele.
> -E se ele não viver na aldeia?
> -Se ele não viver na aldeia, ele vai estudar na escola [risos]. Eu não sei, eu não conheço, nunca vi nenhum passando por aqui, indígena que estude na Uerj [risos]. Não, acho que a escola pública já engloba tudo. Você vai buscar aquela pessoa pobre, que tem uma educação mais complicada, né, difícil, e vai 'tar englobada. Tanto é que os brancos, os negros, os índios, todos precisam de uma maior atenção.
> -Então parece que você é a favor de cotas sociais, né?
> -É, cotas sociais. É muito melhor.

O próximo segmento analisa as atitudes dos entrevistados acerca das cotas para deficientes físicos, políticas de maior aceitação que as de cunho racial.

Atitudes sobre as Cotas para Deficientes Físicos

Desde a constituição de 1988, o Brasil vem estendendo concessões aos deficientes físicos. Medidas incluem cotas em empregos públicos, proteção contra a discriminação salarial, facilitação do acesso aos espaços públicos, "promoção de sua integração à vida comunitária" (Dias), prioridade nas filas de atendimento e passe livre nos transportes coletivos. Em 2003, a Uerj adotou uma política de reserva de vagas para deficientes físicos (Santos, 2006).

A amostra como um todo (16 entre 22) foi mais favorável às cotas para deficientes físicos do que às cotas raciais. A justificativa mais comum é que uma deficiência física é mais visível até mesmo que a raça, de modo que os deficientes físicos são mais excluídos da sociedade do que os negros e os índios. Segue-se daí que, segundo os entrevistados, muitos dos deficientes nem acesso às escolas públicas têm, o que os impede de continuar seus estudos. Por isso, para Olívia, essa categoria de cotas deve existir sem o corte de renda:

> Ah, não sei, essa aí já á diferente porque os deficientes físicos no Brasil, eles são completamente excluídos mesmo. Mas aí tem que ter. É que eu vi uma entrevista, uma menina que um tempo atrás ela levou um tiro. Aqui no Rio. Foi um caso famoso. Então ela tentou Uerj, no mesmo ano que eu, apareceu na televisão. Mas aí ela não conseguiu entrar porque tinha que 'tar abaixo, tinha que ganhar menos de R$300 por família--não, por pessoa, per capita--, e ela não podia, a família dela tinha uma renda maior, até porque ela ficou muito tempo na cama e tal, não ia dar pra sustentar a saúde dela. Por conta daquilo ela não conseguiu entrar. Essas pessoas tinham que ter uma atenção mais especial, realmente.
> -Então você acha que cota pra deficiente físico não é englobada por cota social?

> -Não, acho que não, porque até o deficiente físico de escola pública ou o deficiente físico lá normalmente, eles são excluídos mesmo. Não tem como ele subir, é tudo de escada. Eles não estudam em escola pública. Se eles entram pra faculdade, eles vêm de escola particular.

Já para Dandara, o corte de renda é necessário justamente porque existe uma elite entre os deficientes físicos, constituídos pelos que têm condições financeiras de estudar em escolas particulares:

> Eu acho necessário. Só que já é bem anterior à política de cotas pra negros, o Estado já 'tava separando. Agora, eu acho que política de cotas pra deficiente físico, vai entrar muito deficiente físico, porque, assim, o cara que mora na favela que é cadeirante, ele leva muito tempo pra fazer o segundo grau, então a gente sabe que entra uma elite de deficientes físicos. Mas tem que entrar, tem que ter seu espaço, porque a sociedade é doente, ela trabalha com o modelo homem heterossexual branco e sem nenhum tipo de necessidade especial. Esse é o modelo que a sociedade brasileira segue e muitas outras. Então tem que ter.

Leila (22 anos, negra, cotista racial de Ciências Sociais) adverte que a verdadeira inclusão dos alunos deficientes requer condições que permitam verdadeiramente a participação plena daqueles alunos na vida universitária: "...mas também não só cotas, também tem que ter condições pra eles. Até nesses bandos de cursos eu participei de um evento que falava dos deficientes físicos, do conceito de inclusão, né, que não adianta botar o deficiente aqui se ele é surdo e não tem ninguém pra traduzir pra ele, se ele é cego e não tem nada em Braille pra que ele possa ler".

Curiosamente, três dos entrevistados que são contra as cotas raciais não descartam a necessidade de as cotas se estenderem aos deficientes. Helena, por exemplo, que se diz contra qualquer tipo de cotas porque "todo mundo é igual", titubeia quando os beneficiados são os deficientes:

> -Nem pra deficientes físicos?
> -[pausa] Aí eu já sinto...
> -Ah, é? Por que?
> -Não sei. [pausa] Ah, a pessoa às vezes tem dificuldade, sei lá, é cego, surdo, aí eu acho que...
> -Ué, e por que? Não 'tô julgando você não. Mas seguindo a sua lógica, "não, não tem que ter reserva pra ninguém".
> -[pausa] É, assim, eu acho que a pessoa não enxergar, já tem uma coisa diferente. Não sei, já acho que, pra aprender, deve ser diferente, dever ser mais difícil. Mas assim, a pessoa que é normal, que não tem nenhuma deficiência, se você julgar só pela raça, eu acho que é errado. Agora, uma pessoa que tem uma deficiência, cego, surdo, já é diferente. Entendeu? [risos].
> -Entendi.

Por outro lado, quatro entrevistados (3 de Ciências Sociais) se opõem a essa categoria de cotas por achar que a classe social do deficiente físico altera a sua inclusão. Essa lógica é parecida com a que propõe cotas sociais em vez de cotas raciais e que descarta a necessidade de cotas para negros e índios.

Por fim, examino abaixo as opiniões dos entrevistados sobre as cotas para a rede pública. Mais do que as outras, essa categoria de cotas se alicerça na premissa de que, no Brasil, a desigualdade social é mais acirrada que a desigualdade racial.

Atitudes sobre as Cotas para Alunos Egressos de Escolas Públicas

Relativamente falando, essas cotas são as mais bem aceitas pelos entrevistados, já que apenas dois deles se posicionam contra elas. Quinze deles são a favor, enquanto que cinco acham que depende da qualidade de escolas públicas em questão.

Uma idéia recorrente entre os que apóiam as cotas para a rede pública, como Janice, é de que elas são mais abrangentes porque a maioria dos negros são pobres e, portanto, estudantes de escolas públicas: "Acho que ela é mais ampla, no sentido de você abarcar mais pobres, embora você 'teja aí abarcando grande quantidade de negros né, porque pobres no Brasil, leia-se 'negros'". Rosana (21 anos, afro-descendente, cotista de Ciências Sociais pela rede pública) acentua a baixa qualidade do ensino público; as cotas são necessárias porque "a escola pública é totalmente defasada. Caberia pautar num ensino melhor". Desde a incepção das cotas universitárias, o argumento que a pobreza e a baixa qualidade dos níveis fundamental e médio de ensino, não a raça propriamente dita, explicam a desigualdade do acesso à universidade no Brasil usufrui de grande exposição na mídia (e.g., Kamel, 2006). O contra-argumento é que as desigualdades raciais não se reduzem às desigualdades econômicas (e.g., Guimarães, 1999).

Levantada por Teresa, uma visão menos comum é a de se verem as cotas para os alunos egressos de escolas públicas como um direito civil advindo do pagamento de impostos que sustentam as universidades públicas brasileiras. Por conseguinte, historicamente, no Brasil, os alunos mais pobres estudam em escolas públicas nos níveis fundamental e médio e, por isso mesmo, têm menos condições de competir por vagas nas universidades públicas. Os alunos de classes mais favorecidas vivenciam justamente o contrário: o estudo nas escolas particulares lhes proporciona uma melhor preparação para as universidades públicas, de modo que sua formação universitária é subsidiada por todos os contribuintes. Perguntou, retoricamente, Teresa: "Se a gente

paga imposto, por que é que a gente não pode ter? Aí, eu, que não tenho grana, vou ter que fazer uma Estácio? Vai fazer Estácio, vai fazer a PUC".[3]

Os entrevistados ambivalentes quanto à política apontam para a possibilidade—de certa forma, a expectativa—de os alunos das escolas públicas mais conceituadas monopolizarem as reservas e, portanto, reproduzirem a divisão econômica que as próprias reservas tentam diminuir. Portanto, o critério de corte de renda, introduzido no segundo ano de adoção das cotas, contribuiu para uma aceitação maior das cotas para alunos de escola pública que realmente abrangem os menos favorecidos. Sérgio Augusto (20 anos, branca, cotista de Ciências Sociais pela rede pública) explica:

> Não acho que de escola pública resolve não, acho que podia ser escola pública com recorte de renda, porque tem Colégio Militar é escola pública, Cefet [Escola Técnica Federal] é escola pública, Pedro II é escola pública, Colégio de Aplicação é escola pública e de fato não tem porque reservas de vagas pra isso. Eu acho que poderia até ser uma coisa combinada porque, por exemplo, quem fez a privada lá em Inhaúma teve a mesma formação que eu fiz a pública em Inhaúma....É, porque escola privada de subúrbio não tem uma qualidade maior, você pensa que você tá conseguindo pagando algo melhor, mas você não tá pagando.... O ensino não é de qualidade na escola pública e na escola particular do subúrbio não tem uma qualidade que seja diferente.

Por outro lado, os dois únicos entrevistados contra essa categoria de cotas são contra qualquer tipo de cotas. Helena, da Odontologia, insiste que "Não tem que reservar, sabe? Não tem que ver a pessoa, fazer a reserva pela cor, por nada, por ter estudado em escola pública, nada disso". Hereovaldo, das Ciências Sociais, vai mais além. Ele é contra por dois motivos: um, porque ao seu ver as cotas para alunos provenientes de escolas públicas perpetuam a defasagem de ensino que as caracteriza. Em outras palavras, as cotas não resolvem problemas como falta de professores e inferioridade curricular. Quanto ao outro motivo, Hereovaldo se assemelha aos colegas que já apontaram o fato de que algumas escolas públicas são reduto das elites econômica ou educacional, de modo que seus alunos tendem a ter mais sucesso nas provas de vestibular e tirariam vagas de alunos de escolas públicas mais modestas. Portanto, longe de ser solução, esse tipo de cotas é um "erro":

> ...eu acho que pra resolver esse erro do não ensino, como deveria ser dado o ensino público, esse erro que comete-se, esse não ensino positivo, ele é resolvido com outro erro que seria a própria cota. Então pra poder maquiar aquele erro, pra poder maquiar o ensino deficiente do ensino público, eles abrem espaço para alunos ocuparem, poder colocar assim como se fossem em pau de igualdade, tanto os do ensino particular quanto os do ensino público. Como também, outra coisa que seria também é a questão da seleção, que tem escolas de ensino público que são de elevada potência, e esses que são de elevada potência se candidatam a cotas, teriam o direito de se candidatar tanto quanto aqueles de escola que 'tá lá dentro da comunidade carente, cujo ensino não se compara. Um sujeito que estuda numa escola lá no interior de Sepetiba, por exemplo, ali pela aquela região, Itaguaí, um lugar bem longe, aquela escola bem afastada, onde o ensino é bem diminuto, ele 'taria competindo em pau de igualdade com pessoas oriundas do Pedro II, do Colégio Militar, que já é uma escola de nível bem mais elevado. Então há essa separação também. Por que não igualar o ensino de lá com o ensino daqui? Por que não igualar, botar todo o ensino público num nível só? Essa discrepância, esse erro, ele é maquiado, eu acho, pela questão das cotas.

Vale dizer que, independente de suas posições acerca das chamadas "cotas sociais", os alunos unanimamente concordam que o ensino médio público no Brasil é em geral deficiente e, por isso, necessita de profundas e urgentes medidas de apoio.

Conclusão

> Polêmicas desde que começaram a ser implementadas, em 2002, no Brasil, as cotas para negros nas universidades continuam dividindo opiniões. Se, por um lado, 51% da população se diz a favor da reserva de vagas para negros, por outro, 86% concordaram com a afirmação de que as cotas deveriam beneficiar pessoas pobres e de baixa renda, independentemente da cor. As respostas seguem contraditórias quando 53% dos brasileiros concordam que cotas são humilhantes para negros, mas, ao mesmo tempo, 62% dizem que elas são fundamentais para ampliar o acesso de toda a população à educação. Também 62% dizem que elas podem gerar atos de racismo. (Gois, 2008)

Embora fruto de uma pequena amostra, o presente estudo exemplificou várias das atitudes acerca das cotas universitárias em voga na sociedade como um todo. Vimos que, como os resultados das pesquisas nacionais demonstram, a maioria dos formandos cotistas da Uerj por mim entrevistados são a favor das cotas, mas não unanimamente. Esse fato é particularmente interessante, pois, se há uma categoria da qual se deveria esperar total apoio à política de cotas é aquela formada pelos que se beneficiaram delas; isso, porém, é uma conclusão simplista. Assim como nem todos os alunos que entraram por intermédio das cotas raciais se auto-classificam como negros (Penha-Lopes, 2008), nem todos os cotistas aprovam as políticas de

[3] A Universidade Estácio de Sá é uma universidade carioca, particular, com vários campi em toda a cidade. A Pontifícia Universidade Católica é uma universidade particular, de elite, localizada na Zona Sul da cidade.

cotas universitárias. Ao se assemelhar à população em geral, a amostra aponta para o grande momento de mudança social no país: por um lado, os brasileiros estão finalmente confrontando seu histórico de desigualdade racial e econômica; por outro lado, a maioria deles ainda não está pronta para apoiar definitivamente medidas que levariam, se não à eliminação das desigualdades, a uma maior inclusão social.

Referências

Andrade, R. M. T., & E. F. Fonseca (Org.). 2002. *Aprovados! Cursinho pré-vestibular e população negra*". São Paulo: Selo Negro Edições.

Dias, L. C. P. O panorama atual da pessoa portadora de deficiência física no mercado de trabalho. *Instituto Brasileiro de Advocacia Pública*. http://www.ibap.org/ppd/artppd/artppd_lcpd01.htm (consultado na Internet em 29 de Novembro de 2008).

Gois, A. (2008). Cota é vista como essencial e humilhante: opinião dos brasileiros em relação às ações afirmativas é contraditória. *Folha de São Paulo,* 23 de Novembro. http://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/fj2311200807.htm (consultado na Internet em 23 de Novembro de 2008).

Goldemberg, J., & Durham, E. (2007). Cotas na universidade pública. In P. Fry *et al*. (Org.), *Divisões Perigosas: Políticas Raciais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, (pp. 167-172).

Guimarães, A. S. (1999).*Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2000). Tabela 1.12: pessoas de 25 anos ou mais de idade, por nível educacional concluído, segundo a cor ou raça e os grupos de idade – Brasil. Censo Demográfico 2000. http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/educacao/tabela_brasil.shtm (consultado na Internet em 29 de Novembro de 2008).

_____ (2004). "PME confirma desigualdades raciais". 4 de Junho. http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=161&id_pagina=1 (consultado na Internet em 25 de março de 2009).

Kamel, A. (2006). *Não somos racistas: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

Maggie, Y., & Fry, P. (2002). O debate que não houve: a reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras. *Enfoques: Revista Eletrônica, 1*(1), 93-117.

Penha-Lopes, V. (2007). History in the making: the implementation of affirmative action in Brazil. *Anais do Oitavo Congresso Internacional da BRASA*. CD-Rom.

Penha-Lopes, V. (2008). A identidade racial dos alunos cotistas da Uerj" ("The racial identity of university quota students"). *Anais do Nono Congresso Internacional da BRASA*. CD-Rom.

PROINICIAR. (2005). Proposta de apoio acadêmico a estudantes beneficiados pelo Sistema de Cotas. Sub-reitoria de Graduação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Apresentação em PowerPoint.

Santos, R. E. (2006). Política de cotas raciais nas universidades brasileiras: o caso da Uerj. In J. Feres Junior & J. Zonisein (Org.), *Ação Afirmativa e Universidade: Experiências Nacionais Comparadas*. Brasília: Editora UnB, (pp. 110-135).

Skidmore, T. (1976). *Preto no Branco: Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra.*

Soares, S. (2008). A trajetória da desigualdade: a evolução da renda relativa dos negros no Brasil. In M. Theodoro (Org.), *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição. Brasília: Ipea,* (pp. 119-129).

Sobreira, G. (2008). Representante indígena defende cota para índios em concursos públicos. *Agência Senado*. 27 de Fevereiro. http://www.senado.gov.br/agencia/verNoticia.aspx?codNoticia=72044&codAplicativo=2 (consultado na Internet em 29 de Novembro de 2008).

Telles, E. (2003). *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

Multiculturalismo, pluralismo e tolerância/ intolerância religiosa: a perspectiva que os espíritas kardecistas pernambucanos possuem sobre os adeptos das religiões afro-brasileiras

Aurenéa Maria de Oliveira
Universidade Federal Rural de Pernambuco
aurenea@yahoo.com.br

Resumo: Esta comunicação tem como objetivo analisar, a partir dos resultados observados em minha tese de doutorado em Sociologia defendida em março de 2006, a visão e o relacionamento que os espíritas kardecistas pernambucanos possuem sobre os adeptos das religiões afro-brasileiras,

estes pertencentes especificamente à Umbanda e ao Candomblé. Esse exame será feito levando em consideração a existência de um quadro religioso plural, que se manifesta no Brasil e em outros países, e a emergência de Estados multiculturais que lidando com a questão das diferenças e da tolerância - está não mais pautada pela semelhança como nas sociedades modernas, mas sim pela busca da alteridade e pelo trato com as dessemelhanças – respeite e crie espaços institucionais que possibilitem a manifestação do dissenso e do conflito sem que com isso tais espaços venham a permitir a manifestação do intolerável, expresso através da violência e da opressão de grupos e vozes marginalizadas historicamente.

1. Introdução: as verdades espíritas em contraposição às verdades de outras religiões

Nesta comunicação busca-se, a partir dos resultados observados em minha tese defendida em 2006, analisar o relacionamento tolerante e/ou intolerante que os espíritas kardecistas em Pernambuco travam com os adeptos das religiões afro-brasileiras e isso será feito por meio da visão que esboçam acerca do Candomblé e da Umbanda e da discussão em torno da prática da tolerância em um Estado multicultural que respeite a pluralidade e as diferenças.

Nossa hipótese foi a de que, a partir da influência da ideologia da ciência moderna - especialmente em sua corrente positivista/evolucionista - que marca sobremaneira a leitura de mundo espírita, estruturando seu arcabouço teórico-filosófico, os kardecistas apresentam uma perspectiva sobre as religiões de origem africana que, eurocêntrica, tende a diminuí-las, considerando-as inferiores por acreditarem que elas se encontram em um estágio ainda primitivo, no qual se faz uso de ritos e de argumentações assentadas em dogmas, mitos e símbolos para explicar o universo religioso, não fazendo uso de justificativas racionais, assentadas numa metodologia e num conhecimento científico, assim como os espíritas afirmam que o Espiritismo faz.

Desse modo, a forma como os kardecistas defendem suas verdades em comparação a essas religiões, sustentando-as por meio de um discurso em que afirmam estas não só como certezas religiosas, mas, sobretudo, como certezas científicas, auto-proferindo por conta disso, adeptos de uma religião superior, faz com que eles demarcam suas fronteiras identitárias em relação às outras crenças e às de origem africana especificamente, partindo do pressuposto de que suas verdades são verdades absolutas à medida que são leis fundamentadas, constatadas e asseveradas pelo conhecimento acadêmico.

Esse argumento de defesa de uma verdade religiosa comprovada cientificamente é inquietante nessa religião, especialmente quando levamos em consideração dois fatos: o primeiro, é o de que a própria ciência contemporaneamente tem sido questionada e tem se questionado acerca de a que tipo de usos seu conhecimento serviu/tem servido; e o segundo, refere-se à admissão que muitos cientistas, em várias áreas, têm feito – não sem controvérsias – de que as verdades científicas são limitadas e parciais (HORGAN, 1995).

Neste aspecto, o que nos interessa observar nessa discussão entre verdade, ciência e níveis de evolução, é como essa insistência do Espiritismo em se afirmar como religião por meio da manutenção e da afirmação dos cânones do conhecimento científico, estimula seus adeptos a estabelecer relações de alteridade até certo ponto difíceis com os adeptos de outras crenças à medida que os incitam a afirmar que as verdades proferidas por essas outras religiões, sobretudo às verdades advindas da Umbanda e do Candomblé, encontram-se ainda num estágio muito inferior as suas posto que não são sustentadas pela razão e pela experimentação científica. Além disso, essa discussão sobre defesa de certezas religiosas com os espíritas é também importante num período marcado pelo fim da hegemonia católica e pela consequente manifestação de um pluralismo religioso posto que esse movimento conduz o debate para o âmbito da tolerância/intolerância entre as religiões.

No Brasil especificamente tem-se constatado que a quebra da hegemonia católica que durante séculos se deu, vem sendo acompanhada pela emergência de um quadro religioso plural que se manifesta no país, sobretudo ao redor da religião protestante que vem apresentado expressiva diversidade, com destaque para várias correntes e/ou igualmente, em torno do crescimento do número de adeptos de outras religiões.

Esse pluralismo religioso que observamos não só no Brasil, como também em outros países (ORO & STEIL, 1997), no entanto não tem conduzido à democracia e à tolerância entre as religiões, pelo contrário, a presença dele tem provocado manifestações de intolerância, pois a diversidade que tem se evidenciado no âmbito das religiões tem promovido um processo de pluralização das identidades tamanho, que estas identidades ao interagirem com outras, acabam lutando entre si pela hegemonia através de processos conflitivos que muitas vezes têm culminado no estigma e na violência para com grupos e pessoas (BURITY, 1997, 1999; GIUMBELLI, 2003; OLIVEIRA, 2006).

2. Preconceito, Estigma e tolerância/Intolerância Religiosa: a relação dos kardecistas com os adeptos das religiões afro-brasileiras

O modelo de ciência moderna, expresso, sobretudo nos cânones positivista-evolucionistas, assentou-se na idéia de uma razão que acreditando poder retratar a realidade com acurada objetividade, levaria consequentemente o (a) cientista ao encontro de uma verdade, esta absoluta e universal. Tal perspectiva de ciência promoveu, entre outros fatores, fundamentos para a destruição do Outro, esse Outro o diferente, o marginalizado, o não-europeu, que não se enquadrava nos padrões vigentes. Como veremos, o que esse paradigma gerou relaciona-se diretamente com o problema da tolerância/intolerância porque o trato com uma

razão excessivamente dura que serviu/serve de fundamento para a descoberta de verdades universais, certezas absolutas, coloca-nos frente a frente com a problemática da exclusão.

Assim sendo, é a essa possibilidade de exclusão e de intolerância que Clodoaldo Cardoso em "*Tolerância e seus Limites: um olhar latino-americano sobre a diversidade e desigualdade*" (2003) sublinha quando afirma que no campo da identidade, a própria busca da tolerância na modernidade, significando algo puro, homogêneo, concebido em termos de valor universal conduziram a um ideário tal que, negou a pluralidade humana, relegando o diferente ao lugar do submisso, do anormal, do estranho, do não-existente ou do manipulável (CARDOSO, 2003: 128).

Essa perspectiva de tolerância, alicerçada nos ideais da ciência moderna, não levou em consideração a constituição da identidade a partir do Outro, do diferente, pelo contrário; desse modo é que Cardoso, a partir do trabalho de Leopoldo Zéa, vai afirmar que essa visão excludente marca profundamente tanto a *Declaração da Independência dos EUA* (1776) como a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidad*ão da Revolução Francesa (1789), pois nelas encontramos a reivindicação de direitos iguais, mas só para semelhantes, no caso europeus, posto que não se é feita menção aos direitos dos não-europeus. Indo ainda mais longe, o mesmo chega a defender que a própria *Declaração Universal dos Direitos Humanos* de 1948 é também exclusivista na medida em que "... contém uma linguagem redigida do ponto de vista da identidade masculina. Basta observar, o uso do termo 'homem' como termo universal" (Ibid.: 129). Para ele então, a associação, vinculação que as palavras tolerância e identidade adquiriram na modernidade, tanto na esfera política como religiosa, relaciona-se ao fato de que, no mundo religioso, inicialmente, a tensão entre identidade e diversidade se deu com a submissão desta àquela.

Em sua leitura, no embate em torno da perspectiva de tolerância na modernidade entre Locke e Voltaire, onde o primeiro em sua "*Carta acerca da Tolerância*" pensava a religião como diversa, mesmo entre os cristãos, defendendo que a adesão a qualquer uma delas deve ser vista como algo autêntico e verdadeiro; e o segundo, que em seu "Tra*tado sobre a Tolerância*" admitia a diversidade de caminhos, porém, dando um peso maior à identidade ontológica - que advinha do Ser - e ideológica - que adivinha das idéias -, Voltaire consagra-se vencedor. Para Cardoso, o argumento ontológico e ideológico que este faz uso em favor da identidade encontra-se naquilo que os seres humanos têm em comum e que é mais valorizado por ele no tempo e no espaço que os traços incomuns (Ibid. 130-131).

Assim para ele é a partir destas dimensões em que toca Voltaire, que o conceito de tolerância extrapola, saindo do âmbito religioso para também se inserir no da política onde foi utilizado para justificar "... o comportamento do conquistador e colonizador europeu diante dos povos nativos das terras descobertas" (Ibid.: 131), e transformar o projeto de emancipação da razão ocidental, razão instrumental em Adorno, em um projeto de dominação (Id.). Ainda para o mesmo, essa dimensão da razão ocidental, que vai chamar de despótica, desloca-se igualmente para o significado da palavra tolerância na modernidade:

> Os sentidos de tolerância na modernidade, predominantes nos dicionários das línguas latinas, revelam a ideologia da cultura européia em seu projeto de universalidade e homogeneidade pela dominação das outras culturas. No século XVI, o vocábulo latino tollerantia significa constância em suportar, permitir, condescender. Nessa acepção, a tolerância supõe uma relação humana entre desiguais, em que o superior faz concessões ao inferior (Ibid.: 131-132).

Essa tolerância do conquistador argumenta Cardoso, mencionando agora Dussel, não expressa o reconhecimento da alteridade e sim expressa "... uma atitude necessária de suportar a presença do outro para preservar uma ordem universal, pois com isso o civilizado estaria impedindo o comportamento violento dos povos indígenas" (Ibid. 132).

Diante disso, é que o autor afirma que essa perspectiva de tolerância deu sustentáculo ao extermínio dos povos indígenas e a escravização de negros africanos por portugueses e espanhóis à medida que para seres considerados como inferiores aos humanos, uma subespécie da raça, só restava à eliminação e a escravidão caso não se submetessem àqueles tidos como humanos de fato (Ibid.: 132-133). Dimensionando ainda mais essa tendência de superioridade do europeu ante os povos colonizados, o mesmo coloca que a aproximação de outras palavras como "indulgência", "clemência", "indulto", "perdão", "remissão de penas" etc., à expressão tolerância conduziu à relação entre europeus e povos nativos a um ponto onde não só se lida com a questão hierárquica do superior e do inferior, mas igualmente, passa-se a tratar com a problemática do bom e do ruim, do bem e do mal (Ibid.: 133-134).

Tratados como parte da natureza que precisava ser controlada, desbravada e explorada, nativos e negros foram ora eliminados ou escravizados pelos colonizadores como forças selvagens indomáveis ora, tolerados como animais domésticos (Ibid.: 134). Nisso tudo, o que mais surpreende é que passados mais de quinhentos anos do processo de colonização européia na América Latina, esse sentido de tolerância que ajudou a estruturar e incitar a própria intolerância e que não admite o que está fora do paradigma ainda persiste, mantendo viva uma visão/tradição de evolucionismo social que serviu para afastar a desigualdade, concebida como natural, do processo de dominação de culturas.

Esse sentido da tolerância na modernidade relaciona-se ao projeto de dominação universal do colonizador europeu no qual a ideologia da ciência moderna, em sua busca de uma verdade absoluta e no uso de uma razão instrumental ansiosa por dominar a natureza, foi utilizada como elemento legitimador que possibilitou/possibilita o desenvolvimento de atitudes de intolerância.

Ao examinar essa problemática da intolerância com os espíritas kardecistas em Pernambuco, observamos que a forte presença da ideologia da ciência moderna - especialmente em sua corrente positivista/evolucionista - influenciando essa doutrina, é um fator que predispõe seus adeptos ao preconceito em relação aos membros de outras religiões, sobretudo os adeptos das religiões afro-brasileiras, pois os incita a ver estes como inferiores por não se filiarem a uma crença, como a kardecista, cujas verdades se "estruturam em princípios científicos". No caso particular do Candomblé e da Umbanda, a questão que se formula é a de questionar até que ponto esse **preconceito** dos espíritas em relação a estas religiões de origem africana, reflete apenas um elemento constitutivo da formação de suas identidades, sendo portanto algo que os faz se diferenciar delas, ou até que ponto ele se caracteriza num estigma, que arraigado nos valores da modernidade, pode conduzir à **intolerância**, reiterando exclusões históricas de povos negros.

No âmbito das discussões sobre identidade, Chantal Mouffe (1993) defende a partir de Schmitt, que toda identidade para se erguer se depara com outras identidades diferentes, estabelecendo com estas uma atitude relacional de aproximação e/ou de afastamento; está última atitude pode conduzir à relação de inimigo e à intolerância (MOUFFE, 1993:13).

Nesta perspectiva, a relação com o diferente pela ótica do inimigo e da intolerância passa a se dá quando a atitude de afastamento se configura num comportamento de negação do Outro, isto expressando uma não-aceitação de suas não-semelhanças, transformando-se numa postura, em âmbito democrático, que inviabiliza a este o direito, a legitimidade de existir. Neste sentido, esta atitude, como salienta Mouffe (2003):

> ... não pode nos ajudar a entender a importância do dissenso numa sociedade democrática. Ela é incapaz de captar as diferentes formas de antagonismos que emergem em nosso mundo globalizado, pós-guerra fria, e de enfrentar um tipo de política democrática que poderia dar conta delas (MOUFFE, 2003: 11).

Desse modo, o fato de vivermos contemporaneamente em sociedades globalizadas, plurais sob vários aspectos, traz à tona o problema cada vez maior de lidarmos com as diferenças, sobretudo aquelas que são reflexo de vozes excluídas, que organizadas em movimentos sociais, lutam contra o estigma de que foram vítimas pela própria sociedade:

> Estes movimentos sociais a que nos referimos tiveram como consequência o abalo da Ciência, da Razão, dos Padrões 'Universais' e hegemônicos de ser, sentir e estar no mundo. Hoje, em todo o planeta, olhos se abrem para os **Outros**, principalmente para os **Outros** que não fazem parte do padrão e do projeto eurocêntrico (TRINDADE, 2002: 02 e 03, grifos do autor).

Diante disso, voltando à questão do relacionamento dos espíritas com os adeptos das religiões afro-brasileiras é que procuramos responder se na esfera da constituição de suas identidades, a relação que travam com o pessoal do Candomblé e da Umbanda é uma relação de amigo ou de inimigo, onde, especificamente no segundo caso, o preconceito pode conduzir a possíveis posturas intolerantes. Contudo, antes de adentrarmos no debate acerca do fato de se as práticas constitutivas da identidade espírita são passíveis ou não de intolerância, uma diferenciação importante faz-se necessária neste momento, distinguindo o dissenso, o conflito, que são comuns na afirmação das identidades, dos preconceitos, fortemente estigmatizantes que possam vir a se configurar em comportamentos intolerantes. Neste sentido, uma distinção entre preconceito, estigma e intolerância é fundamental.

O preconceito, alguns defendem, é algo que existiu, existe e vai continuar a existir em qualquer sociedade, em todas as épocas. Como coloca Gadamer, eles fazem parte do processo de interpretação e de construção social à medida que nos situam acerca da compreensão sobre a própria sociedade; neste aspecto é que eles são reabilitados por esse autor em sua hermenêutica e não eliminados; sobre isso diz Grondin (2001):

> Se as manifestações de Gadamer talvez não se comportem sempre de forma totalmente consistente, a sua 'reabilitação' dos preconceitos conduz, todavia, à admoestação crítica de 'dar-se conta da própria preconceituosidade, para que o próprio texto se apresente em sua diversidade e chegue assim à possibilidade de jogar sua própria verdade objetiva contra a própria pré-concepção' (GRONDIN, 2001: 187-188).

Numa perspectiva diferente, porém manifestando essa mesma defesa, Cavalcanti (2002) é outro que reitera a posição de Gadamer, pois para ele, o preconceito que significa pré-conceber, ou seja, conceber de antemão, ter concepções pré-definidas sobre determinado objeto, deve ser considerado como algo natural que é comum a todos os povos, em todos os períodos (CAVALCANTI, 2002: 01.).

Ao abordar esse assunto, o Centro de Atenção ao Cidadão, entretanto toma outra postura no que se refere à prática do preconceito à medida que chama a atenção para uma tomada de posição enérgica ante as denúncias de casos de pré-concepcões. Desse modo, é que esse Centro conceitua o preconceito como sendo uma opinião formada antecipadamente, sem maior ponderação ou conhecimento dos fatos, o que se suspeita promover a intolerância, o ódio irracional ou a aversão a outras raças, credos, religião etc., posto que a partir dele pode-se considerar as desigualdades como algo natural (CENTRO DE ATENÇÃO AO CIDADÃO, 2002: 01). Nesse aspecto sublinha-se que:

> ... de fato, as pessoas são por natureza diferentes, em questão de idade, saúde, força física etc. Até aí, tudo bem. A questão se complica quando se começa a destacar as desigualdades criadas pelos próprios homens. Alguns são brancos, poderosos, sexistas e com base em convenções ilógicas discriminam aqueles pobres, negros, mulheres, incapazes (Id.).

Assim sendo:

> Esse preconceito funciona como uma barreira, impedindo que todos tenham acesso a direitos básicos como dignidade e justiça. Parte-se de uma idéia preconcebida de que determinadas pessoas não devem ter o mesmo espaço que outras. Por fazerem parte de uma minoria, alguns acreditam que estas pessoas pouco contribuem para a sociedade... (Id.).

Como podemos observar a passagem do preconceito à intolerância evidencia-se para o Centro de Atenção ao Cidadão por meio do conceito de desigualdade. Estas desigualdades, sendo fruto do poder institucionalmente e socialmente constituído, salientam a predominância de uns, estabelecendo a exclusão de outros, considerados inferiores. Essa exclusão, que não é natural, quando se transforma num estigma, é reveladora de uma marca, de um atributo profundamente depreciativo que expressa uma linguagem de relações sociais que dão peso a esses atributos de modo bastante negativo (GOFFMAN, 1963:13.).

Dessa forma, a questão da relação preconceito e identidade social que aqui emerge, surge à medida que somos formados por pré-concepcões sociais que nos inclinam para expectativas normativas, que caso não sejam correspondidas pelo Outro, faz estabelecer uma crise que, nas palavras de Goffman (1963), se apóia numa falta de sincronia entre a identidade social virtual - que é a que é esperada socialmente - e a identidade social real - que é a que é apresentada pelo Outro concretamente (Ibid.: 12). Essa falta de sincronia por sua vez, pode levar ao preconceito e este ao estigma e à intolerância, sobretudo nas sociedades modernas que afirmam as suas identidades pela semelhança e não pela diferença (Id.). Nesses casos deparamos-nos com o fato de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos serem expostos a uma relação social cotidiana marcada pelo afastamento das pessoas devido a certos atributos considerados socialmente como negativos por serem diferentes dos que se havia previsto. Segundo Goffman:

> A característica central da situação de vida do indivíduo estigmatizado pode, agora, ser explicada. É uma questão do que é com frequência, embora vagamente, chamado de 'aceitação'. Aqueles que têm relações com ele não conseguem lhe dar o respeito e a consideração que os aspectos não contaminados de sua identidade social os haviam levado a prever e que ele havia previsto receber; ele faz eco a essa negativa descobrindo que alguns de seus atributos a garantem (Ibid.: 18).

Assim como vemos, o estigma possibilita a uma pessoa ou a parcelas de pessoas, por conta de um ou de certos atributos que ela/elas possuam e que não é/são aceito(s) socialmente, a viverem/vivenciarem uma situação de condenação tal que a/as negligencia(m), independentemente de outros atributos que a(s) mesma(s) possa(m) ter; desse modo, ele se caracteriza num preconceito, numa marca distintiva tão forte, que anula a inclusão do indivíduo em seu meio social; sobre isso Goffman afirma que o sujeito estigmatizado seja por idade, sexo, cor, profissão, religião etc., sofre uma discriminação tamanha que:

> ... os padrões que ele incorporou da sociedade maior tornam-no intimamente susceptível ao que os outros vêem como seu defeito, levando-o inevitavelmente, mesmo que em poucos momentos, a concordar que, na verdade ele ficou abaixo do que realmente deveria ser (Ibid.: 17).

Diante disso, adentremos na questão de se o preconceito desenvolvido pelos espíritas kardecistas pernambucanos para com os adeptos das religiões afro-brasileiras se configura numa mera atitude de constituição e diferenciação identitária? Ou se ele se caracteriza num preconceito estigmatizante, que vem a corroborar com a aceitação das desigualdades sociais como naturais e com a intolerância - concebida aqui como atitudes de agressão física, verbal e/ou psicológica que visam negar/não aceitar o/no Outro suas diferenças (RICOEUR, 1995; CARDOSO, 2003) -, recaindo na legitimação dessas desigualdades e consequentemente na perpetuação da exclusão de negros historicamente marginalizados em nosso país?

Nossa perspectiva acerca desse questionamento é que o preconceito espírita é um preconceito estigmatizante que contribui com a exclusão dos negros no Brasil, pois nesse sentido, embora o comportamento dos kardecistas não seja intolerante à medida que não apresenta/promove atitudes de flagrante violência/agressão física e verbal para com os adeptos das religiões afro-brasileiras, no entanto ele contribui para a intolerância posto que favorece a manutenção do eurocentrismo, colaborando com o estigma de cor e de pessoas não-escolarizadas, de baixa renda, alimentando as suas exclusões e o não-respeito as suas respectivas identidades. Neste caso, não se trata só de uma questão de delimitação de fronteira identitária, trata-se no mínimo de dificuldade em lidar dentro dessa construção identitária com o Outro, com aquele que não apresenta uma identidade social real que coaduna com a identidade social virtual que o adepto do kardecismo deseja.

A alteridade, conceituada por Lacan como sendo/representando a própria dualidade do sujeito, vinculada às produções que este sujeito formula do Outro, revelando para ele que seu Eu não se encontra como uma forma fechada em si, mas que ele tem uma relação com o exterior que o determina (ZIZEK, 1996: 216), é comprometida no diálogo que os espíritas travam com candomblecistas e umbandistas, principalmente porque, partindo tal diálogo do princípio da homogeneidade identitária, não aceita

e nem respeita a heterogeneidade alheia, buscando, no caso específico dessa religião, a partir da influência da corrente evolucionista, que esse dessemelhante incorpore-se à identidade espírita nem que seja num futuro breve ou distante[1].

Assim, alicerçados em uma ideologia científica moderna, estigmatizam esse Outro, justificando sua inferioridade através de certos atributos associados especialmente ao preconceito de raça, de nível de escolaridade e de classe social. Dessa forma, igualmente à ciência e à razão moderna, o discurso espírita, em sua vertente dominante, corrobora de certa forma com a intolerância quando não aceita o Outro (adeptos de outras religiões, sobretudo os de origem africana) em suas diferenças, racionalizando sua inferioridade por meio do menosprezo de sua religião, considerada por eles, entre outros adjetivos, como dogmática, primitiva e irracional, portanto, não-científica.

Neste aspecto, no que se refere à questão da constituição identitária, o que o discurso dominante kardecista ainda não atenta é para o fato de que não existe identidade una pura, homogênea, pois esta é:

> ... socialmente distribuída, construída e reconstruída nas interações sociais. As identidades serão, assim, construções relativamente estáveis num processo contínuo de actividade social. Têm origem na necessidade de controlo, por parte dos indivíduos e grupos, do espaço social e físico circundante. As bases e as origens das identidades são os acidentes, as fricções, os erros, o caos, ou seja, o indivíduo forma a sua identidade não da reprodução pelo idêntico, oriunda da socialização familiar, do grupo de amigos, etc., mas sim do ruído, dos conflitos entre os diferentes agentes e lugares da socialização (MENDES, 2002: 504-505).

Diante disso, sendo construídas e relacionais, as identidades são narrativas que não são imunes ao poder (MOUFFE, 1993; BURITY, 1997, 1999; HALL, 2001, 2003; OLIVEIRA, 2006, 2007), pelo contrário, afinal, os discursos sendo ativados em contextos históricos e distintos, trazem à tona "... a questão do poder e da desigualdade no processo identitário" (MENDES, 2002: 505). Assim sendo, a constituição identitária quando fortemente marcada pela desigualdade, pode vir a produzir/reproduzir diálogos, como no caso dos espíritas, que negam o multivocal, apresentando narrativas que vêem no dissenso, no conflito e no diferente, elementos extremamente negativos. Em pesquisa realizada com os kardecistas, verificou-se como o conflito, tanto interno como externo é algo danoso que compromete as relações para eles. Dessa maneira, para esse grupo, o dissenso não é necessário para a constituição e formação das identidades, o que vem a reforçar a visão moderna de identidade concebida a partir das semelhanças e não das diferenças (OLIVEIRA, 2006).

Destarte, a fronteira que separa o preconceito espírita da intolerância é tênue posto que nas relações que travam com os adeptos das religiões de origem africana o risco de se confundir, como destaca Mouffe (2003), adversário com inimigo e tolerância com indiferença e justaposição é próximo, reiterando relações de desigualdades e exclusões históricas.

3. Considerações Finais: Os Estados multiculturais[2] e a prática da tolerância religiosa

Indubitavelmente, a busca pela tolerância pede o respeito à diversidade, ao pluralismo, às diferenças, todavia, uma questão se instaura quando refletimos acerca dessa questão, essa diz respeito ao fato de até que ponto um Estado multicultural crítico[3], que busque lidar com questões referentes a problemas entre culturas, vozes diferentes, deve aceitar todo tipo de postura religiosa tendo em vista que como salienta Silva (2004), historicamente, a intolerância esteve e está muito presente no domínio "... das relações humanas fundadas em sentimentos e crenças religiosas" (SILVA, 2004: 01).

Mais adiante esse mesmo autor afirma que "... a história das grandes religiões monoteístas – o cristianismo, islamismo e o judaísmo – indica momentos de convivência respeitosa, mas também períodos de intolerância entre as diversas religiões e a intra-religião" (Id.). Exemplificando, o segundo caso, afirma que os diversos tipos de fundamentalismos, cristão, islâmico, judaico caracterizam-se como resistência ao processo de modernização das sociedades em todos os períodos e são movidos por comportamentos de busca de eliminação do Outro (Id.). Na Idade Média, por exemplo, a intolerância religiosa foi intensificada pelas lutas entre judeus e heréticos; durante os Estados nacionais modernos a intolerância, ao vincular religião e política, identificando uma à outra, possibilitou que o herege religioso fosse visto como "... desafiante da ordem política monárquica; o dissidente político é encarado como um desafiador do dogma religioso adotado pelo Estado-nação" (Ibid.: 01 e 02).

Atualmente, após, sobretudo os ataques de 11 de setembro em 2001, a intolerância religiosa voltou a ser assunto do dia, reafirmando o preconceito, a insegurança e o medo tendo em vista que ela tendo um fundamento irracional, violento e destrutivo, também possui uma configuração racional que se apresenta quando se aceita que o Estado lute contra outros povos e culturas,

---

[1] O Espiritismo sofreu grande influência do evolucionismo. Assim, é que para seus adeptos todos os credos no futuro se fundirão na religião Espírita isto porque a leitura religiosa de mundo realizada pelos espíritas se dá a partir da idéia de estágios (inferiores e superiores) que levariam as outras religiões, inferiores, a desaguarem através da perspectiva da reencarnação, na religião superior, o kardecismo (DAMAZIO, 1994; OLIVEIRA, 2006).

[2] Por multicultural entende-se o termo que trata de problemas de "... governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum... " (HALL, 2003: 52), e por multiculturalismo compreende-se "... estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais" (Id.).

[3] Por multiculturalismo crítico defende-se um Estado que busca "... enfocar o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência (HALL, 2003: 53).

tomados como uma ameaça à chamada homogeneidade da sociedade civil, a sua ordem interna. Isso é o que Silva denomina de intolerância institucionalizada (Ibid: 06).

Por outro lado, salienta Silva, a complexidade desse tema é muito grande tendo em vista que já desde a tradição de John Locke se abre margem para a discussão de como manter a liberdade de expressão do Outro e a tolerância quando esta liberdade de expressão revela-se intolerante. Assim, como combater uma atitude de intolerância dentro de um Estado multicultural? Como lidar com heterogeneidades que querem excluir outras, eliminando o diferente (Ibid.: 07)?

Esta questão relaciona-se com os limites da tolerância nas sociedades contemporâneas tendo em vista que neste momento "... a idéia de tolerância transpõe um limite crítico com a crise da idéia de verdade" (RICOUER, 1997: 22) na medida em que a antipatia às convicções que não partilhamos devem ser contrabalançadas à perspectiva de que a verdade possa estar em outras tradições que não aquela em que fomos educados (Id.).

Tal percepção pede que tratemos os conflitos entre crenças e convicções através da difícil prática de uma ética da discussão que supõe a existência de espaços públicos institucionalizados que possibilitem o debate (Id.), possibilitando consequentemente também, que se veja o diferente como um adversário legítimo e se estabeleça com ele "consensos conflituais"[4] que delimitem articulações, inclusive em torno do que é intolerável - isso nos vários campos sociais, entre eles o religioso - portanto, inaceitável socialmente (BURITY, 2004; RICOUER, 1997; OLIVEIRA, 2006, 2007). Num contexto como o atual globalizado, a idéia de articulação atuando de maneira acentuada sobre a relação entre o universal e o particular pede uma conceituação da tolerância que, na luta contra a intolerância, leve em consideração o que Noberto Bobbio sublinha, e que Cardoso (2003) igualmente destaca de que existem a tolerância e a intolerância boas e a tolerância e a intolerância ruins. A tolerância boa opõe-se à intolerância ruim e a intolerância boa opõe-se à tolerância ruim. A primeira ocorre quando defendemos os valores da liberdade, respeito às diferenças culturais e convivência pacífica; a segunda quando nos deparamos com a exclusão do diferente. Por sua vez, a tolerância negativa é aquela que difunde sentidos de indiferença diante do outro, condescendência ante o erro, indulgência com a opressão. A denúncia desta e a sua oposição significam defender a intolerância em sentido positivo (CARDOSO, 2003: 164-165).

Assim, a partir dessa perspectiva de tolerância/intolerância positivas, evita-se cair nas armadilhas do relativismo, defendido especialmente pelas correntes do multiculturalismo liberal, não tolerando o que fomentar a opressão e a exclusão. Cardoso ao esboçar a crítica que Mclaren, um dos elaboradores do multiculturalismo crítico, faz a essa tendência do liberalismo principalmente nos Estados Unidos afirma que seu ponto mais vulnerável encontra-se no fato dela ser marcada pela tradição culturalista da antropologia que defende o relativismo cultural no estudo comparativo entre as culturas e tal relativismo se propõe a uma falsa harmonia de justaposição de culturas e não ao diálogo entre elas (Ibid.: 162).

Destarte, esse multiculturalismo liberal predispõe a uma concepção de tolerância negativa que aceitando todo tipo de diferença, inviabiliza o contanto entre culturas, identidades, dificultando a transformação social à medida que elimina a história do processo, construindo narrativas que eliminam os conflitos de poder (Ibid.: 162-163). Esse tipo de multiculturalismo defende-se, não dá conta da prática da tolerância, pois apregoa um contato respeitoso com as culturas sem, no entanto, considerar suas diferenças, intrinsecamente relacionadas a questões históricas de dominação (Ibid.: 163). Nesse sentido, no caso dos espíritas que analisamos esse multiculturalismo não leva em conta a construção eurocêntrica e estigmatizada que está por trás do preconceito que os adeptos dessa religião apresentam para com os adeptos de outras crenças, sobretudo das religiões de origem africana, passando por cima da dominação exercida pelos europeus sobre negros e povos nativos. Expondo uma pseudoneutralidade, acaba-se assim, legitimando as desigualdades e exclusões históricas, reiterando a cultura hegemônica (Id.).

Neste aspecto acredita-se, que a resposta que o multiculturalismo, entre outras possibilidades, pode dar a intolerância no campo das relações de alteridade, entre elas, a alteridade religiosa, relaciona-se com a questão de como articular as diferenças e não de como as justapor. Assim, essa articulação se dando, como sublinha Laclau, no campo da hegemonia, da construção de pontos nodais[5] e de articulações contingentes que pedem universalismos temporários, se faz no campo político, um campo de luta, de demarcação de fronteiras, mas que nem por isso deve se transformar num campo marcado pela violência (LACLAU, 1990).

Dessa maneira, reitera-se o estabelecimento de ações estatais que hegemônica e politicamente atuem contra possíveis discriminações religiosas que promovam a opressão, pois isso se configura no intolerável; contudo, ao se acenar para essa possibilidade não se está sendo a favor de um retornar ao Estado medieval no qual a religião e a política pertenciam ao mesmo âmbito, o público, e sim, está se solidarizando com algumas tendências, como a do multiculturalismo crítico, que no campo normativo, apóiam a construção de um Estado democrático pluralista que não permita que a intolerância religiosa, somada à intolerância política, cultural, étnica e sexual, venha, tanto de forma sutil (como violência simbólico-psicológica), como sinalizam os espíritas, como de forma extremada (como têm agido, por exemplo, judeus e palestinos), a ganhar terreno, transformando o nosso cotidiano numa guerra.

---

[4] Por consensos conflituais compreende-se, numa democracia pluralista de Estado multicultural, a necessidade de oportunizar o conflito e o dissenso institucionalmente, através da ação de identidades coletivas formadas em torno de posições diferenciadas, estas vistas como adversárias e não como inimigas (MOUFFE, 2003: 16).

[5] Por pontos nodais Laclau entende uma fixação relativa do sentido no social (LACLAU, 1990: 104-105).

Referências Bibliográficas

BURITY, J. A. (1997). *Identidade e Política no Campo Religioso*. Recife: Editora Universitária.
_____ (1999). *Globalização e Identidade: desafios do multiculturalismo*. Recife: Atas da I Conferência Latino-Americana e Caribenha de Ciências Sociais.
_____ (2004). *Religião e República: desafios do pluralismo democrático*. Minas Gerais: Atas do XXVIII Encontro Anual da ANPOCS**,** Republicanismo, Religião e Estado no Brasil Contemporâneo.
CARDOSO, C. (2003). *Tolerância e Seus Limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade*. São Paulo: Editora UNESP.
CAVALCANTI, R. (2002). Preconceito, Tolerância, Radicalismo e Discriminação**.** http://www.geocities.yahoo.com.br/amigosdafamiliabr/preconceito.ht-12k (consultado na internet em 13 de abril de 2005).
CENTRO DE ATENÇÃO AO CIDADÃO (2002). Por uma Cultura Antidiscriminatória. http://www.isal.camarajf.mg.gov.br/cac/artigo_ 3html-13k (consultado na internet em 24 de novembro de 2005).
DUSSEL, E. (1993). *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes.
DAMAZIO, S. (1994). *Da Elite ao Povo: advento e expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
GIUMBELLI, E. (2003). "O Chute na Santa": blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. In P. Birman (Org.), *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Editorial (pp. 28-45).
GOFFMAN, E. (1998). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.
GRONDIN, J. (2001). *Introdução à Hermenêutica Filosófica.* Rio Grande do Sul: Unisinos.
HALL, S. (2001). *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade.* Rio Janeiro: DP&A editora.
_____ (2003). *Da Diáspora.* Minas Gerais: UFMG.
HORGAN, J. (1995). *O Fim da Ciência: uma discussão sobre os limites do conhecimento científico.* São Paulo: Companhia das Letras.
LACLAU, E. (1990). *Reflexiones Sobre La Revolución de Nuestro Tiempo*. Buenos Aires: Editora Nueva Visión.
LOCKE, J. (1973). Carta acerca da Tolerância. In coleção *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural.
MENDES, J. (2002). O Desafio das Identidades. In B. V. Santos (Org.), *A Globalização e as Ciências Sociais.* São Paulo: Cortez (pp.102-134).
MOUFFE, C. (1993). *O Regresso do Político*. Lisboa: Gradiva.
_____ (2003). Democracia, Cidadania e a questão do pluralismo. *Política & Sociedade*, 1, 3, 13-21.
OLIVEIRA, Aurenéa Maria de (2006). *Multiculturalismo, Pluralismo e (In) Tolerância Religiosa: o relacionamento dos espíritas pernambucanos com os adeptos de outras religiões (1990-2004*). Tese de doutorado em Sociologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
_____ (2007). Preconceito, Estigma e Intolerância Religiosa: a prática da tolerância em sociedades plurais e em Estados Multiculturais. *Estudos de Sociologia***,** 13, 1, 219-244.
ORO, A. P. & STEIL, C. A. (Org.) (1997) *Globalização e Religião.* 2ª ed., Petrópolis: Vozes.
RICOEUR, P. (1995). *Em Torno ao Político***.** São Paulo: Loyola, Leituras 1.
_____ (2000). Etapa Atual do Pensamento Sobre a Tolerância. In ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS (Org.), *A Intolerância,* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
SILVA, A. (2004). Reflexões sobre a Intolerância. http://www.espacoacademico.com.br/ (consultado na internet em 28 de outubro de 2005).
TRINDADE, A. L. (2002). Debates Multiculturalismo e Educação. http://www.tvebrasil.com.br/salto/boletim2002/mee0.htm-25k, (consultado na internet em 13 de novembro de 2005).
ZIZEK, S. (Org.) (1996). *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Baiana de Acarajé: Subjectividades em Jogo no Tabuleiro

Nina Bitar
Universidade Federal do Rio de Janeiro / Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia
ninapinheiro@terra.com.br

Resumo: Ao pensarmos a comida como uma categoria social e culturalmente construída, a proposta deste trabalho[1] é de procurar refletir como a noção de "patrimônio cultural" assume um significado de maior amplitude, se aliada às possíveis leituras sociais e simbólicas que as categorias culinárias podem oferecer. Pretendo discutir o registro do "Ofício das Baianas de Acarajé" como "patrimônio cultural brasileiro" pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, as relações comerciais e religiosas das baianas, assim como as noções nativas de estética. Ora como

"comida de santo", ofertada a Orixás, ora como "comida típica", comercializada pelas ruas, podemos dizer que o acarajé aparece como um mediador fundamental entre a espera sagrada e profana. A hipótese central será a de conceber a comida enquanto parte de um "sistema culinário", assumindo o valor de ser um elemento que constitui subjetividades individuais e coletivas e como uma fonte de interpretação da sociedade.

Introdução

Embora o ato de comer seja usualmente compreendido como uma simples satisfação de necessidades fisiológicas, a comida pode ser pensada como uma categoria social e culturalmente construída. Assim, podemos problematizar os seus usos e significados ao abordar a comida enquanto uma categoria de pensamento[2].

A proposta deste trabalho é refletir sobre como a noção de "patrimônio cultural" assume um significado de maior amplitude, quando aliada às possíveis leituras sociais e simbólicas que a comida pode suscitar. Seguindo este caminho, pretendo pensar a articulação entre "comida" e "patrimônio cultural", mais especificamente a configuração desse trânsito no caso específico do processo de registro do "ofício das baianas de acarajé" como "patrimônio cultural brasileiro" pelo Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional).

Podemos ler a conceituação de "patrimônio imaterial" no site da Unesco:

> É amplamente reconhecida a importância de promover e proteger a memória e as manifestações culturais representadas, em todo o mundo, por monumentos, sítios históricos e paisagens culturais. Mas não só de aspectos físicos se constitui a cultura de um povo. Há muito mais, contido nas tradições, no folclore, nos saberes, nas línguas, nas festas e em diversos outros aspectos e manifestações, transmitidos oral ou gestualmente, recriados coletivamente e modificados ao longo do tempo. A essa porção intangível da herança cultural dos povos, dá-se o nome de patrimônio cultural imaterial.[3]

E no site do Iphan:

> A Unesco define como Patrimônio Cultural Imaterial as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas e também os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes são associados e as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos que se reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. O Patrimônio Imaterial é transmitido de geração em geração e constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. [4]

Este estudo propõe salientar a importância de se compreender a atual política do Iphan e de discutir as concepções de patrimônio adotadas por essa instituição, aliando a isso a análise da repercussão dessa política junto àqueles diretamente envolvidos com o registro. A partir do estudo do "oficio das baianas do acarajé", podemos apontar um trânsito entre as categorias "comida" e "patrimônio imaterial", ou seja, como se processou uma valorização da comida tal qual elemento delineador de identidade "regional" e "nacional".

Vale ressaltar que este trabalho é fruto de conversas com responsáveis pelo inventário do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, no Rio de Janeiro, e com a Associação das Baianas de Acarajé e Mingau, em Salvador.

É comum pensarmos a comida classificada "típica" como emblema de identidade, ou religiosa, nacional, regional, étnica, histórica, entre outras. Pierre Bourdieu (2007) formula que a alimentação é um demarcador de classes e indivíduos e artifício de distinção, pois as classes altas – através do *habitus* – sempre buscariam se distanciar das classes baixas, através do mecanismo de distinção e dominação. Uma visão diferente propõe que devemos pensar nas formas de classificação e como é construída. Destarte, o objetivo desse estudo é buscar compreender alguns caminhos percorridos pela simbolização e relações sociais mediadas pelo acarajé. Ou seja, entender como é significado e ressignificado histórica e culturalmente. Nessa perspectiva, o "patrimônio imaterial" é visto não somente como um demarcador de identidades, mas como produtor de sujeitos e subjetividades individuais e coletivas.

Uma questão interessante abordada em *Algumas formas primitivas de classificação* de Durkheim e Mauss ([1903] 2001), é que devemos buscar o caráter sistemático das classificações. Argumentam que a classificação não é um dado e deve-se perguntar por que certa coisa é classificada de uma determinada maneira em detrimento de outra e por que suas idéias são ordenadas sob determinada forma. Sob essa perspectiva, a comida, no caso o acarajé, pode ser apreendida enquanto mediadora de classificações, tanto internamente, envolvendo a complexidade cosmológica em que está inserida cotidianamente e ritualmente, como a partir de representações acerca do "patrimônio imaterial", envolvendo esferas políticas de representações sociais e culturais através do registro do "ofício das baianas de acarajé".

---

[2] Portanto, sempre ao me referir a "comida" ou "patrimônio", será enquanto categoria de pensamento, ou seja, conceitos cujos contornos semânticos não são dados, são construídos social e culturalmente.

[3] www.unesco.org.br/areas/cultura/areastematicas/patrimonio/patrimonioimaterial//mostra_padrao - 14k -

[4] Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaSecao.do?id=10852&retorno=paginaIphan

O conceito "patrimônio imaterial"

Podemos dizer que há uma recente política do Iphan de valorização de elementos de cultura popular, classificados como "bens culturais", e não apenas aqueles de "pedra e cal", como os que constituiriam e distinguiriam a "nação" brasileira. Trata-se de modalidades de discurso acerca da "nação" que podem ser interpretadas como "produtos e efeitos de estratégias de objetificação cultural", como nos aponta Gonçalves (2003). No seu trabalho pode-se apreender a complexidade das propostas do Iphan através dos discursos de Rodrigo Melo Franco de Andrade e Aloísio Magalhães. É com Aloísio que a noção de "bens culturais" aparece positivamente, uma valorização da cultura popular como elemento formador da nacionalidade, a qual estaria em risco de eminente perda frente a modernidade, industrialização e globalização.

É importante ressaltar que Mário de Andrade elaborou por encomenda de Gustavo Capanema o anteprojeto para a criação do Sphan (Instituição anterior ao Iphan) em 1936 e que este foi criado em 1937. Mas a influência das idéias modernistas aparece mais significativamente a partir dos anos 70, com Aloísio Magalhães. Nesse sentido, penso que é possível dizer que concepções modernistas e folcloristas para a formulação de concepções de "identidade nacional" influenciaram diretrizes do Iphan, na medida em que, como aponta Eduardo Moraes (1983), houve um intenso diálogo entre o movimento folclórico e o movimento modernista. O folclore tornou-se um instrumento que garantiria o delineamento do "ser nacional".

Vilhena (1997) nos mostra que o movimento folclórico buscava a institucionalização do folclore nas universidades, especificamente da disciplina nas Ciências Sociais. Visavam suscitar, através da Comissão Nacional de Folclore, a valorização do folclore como identidade nacional, a partir do que Vilhena chama de estratégia de "rumor", que atingiam a partir de congressos e pesquisas de folclore espalhadas por todo o Brasil. Pensavam o folclore como uma cultuação a "aura" de um passado arcaico, "espontâneo" e de "pureza" de criação coletiva, a qual cabia a eles proteger de sua eminente "perda" com a modernidade.

Entretanto, é interessante observar a especificidade desses autores e suas diferentes formulações teóricas sobre cultura popular, e a sua importância no âmbito das pesquisas na área. Podemos citar, dentre eles, Luis da Câmara Cascudo, cujos trabalhos *História da Alimentação no Brasil* e *Dicionário do Folclore Brasileiro* podem ser destacados [5]. Tais folcloristas não conseguiram formalizar a disciplina folclore nas universidades, como pretendiam, mas atingiram através das instituições governamentais os estudos nessa área, ou seja, as pesquisas de folclore acabaram por se formalizar ligadas à política cultural, com o objetivo de caracterização da originalidade brasileira.

Uma das questões importantes é de pensar até que ponto esses pressupostos propostos pelos folcloristas e movimento modernista formam uma base para a criação da categoria "patrimônio imaterial" e como permeiam as políticas de registro do Iphan. Também vale ser analisado o papel de teorias antropológicas para a formulação de tais políticas públicas atualmente. É interessante observar que neste processo de valorização do "patrimônio imaterial" há um diálogo com conceitos antropológicos de cultura para o tratamento de seus objetos, o registro do "ofício das baianas de acarajé" é um exemplo disto, pois não é propriamente um registro do acarajé, mas de um "sistema cultural" que envolve a sua totalidade (Vianna, 2004).

É importante perceber o processo de patrimonialização de um "bem cultural" como um processo ritual, um drama, que pode ser bem sucedido ou não. Não pode ser esquecido que o registro é um instrumento do patrimônio e, sobretudo, que ele é político. Desta forma, é necessário perceber esse caminho percorrido pelo "bem" em questão, para entender as várias etapas de sua "consagração". Essa questão é complementada com a outra seguinte: por que tornou-se patrimônio nesta época e neste contexto político?

Comida e patrimônio: Ofício das Baianas de Acarajé

Maciel, ao argumentar com Claude Fischler, formula:

> O homem nutre-se também de imaginário e de significados, partilhando representações coletivas. Se é possível avaliar o valor nutritivo do alimento (um combustível a ser liberado como energia e sustentar o corpo) o ato alimentar implica também em um valor simbólico, o que complexifica a questão, pois requer um outro tipo de abordagem. (2001:01)

Lévi-Strauss (2004), aponta para o caráter universal da comida e a seu papel mediador entre a natureza e cultura, já que todos os mitos por ele estudado referem-se "direta ou indiretamente à invenção do fogo e, portanto, a da cozinha, enquanto símbolo no pensamento indígena." (Laraia, 2006: 03). Um outro ponto de vista importante para a discussão entre natureza e cultura, é de Clifford Geertz. Ele argumenta sobre o caráter relacional entre essas duas noções, afirmando a importância do simbólico como também estruturador do homem. Geertz aponta que, por exemplo, não basta que o homem tenha a capacidade de falar, mas "emitir as palavras e frases apropriadas, no tom de voz apropriado e com a indireção evasiva apropriada. Não é apenas comer: é preferir certos alimentos, cozidos de certas maneiras, e seguir uma etiqueta rígida à mesa ao consumi-los" (1978:65). Já Bruno Latour propõe uma revisão dessas dicotomias, afirmando que essa divisão é apenas metodológica, pois naturezas e culturas não são separadas. Na sua perspectiva, os objetos agem sobre nós, são sujeitos. Tais autores apontam para uma visão que não

[5] Sem esquecer a importante contribuição de Gilberto Freyre, o qual não participava formalmente do movimento folclórico.

separa em pólos dicotômicos a natureza e cultura, trata-se de pensar o caráter relacional, em que uma categoria influencia a outra, e não como estágios de desenvolvimento do ser.

Pude observar que as pessoas que trabalharam no inventário do "ofício das baianas de acarajé" procuraram entender a comida enquanto "sistema culinário". Podemos dizer que tal concepção apreende que a comida faz parte de um conjunto social e cultural, enfatizando as relações sociais e simbólicas em que ela está inserida e nas quais age. Tal proposição, formulada, principalmente por Mahias concebe:

> Tous lês éléments de l'activité culinaire – aliments (aromates inclus), modes de préparation et de cuisson (utensiles, savoir-fare), mets (couleurs, saveurs, textures), rythme et composition des repas, convivres et manières de manger – font l'objet de choix. Ils sont eux-mêmes ordonnés, situés dans des rapports d'appropriation ou d'exclusion, et constitués en codes. Par la place qui lui ainsi attribuée, chaque élément pertinent de la cuisine et du repas est chargé de sens et prend valeur de signe (1991: 187).

A perspectiva de sistema insiste sobre a interdependência e pluralidade de seus elementos constituintes, os quais vão desde a classificação e obtenção do alimento à disposição de seus restos. São conjuntos de práticas e representações intimamente integrados a determinadas cosmologias, que unem pessoa, sociedade e universo. Já Verdier nos fornece uma interessante concepção da comida como moldura de um campo semântico:

> Une ethnographie de la cuisine, en rendant compte de tous les aspects du repas – choix des aliments par rapport à la flore et la faune locales, modes de cuisson, saveurs, textures, couleurs combinées ou associées dans les plats, comportement des individus, étiquette, protocole, service, etc. – fournira les cadres d'un champ sémantique (1969: 52)

O registro do "ofício das baianas de acarajé" é um exemplo disto, pois não é propriamente o acarajé, mas os saberes que envolvem a sua totalidade que são valorizados. O pedido de registro foi proposto pela Associação das Baianas de Acarajé e Mingau do Estado da Bahia (Abam), pelo Terreiro Ilé Axé Opô Afonjá e Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia. Foi inscrito no Livro dos Saberes do Patrimônio Imaterial como patrimônio cultural brasileiro em 2004. A principal argumentação para o registro era pela relação conflituosa com os evangélicos com o seu "acarajé de Jesus". Vale ressaltar que esse ofício exercido por mulheres pertencentes ao candomblé também é exercido por homens, pessoas desvinculadas dessa esfera religiosa, além dos evangélicos. Neste contexto, o acarajé é re-significado, objeto de rivalidade entre as baianas do candomblé e as da igreja evangélica. Disputa essa que envolve o universo simbólico e comercial. E sobre este ponto de vista, um universo fortalece o outro (Nogueira; Mendonça, 2004).

Resumidamente, no inventário, o acarajé é apresentado como um bolinho de feijão-fradinho, cebola e sal, que é frito em azeite de dendê. Segundo algumas fontes, o seu nome, em ioruba significa "comer fogo" (*acará* + *ajeum*)[6]. Explicam que o seu comércio teve início ainda no período colonial, mas o seu universo fortemente demarcado foi o do candomblé, comida sagrada, utilizada em rituais, nos quais é ofertada aos Orixás, principalmente a Xangô e à sua mulher, Iansã. Hoje, podemos dizer que ele transita entre "comida de santo" e "comida típica", mobilizado por seu comércio. Neste sentido, este elemento é oferecido tanto aos humanos quanto aos Orixás, representando um mediador fundamental entre estas esferas através do princípio da dádiva. A sua venda também é marcada por regras, no caso do registro é apresentado como sendo tradicionalmente uma atividade feminina, quase sempre filiada à Associação das Baianas de Acarajé e Mingau do Estado da Bahia, cujos modos de fazer, assim como as vestes, são extremamente demarcadas.

Assim, retomando a discussão inicial, podemos pensar em que medida o "ofício das baianas de acarajé" nos aponta para apreender, de certa forma, um diálogo no campo do pensamento social brasileiro entre as perspectivas folcloristas, modernistas, antropológicas e nativas. Marisa Peirano (1996) nos fornece um interessante ponto de vista, propondo que a história ao invés de ser circular, caracteriza-se de forma "espiralada", apresentando sempre uma nova faceta ou solução, ao contrário da repetição. Cabe esclarecer em que medida esses pontos de vista se aproximam ou se distanciam e de que maneira interagem.

A política patrimonial evidencia a importância de pensar os significados sociais e simbólicos que a comida pode assumir. A alimentação, nesta perspectiva, assume o valor de ser um elemento que constitui subjetividades individuais e coletivas e, por consequência, aparece como uma fonte de interpretação da sociedade. Assim como formulou Roberto DaMatta: "comida não é apenas uma substância alimentar mas é também um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se. E o jeito de comer define não só aquilo que é ingerido, como também aquele que o ingere" (Maciel, 1998). Neste caso, a comida pode apontar ainda para possíveis definições de quem a produz e também de quem a classifica como "patrimônio imaterial". E mais, quem come o patrimônio? O que é comida e o que é patrimônio para determinado grupo, em determinado contexto?

[6] Ver no apêndice o mito de origem

Mercado, religião e nutrição: baianas, "barraqueiros" e evangélicos

Igor Kopytoff (1986) nos aponta uma interessante abordagem de "biografia dos objetos". Para ele, as mesmas perguntas feitas às pessoas devem ser feitas às coisas, levando em consideração que todas biografias são parciais. Devemos pensar em:

a) quais, sociologicamente, são as possibilidades biográficas inerentes no *status* e no período da cultura, e como essas possibilidades são concebidas?
b) de onde as coisas vêm e quem as fez?
c) qual tem sido a sua "carreira" e o que as pessoas consideram como uma "carreira" ideal para tal coisa?
d) quais são as "idades" ou períodos reconhecidos na vida da coisa e quais são as marcas delas?
e) como o uso das coisas mudam com a sua "idade", e o que acontece quando ele alcança o fim da sua capacidade de uso?

Fundamentalmente, pergunta: de que forma as coisas são definidas e redefinidas? A partir de que perspectiva?

Um dado relevante a ser observado é que por muito tempo terreiros de candomblé foram alvo de perseguições policiais, acusados de feitiçaria e medicina ilegal. Tais objetos recolhidos pelas expedições policiais eram expostos no *Instituto Geográfico e Histórico* (Salvador) e já no *Museu de Medicina Legal Estácio de Lima* (Salvador), objetos de candomblé eram expostos ao lado de cabeças de Lampião e seu bando[7]. Nesse, objetos como prova de insanidade e naquele como prova de crime.

Quem aponta isso é Roger Sansi-Roca (2007), ao analisar como o candomblé aparece, em um dado momento, como parte central da vida de Salvador, ou seja, ele é reinterpretado e revalorizado, passando de uma situação de perseguição para de motivo de orgulho. O autor aponta que não considera a formação da "cultura afro-brasileira" como uma "tradição inventada", mas como uma "realidade social formada historicamente, uma instituição social no sentido mais amplo, com seus espaços, discursos, sujeitos e objetos" (2007:95). Assim, busca explicar essa formação histórica através dos objetos e espaços museográficos. O ponto fundamental apresentado em sua argumentação é o momento da incorporação do discurso museográfico pelas casas de candomblé (como por exemplo do *Memorial de Mãe Menininha do Gantois*) – uma negociação do seu lugar na sociedade brasileira por intermédio da categoria cultura.

No caso específico da patrimonialização de "bens imateriais", a relação conflituosa com o mercado e religião são bem acentuadas. O registro do "ofício das baianas de acarajé" é um exemplo disto, pois foi em vista de regulamentar e demarcar fronteiras, que o registro foi feito. A difusão desse também modo de sobrevivência, aparece de forma delicada, no caso do comércio do acarajé, pois é reivindicada a sua ligação com o universo mágico-religioso do candomblé. Nesse sentido há uma recontextualização deste saber por pessoas que não participam dessa esfera religiosa e uma ressignificação do acarajé. Vale ressaltar que o número de evangélicos que vendem acarajé, após o registro, diminuiu. Rita dos Santos (presidenta da Abam)[8] afirmou que o acarajé de Jesus é um problema, pois para ela, a hóstia está para a Igreja, assim como o acarajé para o candomblé, "desvirtuaram tudo", diz Rita.

Já uma baiana que trabalha no Rio de Janeiro, acha um absurdo existir acarajé de Jesus. Ela não é do candomblé, o problema para ela é não usarem as roupas de baiana. Para ela, "tudo isso aqui", o mundo, é de Jesus, não há necessidade do acarajé ser denominado assim. O principal atributo da roupa, segundo ela, é de valorização da cultura negra, de seus antepassados, o que não aconteceria com o acarajé de Jesus.

Além desse conflito, foi ressaltado por Rita dos Santos que o maior problema enfrentado, atualmente, pelas baianas de acarajé é o embate com "barraqueiros" das praias. Segundo Rita, as baianas que trabalham na orla de Salvador, próximas aos "barraqueiros" são por eles acusadas de concorrerem pela clientela das praias. As baianas, em alguns casos têm que repassar de vinte a trinta por cento do seu lucro a eles por venderem produtos similares. Ou seja, uma disputa de mercado que explicita que a questão não é somente marcada pelo conflito religioso estritamente, são várias esferas envolvidas e diferentes relações conflituosas, sempre envolvendo a eminente "perda" das baianas.

O local de trabalho das baianas, chamado ponto, é escolhido da seguinte forma: as baianas, para ter o ponto têm que solicitar à Sesp (Secretaria Municipal de Serviços Públicos), levar seus documentos e a foto do ponto. Depois de ser analisado o pedido, e aprovado, as baianas têm que pagar 102 reais à Sesp.

Elizabete Mendonça[9] aponta a importância de compreendermos como há a necessidade de um maior diálogo entre instituições de capacitação e os trabalhadores em questão. A Rede Globo exibiu no *Fantástico* (fevereiro de 2002) uma reportagem denunciando as condições de higiene – elevado grau de coliformes fecais – dos acarajés de Salvador. Em consequência, cria-se o *Acarajé 10*, programa de parceria com o Senac Bahia (Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial da Bahia), cujo objetivo era capacitar através de "seminários de sensibilização das vendedoras ambulantes, de cursos de noções básicas de segurança alimentar, de análises microbiológicas de amostras dos alimentos vendidos nas ruas e da certificação profissional, propriamente dita"[10]. Após realizarem o curso, receberiam o certificado e o selo *Acarajé 10*. Porém, com o elevado

[7] Famoso "contraventor" do sertão baiano.
[8] Vídeo do Seminário de Avaliação do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura (26/01/2007); E entrevista concedida 06 de junho na Abam, 2008.
[9] *Comida é a palavra*, Palestra Museu Livre de Cultura Popular e Folclore (julho, 2008). Mendonça é a pesquisadora do Inventário.
[10] Ver em: http://www.senac.br/informativo/correio/correio_300603a.asp

índice de analfabetismo entre as baianas e a metodologia de ensino era com base em provas escritas, a maioria foi reprovada. Esses cursos, pautados em categorias científicas, características da gastronomia – por mais que sejam fundamentais para um maior controle desses produtos vendidos nas ruas – aparecem de forma a não dialogar com as demandas nativas. Um dado interessante é o da exigência da utilização de termômetros pelas baianas para monitorar o aquecimento do alimento, a qual deveria, de tempo em tempo fazer essa verificação.

O curso consistiu em quatro módulos de aulas de segurança alimentar e manipulação de alimentos. Além da prova escrita, fiscais da vigilância sanitária visitavam as casas e os tabuleiros das baianas para inspecionar as condições de higiene. Muitas baianas, contou Rita, endividaram-se para passar no que denominou "vestibular das baianas", reformando suas cozinhas (tinham que ser revestidas de azulejo) , mas na prova escrita não conseguiram atingir os pontos necessários e foram reprovadas.

A construção de uma estética

A estimativa é de que existam cinco mil baianas de acarajé, sendo duas mil filiadas a Abam (Associação das Baianas de Acarajé e Mingau). Tais baianas, de certo modo, se apropriaram do "discurso da cultura", sempre frisando a importância das vestes e do modo de fazer, um discurso cujo objetivo é criar particularidades através da estética. Porém, é importante apreender qual é a noção de patrimônio e estética nativa e como se relacionam com a esfera religiosa, por mais que apareçam desligados dessa esfera comercial.

Já o mercado também se relaciona ao turismo gastronômico, revelando uma relação problemática entre baianas de acarajé, restaurantes e a sua industrialização. O registro do "ofício" foi também uma forma de padronização do trabalho das baianas frente ao crescente processo de terceirização de tal trabalho. A terceirização acontece na medida em que a baiana passa a não ser a dona de seu próprio negócio, mas funcionária de alguém.

Rita dos Santos[11] colocou a seguinte frase: "agora que as baianas são patrimônio, vamos melhorar", argumentando que não é assim o pensamento da Prefeitura ou do Estado. Nesse sentido, podemos perceber que a percepção nativa de patrimônio é focada nas pessoas que fazem parte desse universo simbólico de ser baiana de acarajé. É interessante buscar compreender como uma noção de pessoa é construída através do discurso do patrimônio e pela concepção nativa do mesmo.

O traje da baiana consiste basicamente em: *camisu*, saia, bata, *otá* (torso) e pano da costa. Já a maioria dos homens usam batas. Tais vestes fazem parte de circuitos de trocas, envolvendo também divindades, iniciação e etc. A roupa aparece na fala de Rita como uma característica marcante da baiana e que garante o seu *status*. Não questiona, em certos momentos, a religiosidade, mas a apresentação das pessoas que vendem. Mas qual a divisão entre roupas e o significado a elas atribuído? Será natural usar um colar de contas de um orixá? Ou seja, é um campo em disputa, envolvendo os significados e poderes que esses "bens" são investidos. Rita, em alguns momentos fala a favor dos evangélicos – dizendo que eles respeitam as regras de higiene, as vezes mais do que as baianas de candomblé –, porém, eles também têm que usar as vestes. Segundo ela, os homens também respeitam, usam as suas vestes específicas, e acha que o governo deve cobrar essa questão estética, além cobrar também o modo de fazer.

Há um discurso bem marcado do tipo de estética que deve ser "respeitado", com as regras específicas baseadas na "história afro-descendente". Uma reivindicação de autenticidade como também uma forma de marcar uma identidade. Porém, não basta dizer que tal traje é um demarcador de identidades, mas tentar entender que construção de identidade é essa (ao menos, nesse caso, em relação ao discurso da Abam). Como são feitas essas escolhas e como são marcadas?

Uma outra questão levantada por Rita[12] foi em relação a identidade profissional das baianas. Ela relatou que ao tirar passaporte não queria preencher o campo profissão como "cozinheira", mas sim como "baiana de acarajé", pois, segundo Rita: "cozinheiro, cozinha em casa". Tal concepção nos leva a pensar a oposição casa e rua, entre comida feita e consumida em casa e comida de rua. Na casa, não aparece a identidade "baiana de acarajé", mas de cozinheira. Enfim, há um tipo de identidade reivindicada, que aliada ao apontamento feito por Rita, "agora, que somos patrimônio...", é reforçada.

Muitas baiana recebem ajuda para os preparativos do acarajé. No caso do acarajé da Dinha (em Rio Vermelho, Salvador), já falecida, a venda permanece, sob o comando de seus parentes, espécie de "parentela", em que, desde a preparação à venda há uma verdadeira divisão de tarefas. Em casa, o feijão-fradinho é descascado e batido com a cebola, prepara-se o vatapá e a salada de tomate (e se for o caso, caruru). No tabuleiro, uma bate a massa e frita no dendê, enquanto a outra "monta" o acarajé. Além delas, uma outra vende bebidas. Na frente, há o restaurante da Dinha, que se chama *Casa da Dinha* (fundado em 1998), aonde trabalham outros parentes. No tabuleiro, basicamente, vende-se. Mas é lá na rua que a sua identidade profissional de baiana de acarajé é construída, marcada, reformulada, e reivindicada.

[11] Entrevista concedida na Abam 6 de junho, 2008.
[12] Vídeo do Seminário de Avaliação do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura (26/01/2007)

Considerações finais

É de interesse, na pesquisa, tentar compreender de que forma a comida faz uma mediação entre diferentes relações sociais. Através da análise sistemática dos significados atribuídos aos objetos, e ao pensá-los como agentes, podemos buscar entender como tais objetos fazem parte de uma totalidade, ao agirem na formação do *self* individual e coletivo. Partindo dessa análise, fez-se necessário ampliar o tema de modo a tentar explicar o que é ser baiana de acarajé em determinado contexto e quem são as baianas. Nesse sentido, pretendo explorar como a categoria baiana é construída subjetiva e objetivamente.

Portanto, o sistema de arte-cultura formulado por James Clifford (1994) possibilita a compreensão da categoria cultura através da forma que é organizada, considerando que os objetos são sempre reclassificados, não possuem um lugar simbólico fixo. Clifford pergunta o que acontece quando os objetos são reclassificados. Nessa pespctiva, para entender o "caminho" percorrido pelas diferentes classificações atribuídas aos objetos, faz-se necessária a análise dos diversos elementos e processos envolvidos para a sua classificação e reclassificação. Ou seja, perguntar como, em um dado momento, objetos são valorizados – o que não aconteceu em outros momentos da "sua história" – , de que forma os são e a partir de que perspectiva.

Assim, torna-se importante observar que em relação a inventários, tombamentos e registros patrimoniais, através desses mecanismos de resgate, tais bens estão sendo inventados, mas não no sentido de falsidade ou de forjar, mas de seus significados serem construídos através desses processos. E também, como afirma Baudrillard (1989), ao colecionarmos os objetos, "colecionamos a nós mesmos".

Referências Bibliográficas

Baudrillard, J. "O sistema marginal: a coleção" In: *O sistema dos objetos*. Pp. 93-114. Editora Perspectiva, São Paulo, 1989.

Bourdieu, P. "O espaço social e suas transformações"; "O Habitus e o espaço dos estilos de vida". In: *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

Durkheim, E; Mauss, M. "Algumas formas primitivas de classificação" ([1903] 2001) In: *Ensaios de Sociologia*. Editora Perspectiva, São Paulo.

Clifford, J. "Colecionando arte e cultura" In: *Revista do Patrimônio*, no. 23, pp. 69-89. Rio de Janeiro, 1994.

Gonçalves, J.R.S. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Ed. UFRJ /IPHAN, 2003.

_____ "A fome e o paladar: a antropologia nativa de Luis da Câmara Cascudo". In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas, n° 33, jan-jun. de 2004.

_____ "Os limites do patrimônio" In: *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. (Manuel Ferreira Lima Filho; Cornelia Eckert; Jane Beltrão, orgs.). Pp. 239-248. ABA/ Nova Letra, Blumenau, 2007.

Kopitoff, I. "The cultural biography of things: commoditization as process" In: *The social life of things: commodities in cultural perspective* (Appadurai, Arjun / org.) Pp. 64-91. Cambridge University Press, 1986.

Lévi-Strauss, C. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

Laraia, R. B. "Claude Lévi-Staruss, quatro décadas depois: as mitológicas". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.21, n.60, São Paulo, fev., 2006.

Lody, R. "No tabuleiro da baiana tem... Pelo reconhecimento do acarajé como patrimônio cultural brasileiro". In: *Alimentação e Cultura Popular*. Rio de Janeiro: Funarte, Iphan, CNFCP, 2002.

Lody, R; Mendonça; E; Nogueira, M. D. "O oficio de baianas de acarajé/patrimônio cultural". In: *Registro e políticas de salvaguarda para culturas populares*. Rio de Janeiro: Iphan, CNFCP [Encontro e Estudos; 6], 2005.

Maciel, E. 1998. "Uma cozinha à brasileira". In: *Estudos Históricos,* nº 33. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas.

_____ Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin? In: *Horizontes Antropológicos*. vol.7 no.16 Porto Alegre Dec, 2001.

Mahias, M-C. "Cuisine". In: *Le dictionaire de l'ethnologie et de l´anthropologie*, PUF, Paris, 1991.

Mauss, M. "Ensaio sobre a Dádiva". In: *Sociologia e Antropologia*, São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

Moraes, E. J. de. *A constituição da idéia de modernidade no modernismo brasileiro.* Rio de janeiro. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ, Rio de Janeiro, 1983.

Nogueira, M & Mendonça, E. "Feiras e comidas: espaço e tempo em movimento". In: *Celebrações e Saberes da Cultura Popular: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas*. Rio de Janeiro: Funarte, Iphan, CNFCP, 2004.

Peirano, M. "A favor da etnografia". In: *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, pp. 31-59.

Sansi-Roca, R. "De arma do fetichismo a patrimônio cultural: as transformações do valor museográfico do candomblé em Salvador da Bahia no século XX". In: *Museus, Coleções e Patrimônios: narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro: Gramond, MinC/Iphan/Demu, 2007.

Verdier, Y. "Pour une ethnologie culinaire". In: *L'homme***,** XI, jan-mar, no. 1, 1969.

Vianna, L. C. R. "O patrimônio Imaterial: legislação e inventários culturais. A experiência do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular". In: *Celebrações e Saberes da Cultura Popular: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas.* Rio de Janeiro: Funarte, Iphan, CNFCP, 2004.
Vilhena, L. R. *"Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro 1947-1964"*. Rio de Janeiro, Funarte, Fundação Getúlio Vargas, 1997.

Apêndice

Nancy de Souza em entrevista a Raul Lody:

"Mito de origem do acarajé: o acarajé, para mim, é um rapaz subjugado a uma mulher. Porque, na realidade, acará é uma bola de fogo; então, acará era um segredo entre Oxum e Xangô. Só Oxum sabia preparar o acarajé, a forma figurada do agerê, que é aquele fogo feito na segunda obrigação de Xangô (o dia do agerê), representado de duas formas: primeiro, o orixá entra com suas esposas levando a panela do agerê, ou seja, a panela de sua comida, a famosa panela que Oxum preparava, tapava e dizia para Oiá que botasse em sua cabeça e levasse a Xangô. Oiá sempre lavava e entregava a Xangô, e Xangô se retirava da frente de Oiá e depois voltava e devolvia a panela, como se já houvesse comido o que ela continha. Um dia, já cansada das incursões de Xangô (porque Oxum era uma mulher mais sensual do que ligada ao sexo), pensou: eu vou dividir esse homem com ela. Então, na próxima vez que Oxum preparou o agerê e disse a Oiá que levasse para Xangô, recomendou-lhe também que não olhasse o que havia lá dento. Ela botou na cabeça, como sempre, dando-se conta, entretanto, de que Oxum nunca tinha dito antes que não olhasse. Oxum, entretanto, pensara: ela vai olhar para ver o que Xangô come. Então, na metade do caminho, olhando para os lados e vendo que não estava sendo observada, Oiá abriu a panela, e subiu aquela língua de fogo. Então, ela pensou: eu sei o que ele come, ele come acará. Tampou rapidamente a panela, colocou-a na cabeça e se apresentou diante de Xangô. Mas como diziam minhas antigas, e aliás, todo o povo Yorubá fala, os deuses sempre sabem o que o outro fez ou vai fazer, eles entendem e se saem bem devido a suas astúcias. Então, quando Oiá chegou, Xangô olhou bem nos olhos dela e perguntou: você viu o que eu como? Sim, acará, ela respondeu. E ele continuou: o que é o acará? Ela disse: é fogo, Xangô come fogo. Então, ele concluiu: só minhas esposas podem saber meu segredo, só minhas esposas comem. Mas não era bem assim; Oxum preparava, mas não comia. E ele ordenou: meta a sua mão aí porque vai comer comigo agora. Ela olha o fogo e come acarajé – jê significa comer em Yorubá; acarajé quer dizer, portanto, comer acará. Então Oiá passa a usar o acarajé também para ela, porque ela não pode, nessa época dessas histórias, dizer tempo; conta-se a história, mas não se conta o tempo, porque se a gente é de orixá e é bem com o nosso orixá, a gente vai durar muito, então não se pode contar tempo entre os Nagô. O que aconteceu? Ela passou a ser uma das esposas de Xangô". (2002:48)

Orixas e Santos: Relações entre Sacrifício e Cozinha no Candomblé

Nina Bitar
Universidade Federal do Rio de Janeiro / Instituto de Filosofia e Ciências Sociais / Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia
nina.bitar@gmail.com

Resumo: A proposta deste trabalho é refletir sobre a comensalidade nas religiões afro-brasileiras, em especial no candomblé. Pretendo pensar a articulação entre comida e religião, mais especificamente a configuração desse trânsito no caso específico dos usos de comidas em rituais. Noções de natureza e cultura serão problematizadas, seguindo a proposta de que não são dados, mas categorias constituídas cotidianamente em contextos sociais e culturais específicos. Assim, podemos dizer que a comida aparece como um importante mediador de relações entre humanos e divindades, articulada pelo princípio da dádiva, sugerindo uma possível leitura deste sistema como um "fato social total", formulação clássica de Marcel Mauss (2003). Destarte, o seu uso em contextos religiosos evidencia a importância de pensar a comida como um elemento que constitui subjetividades individuais e coletivas e, consequentemente, uma fonte de interpretação social.

Comida enquanto uma categoria de pensamento

> Os deuses são grandes comilões (...) Mas, naturalmente, cada orixá tem seus pratos preferidos. Os deuses não são apenas comilões, mas também finos *gourmets*. Sabem apreciar o que é bom e, como o comum dos mortais, não comem de tudo (...) Xangô reclama o *amalá* feito de quiabos, camarões e azeite-de-dendê. Ogum prefere guisados de carne de boi. Iansã quer caruru de arroz ou o angu de mandioca, os acarajés. (Bastide: 2001: 331-333)

O objetivo deste trabalho[1] é analisar comparativamente o tema da alimentação nas religiões afro-brasileiras, em especial, o candomblé. Assim como formulou Mauss (2003), o princípio da dádiva está presente nas relações de trocas entre homens e divindades e homens entre si. Vale analisar qual a concepção de troca e quais redes de relações sociais e simbólicas estão sendo articuladas por tal princípio, em cada contexto. O uso de comidas em festas e rituais no contexto do candomblé articula de forma evidente o princípio da dádiva. Nesse sentido, podemos dizer que a comida além de mediadora é constituidora de humanos e divindades. Gonçalves (2002) nos aponta para a interessante idéia de que

> Na verdade não somos nós que escolhemos os alimentos; são os alimentos que nos escolhem. Isso porque, quando escolhemos um determinado alimento, já estamos operando dentro de um dado "sistema culinário" com seus princípios e regras inconscientes. Somos, aliás, já constituídos social e culturalmente por esse sistema. (2002: 9)

A perspectiva de sistema insiste sobre a interdependência e pluralidade de seus elementos constituintes, os quais vão desde a classificação e obtenção do alimento (quem compra e com quem, o que é considerado um bom elemento ou ruim de ser consumido, ou seja, como são feitas essas escolhas), a disposição de seus restos (como é fechado esse ciclo e reiniciado). São conjuntos de práticas e representações fortemente integrados a determinadas cosmologias, que unem pessoa, sociedade e universo. (Gonçalves: 2002). É um instrumental analítico para a apreensão dos significados sociais e simbólicos atribuídos à comida em determinado contexto.

Uma outra questão apontada pelo autor refere-se às categorias fome e paladar, ou seja, uma problematização e qualificação da palavra "alimentação". A fome aparece enquanto uma representante da falta, do plano fisiológico, da experiência humana universal; já o paladar (ou gosto) aparece como o que distingue culturas, coletividades e indivíduos, possuindo uma temporalidade própria. Nesse sentido, podemos dizer que também distinguem deuses, na medida em que há uma comida específica para cada um, um paladar a ser seguido. Gonçalves (2002) ressalta a questão de que não basta dizer que determinados alimentos são demarcadores de identidades, mas é preciso buscar compreender por que certos alimentos se fazem presentes em detrimento de outros. Assim, pode-se dizer que não basta identificar tal alimento e seu orixá correspondente, ou como para cada orixá é servida uma comida, enquanto itens culturais, mas tentar apreender a lógica classificatória que está sendo acionada e articulada em cada contexto.

Comida de orixá e comida de santo

A relação entre os iniciados e as divindades do candomblé é analisada por Goldman (2008), o qual ressalta o fato dessas divindades serem "feitas" (ou produzidas) no processo de iniciação, o que chamam de "fazer o santo" ou "fazer a cabeça", no ritual de iniciação. Aponta que existe uma diferenciação entre "orixás gerais" e "orixás pessoais". Os orixás gerais são aqueles que compõem o panteão, do tempo mítico, de número finito, como Iansã, Ogum e Omolu. Já os orixás pessoais, são aqueles que são compostos conforme cada iniciação individual. Em um caso trata-se, usualmente, de orixá; e no outro, santo. As categorias "fazer o santo" ou "fazer a cabeça" aplicam-se a esses "orixás pessoais", porém, trata-se mais de compor com os orixás, um santo e uma outra pessoa do que fazer deuses. Ainda sobre essas categorias, revela que há uma noção nativa de que as divindades existem antes de serem feitas, "neste caso, porque não são apenas os humanos que "são" dos diferentes orixás, mas tudo o que existe e pode existir no universo: grupos sociais, animais, plantas, flores, comida, pedras, lugares, dias, anos, cores, sabores, odores... Todos seres pertencem a determinados orixás e, ao mesmo tempo, alguns devem ou podem ser consagrados, preparados ou feitos para eles". (2008: 16)

Uma interlocutora de minha pesquisa, iniciada, que segue a linha banto, narrou que existem as comidas de cada orixá e existem as comidas específicas de cada orixá pessoal, dependendo do "caminho de santo" de cada pessoa. No seu caso, é filha de Iansã, juntamente com o seu marido, porém a Iansã dela não come dendê, enquanto a do marido sim. Também frisou que há uma série de proibições alimentares, ou melhor, o que chama de interdito, tais como não comer a comida de seu santo, no seu caso o acarajé, entre outras.

Contou que no "barracão" que frequenta há duas cozinhas, a normal e a de alimentação de santo. Segundo ela, toda comida do dia-a-dia é considerada comida "normal". Insisti, solicitando um exemplo de comida normal e ela começou a listar uma série de coisas que não podia servir, tais como porco, feijão, etc (vale frisar que em cada contexto varia).

Segundo essa interlocutora, "comida é a essência", sempre estão presentes a cebola ralada, camarão, azeite doce (de oliva) e de dendê. Apontou que existem dois tipos de comida, a comida seca, que é preparada para o santo e a com bicho, que envolve sangue. Esta formulação se assemelha à diferenciação feita por Bastide (2001) entre sacrifício e comida de santo:

> Assim, como a casa dos vivos vem certamente da casa dos mortos, a cozinha, ao menos como refinamento e arte de preparar iguarias, também tem uma origem religiosa. Sobre esse ponto, devemos estabelecer uma distinção fundamental, a que existe

[1] Pesquisa de mestrado financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, orientada pelo Professor Dr. José Reginaldo Santos Gonçalves, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

> entre a cozinha e o sacrifício. Sem duvida, o sacrifício é alimento, mas o deus se nutre apenas do sangue derramado, das emanações do animal se se trata de um bicho, e das plantas cozidas se se trata de vegetais. A cozinha pressupõe o cozimento das iguarias, o cuidado de dar ao prato um sabor delicioso, um aroma apetitoso (...) Ora, na sequencia ritual dos candomblés, trata-se de duas coisas bem distintas e que ocupam separadamente momentos bem precisos do tempo sagrado: os sacrifícios acontecem de manhã cedo, antes da festa publica; a cozinha ocupa a noite e a refeição em comum dos homens e dos deuses encerra o candomblé. Portanto, temos razão para separar as duas coisas e distinguir a cozinha dos deuses da simples alimentação do sacrifício, mesmo que, com muita frequência, os animais imolados entrem na preparação dos pratos. Mas eles são apenas um de seus elementos (...). (2001: 331-333)

E ainda, segundo Bastide:

> A cozinheira ocupa, no conjunto hierárquico das sacerdotisas, um lugar importante. É uma das filhas-de-santo, particularmente escolhida para essa função, que se chama *iabassê*. Mas seu trabalho é sempre feito sob o controle da mãe-de-santo. (...) Como se vê, a refeição é uma tripla comunhão: do filho com seu deus, pois ele come o prato consagrado do orixá; em seguida, dos filhos-de-santo ente si, pela partilha fraterna das iguarias de cada um com os outros; enfim, dos iniciados e dos amigos do candomblé, que assim participam um pouco do *maná* e das forças sobrenaturais. (2001: 331-336)

Os "assentamentos" são conjuntos de objetos que o iniciado deverá cuidar, pois é uma ferramenta simbólica do orixá (Goldman 2008). Esses assentamentos eram – principalmente as pedras – tidos como fetiche pelos estudiosos do tema. Para o autor, os seres convocados pelo candomblé "já são aquilo que podem ou devem se tornar", são "pessoas distribuídas", conforme a formulação de Alfred Gell. Elabora a idéia de que na cosmologia do candomblé tudo já está no mundo, não há um ser vazio para ser construído, "torna-se o que se é" (2008:26), porém, sem uma idéia de identidade. Um exemplo disto é o caso da diferenciação do "santo bruto" e "santo feito". O primeiro liga-se mais à idéia de "diamante bruto" do que uma equivalência entre uma noção de natureza selvagem (santo violento) e domesticação ou de uma matéria inerte esperando uma forma de vida. Para ele, são teorias e práticas que se recusam a imaginar um universo onde coisas e seres são criados do nada. Elas partem do contrario de uma idéia de vazio e falta, mas de um mundo pleno.

Ao analisar os animais, plantas, pedra, corpo celeste e etc de cada classificação totêmica, Lévi-Strauss (1976) afirma que não basta identificar e classificá-los, mas entender qual o papel que cada cultura lhe atribui dentro de um sistema de significações. Deve-se buscar compreender por que tal espécie é privilegiada dentre outras. Pois, para ele, os termos não têm significações intrínsecas, são dadas pela posição, função da história e do contexto cultual, e da estrutura do sistema em que figuram. Argumenta que sistemas diferentes são construídos com elementos, que a primeira vista, pareceriam iguais. Porém, as formas podem ser comuns, mas os conteúdos não, são relacionais. Lévi-Strauss (2003) propõe a reintegração do conteúdo na forma, pois para ele é impossível dissociar forma e conteúdo, a forma não é externa, é interna.

O pensamento mítico, segundo Lévi-Strauss, é uma espécie de bricolagem intelectual, elabora estruturas ordenando os resíduos de acontecimentos (de "segunda mão", usados) – parte de elementos já conhecidos, de uma ressemantização, caracteriza-se principalmente pela utilização de materiais fragmentários previamente elaborados – ; já o pensamento científico cria seus meios e seus resultados, fabrica estruturas (hipóteses e teorias)[2].

Lévi-Strauss afirma que a lógica totêmica é essencialmente metafórica e não de contato metonímico (como no caso do sacrifício, de contato direto entre divindades e homens). Nesse sentido, os mitos não determinam, no caso do candomblé, os ritos, pois há uma eficácia simbólica em que os mitos aparecem subordinados aos ritos. Para o autor, a metáfora não é um embelezamento da linguagem, mas um de seus modos fundamentais.

O totemismo aparece contra a idéia de descontinuidade entre o homem e a natureza. O mundo animal e vegetal, segundo Lévi-Strauss (2003), não são utilizados porque existem, mas porque propõem um método de pensamento. Rebate a idéia formulada por Radicliffe-Brown e Malinowski, de que o animal só se torna totêmico quando é "bom para comer", pois, para Lévi-Strauss as espécies naturais são escolhidas por serem "boas para pensar".

Qual o papel da comida nesta cosmologia? No plano dos orixás gerais, a comida, também geral, aparece no plano da relação metafórica. Já a comida do santo pessoal, como relatou minha interlocutora, é revelada com o caminho de santo específico, um processo metonímico de relação entre divindades e homens, na medida em que o santo é feito e se faz a cabeça.

No candomblé, os únicos seres verdadeiramente unitários são os "orixás gerais", condição essa inalcançável aos humanos – por mais que os orixás já os tenham sido humanos. A possessão e o sacrifício pressupõem uma continuidade homem / deuses, são um canal aberto; porém, o modelo nativo, não concebe que o orixá (geral) que se encarna venha por inteiro, ele é apenas uma pequena fração, por causa de sua força (Goldman, 1985). Assim, torna evidente a dupla natureza – totêmica (orixá geral) e religiosa (qualidade específica do orixá) – do orixá e do candomblé, com a tentativa eterna, de ligar os domínios de Aiê e Orum, os quais jamais chegam a se fundir, nem mesmo com a possessão, por ser uma pequeno fragmento do orixá a ser expresso.

[2] A arte aparece entre esses conhecimentos, para o autor.

Finalmente, pode-se dizer, na perspectiva do "paladar" (Gonçalves: 2002), no mundo completo do candomblé, aonde não há a falta característica da fome, a "comida é a essência", é a substância e a articuladora de relações sociais e simbólicas. É parte essencialmente constituidora desse sistema, na medida em que, nesse mundo pleno, são os alimentos que nos escolhem.

Referencias Bibliográficas

Bastide, R. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Goldman, M. "A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé". In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Campus. Agosto, 1985.

_____ "Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras". In: Ramon Sarró e Ruy Blanes (org). *Os Deuses também viajam: religião e mobilidade humana* – nº especial de Análise Social. Lisboa, 2008 (no prelo)

Gonçalves, J. R. S. "A fome e o paladar: a antropologia nativa de Luis da Câmara Cascudo". In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas, n° 33, jan-jun. de 2004.

_____ "A fome e o paladar: uma perspectiva antropológica". In: *Alimentação e Cultura Popular*. Rio de Janeiro: Funarte, Iphan, CNFCP, 2002.

Lévi-Strauss, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

_____ *O totemismo hoje*. Lisboa: Edições 70, 2003.

Lody, R. "No tabuleiro da baiana tem... pelo reconhecimento do acarajé como patrimônio cultural brasileiro". In: *Alimentação e Cultura Popular*. Rio de Janeiro: Funarte, Iphan, CNFCP, 2002.

Mauss, M. "Ensaio sobre a dádiva: forma e a razão da troca nas sociedades arcaicas" (2003). In: *Sociologia e Antropologia*. Cosac & Naify, São Paulo.

Apêndice

Mito de origem do acarajé, narrado por Nancy de Souza: "o acarajé, para mim, é um rapaz subjulgado a uma mulher. Porque, na realidade, acará é uma bola de fogo; então, acará era um segredo entre Oxum e Xangô. Só Oxum sabia preparar o acarajé, a forma figurada do agerê, que é aquele fogo feito na segunda obrigação de Xangô (o dia do agerê), representado de duas formas: primeiro, o orixá entra com suas esposas levando a panela do agerê, ou seja, a panela de sua comida, a famosa panela que Oxum preparava, tapava e dizia para Oiá que botasse em sua cabeça e levasse a Xangô. Oiá sempre lavava e entregava a Xangô, e Xangô se retirava da frente de Oiá e depois voltava e devolvia a panela, como se já houvesse comido o que ela continha. Um dia, já cansada das incursões de Xangô (porque Oxum era uma mulher mais sensual do que ligada ao sexo), pensou: eu vou dividir esse homem com ela. Então, na próxima vez que Oxum preparou o agerê e disse a Oiá que levasse para Xangô, recomendou-lhe também que não olhasse o que havia lá dento. Ela botou na cabeça, como sempre, dando-se conta, entretanto, de que Oxum nunca tinha dito antes que não olhasse. Oxum, entretanto, pensara: ela vai olhar para ver o que Xangô come. Então, na metade do caminho, olhando para os lados e vendo que não estava sendo observada, Oiá abriu a panela, e subiu aquela língua de fogo. Então, ela pensou: eu sei o que ele come, ele come acará. Tampou rapidamente a panela, colocou-a na cabeça e se apresentou diante de Xangô. Mas como diziam minhas antigas, e aliás, todo o povo Yorubá fala, os deuses sempre sabem o que o outro fez ou vai fazer, eles entendem e se saem bem devido a suas astúcias. Então, quando Oiá chegou, Xangô olhou bem nos olhos dela e perguntou: você viu o que eu como? Sim, acará, ela respondeu. E ele continuou: o que é o acará? Ela disse: é fogo, Xangô come fogo. Então, ele concluiu: só minhas esposas podem saber meu segredo, só minhas esposas comem. Mas não era bem assim; Oxum preparava, mas não comia. E ele ordenou: meta a sua mão aí porque vai comer comigo agora. Ela olha o fogo e come acarajé – jê significa comer em Yorubá; acarajé quer dizer, portanto, comer acará. Então Oiá passa a usar o acarajé também para ela, porque ela não pode, nessa época dessas histórias, dizer tempo; conta-se a história, mas não se conta o tempo, porque se a gente é de orixá e é bem com o nosso orixá, a gente vai durar muito, então não se pode contar tempo entre os Nagô. O que aconteceu? Ela passou a ser uma das esposas de Xangô". (2002:48)

Saravá em Português, Rupturas, Falácias e Dessacralização das Religiões Afro-brasileiras em Portugal

João Ferreira Dias
Associação Portuguesa de Cultura Afro-Brasileira
apcab.cultura@gmail.com

Resumo: As religiões afro-brasileiras chegaram a Portugal, a partir da década de 1970, através de uma globalização de imagens, das iniciativas do turismo cultural e da abertura espiritual-religiosa que a revolução de 25 de Abril de 1974 permitiu. Todavia, somente com a imigração brasileira em larga escala, verificada com o virar do milénio, podemos falar de uma ampliação do espaço de acção das religiões afro-brasileiras em Portugal. Contudo, ao contrário do que os novos pesquisadores académicos preconizavam, as religiões afro-brasileiras não servem de mecanismo de inserção dos imigrantes brasileiros. Ao mesmo tempo, a sacralização dos rituais de iniciação, de aprendizado e os processos de socialização tradicionais das mesmas religiões, tendem a desconstruir-se e a laicizar-se. As religiões afro-brasileiras em Portugal diferem em lógicas e processos face à fonte, isto é, reconstruíram a sua maneira de interagir com a sociedade, apresentando um novo rosto religioso, diferente do encontrado no Brasil.

Nota Introdutória

Uma boa tarde a todos. Queria antes de mais agradecer à comissão organizadora do X Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais a oportunidade de estar aqui a representar não só a Associação Portuguesa de Cultura Afro-Brasileira, de que sou Vice-Presidente, mas também as religiões afro-brasileiras, particularmente o Candomblé, da qual faço parte activa, como Ogan. Assim, como devem calcular, a minha abordagem não tem qualquer pendor académico, não mais do que aqueles conceitos que apreendemos na faculdade. Trata-se antes, de uma perspectiva interna, da transmissão de uma visão construída no saber-saber mas também no saber-fazer.

Para aqueles que possam não conhecer o Candomblé, importa dizer que se trata de uma religião afro-brasileira marcadamente afro-sincrética, isto é, alberga tradições dos diversos povos africanos levados para o Brasil no comércio negreiro. Para a afirmação concreta do que hoje designamos por Candomblé muito contribuíram os povos yorùbá e fon, culturalmente mais avançados e com uma experiência religiosa mais profunda do que os negros bantu. Foram eles os impulsionadores dos grandes terreiros de Candomblé de matriz Ketu-Oyó, como o Iyá Omi Àse Àirá Intilè, principiado na Barroquinha, e depois do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, a Casa Branca do Engenho Velho, o Ilê Axé Maroialaji Alaketu ou o Kwé Cejá Hundé, de tradição Jeje-fon.

Quando fundámos a APCAB, no ano de 2006, fizemo-lo tomando consciência da necessidade de clarificar uma série de mal-entendidos em torno das religiões afro-brasileiras, ao mesmo tempo que defenderíamos e promoveríamos os elementos culturais afro-brasileiros cada vez mais presentes na sociedade portuguesa. Naturalmente que o tema "religião" nos bateu à porta inúmeras vezes.

A prática religiosa afro-brasileira

Em primeiro lugar importa referir que mesmo no Brasil o culto aos Orisas tem sofrido inúmeras alterações ao longo das últimas décadas. A comunidade científica fundada na década de 1960 que se centrou nos escritos de Pierre Fatumbi Verger teve consciência que o Candomblé original e até mesmo antes a Isin Yoruba já pouco têm a ver com grande parte da visão e das práticas religiosas que hoje se atribui ao Candomblé. Quando a análise comparativa recai sobre os candomblés do Engenho Velho, Axé Opô Afonjá ou Gantois, por exemplo, a constatação da metamorfose do culto torna-se "lapalissada".

Hoje, com a massificação do candomblé e a proliferação de novos terreiros, o candomblé atravessa um período de recodificação, ao mesmo tempo que o apelo às raízes e às casas tradicionais, a filiação aos velhos candomblés, e a popularização das novas casas – através do ciberespaço – jogam o jogo da originalidade e da modernidade. Do lado da modernidade habitam os novos sacerdotes e sacerdotisas, feitos a ritmos diferentes da tradicional passagem dos conhecimentos, feitos de vontade própria e não por manifesta vontade dos Orisas, oriundos de casas pouco conceituadas, que se fizeram no candomblé num verdadeiro processo de saltimbanco, com uma obrigação aqui outra acolá, sem verdadeira filiação ao candomblé tradicional. São também sacerdotes que convivem bem com a impureza do culto, agregando traços das diversas casas por onde passaram, chegando mesmo a albergar ritos de Umbanda e dos candomblés de Ketu, Angola e jeje.

A prática religiosa afro-brasileira em Portugal

Portugal recebeu as religiões afro-brasileiras numa altura em que as mesmas começavam a sua diáspora no Brasil, graças à abertura do Candomblé às populações não-afro-descendentes e ao papel verdadeiramente perfurador da Umbanda. Em Portugal, a alvorada da revolução de Abril que empurrou o país rumo a uma vaga de democratização, permitiu a abertura à experiência religiosa plural. Nesse papel de abre-latas religioso a Umbanda teve vital importância, não só pela sua prática religiosa profundamente sincrética - unindo sem pudor o catolicismo popular luso-brasileiro às tradições africanas e espíritas europeias, o que se configurou num caminho desburocrático de acesso ao imaginário religioso português, uma vez que Ògún, na crença umbandista, não é apenas filho da Virgem Maria mas é também São Jorge – como ainda teve particular impacto a celebração pública em língua portuguesa, ao contrário da prática candomblecista em que as línguas nativas africanas prevalecem como elemento vital da experiência original e revivalista africanas.

O Candomblé, por ser a religião afro-brasileira mais importante (sem desmérito algum para a Umbanda, mas a verdade é que o Candomblé é a religião mais próxima da originalidade do culto aos Orisas) é também a mais procurada nesta nova vaga de experimentação espiritual. A ausência de uma regulação e o desconhecimento generalizado face à prática religiosa tem levado a um crescendo de improvisações do culto. É precisamente aqui que entra a dessacralização do culto e as rupturas com a originalidade. Constata-se, pois, a existência de um considerável número de terreiro de Candomblé e de pais e mães-de-santo que não possuem qualquer filiação aos Candomblés tradicionais, directa ou indirectamente, sendo ainda frequente a existência de tais sacerdotes e sacerdotisas que não fizeram qualquer obrigação ou que apenas realizaram uma primeira iniciação. A sua legitimidade advém não apenas do desconhecimento generalizado como ainda do número de pessoas que conseguem agregar à sua volta. Nesse sentido, as religiões afro-brasileiras em Portugal – que fizeram emergir uma nova forma de prática religiosa sem qualquer raiz histórica: Umbandomblé – vivenciam-se de forma desconectada com a originalidade, com a sacralidade e com a serenidade temporal das suas matrizes originadoras.

Não só em Portugal como no Brasil, a dessacralização do culto aos Orisas tem imperado sob a pureza e a busca do original. Importa, nesse contexto, referir que não é aplicável a máxima de que "toda a tradição é uma inovação". Nela não cabe a total desestruturação da prática religiosa, por muito que seja racionalizada em observações de campo. Existem estruturas centrais que não podem – apesar de tal estar neste momento a acontecer – ser corrompidas, sendo elas: transposição do *owó ẹyọ mẹ́rìndínlógún* (vulgarmente designado por jogo-de-búzios) para fora da esfera do Candomblé, a prática consulente à sexta-feira (dia sagrado consagrado no novo calendário a Osala), a prática do culto a Exus e Pomba-giras no contexto do Candomblé, a prática do culto a Exus e Pomba-giras ao dia de sexta-feira, que reforço é o dia consagrado a Osala (pelo que não se praticam quaisquer rituais) e a mais complexa de todas as práticas, a atribuição do estatuto de pai ou mãe-de-santo, no Candomblé, por escolha pessoal. Apesar de tal facto não ser alvo de considerável abordagem, importa relembrar que a consagração como Baba ou Iyalorisa não advém da expressa vontade do sujeito. Não se é pai ou mãe-de-santo porque se considera tal como uma meta pessoal a atingir. Embora tal facto seja recorrente, traduzindo-se na proliferação incontrolável de novos terreiros, a verdade histórica da religião é só uma: só será baba ou iyalorisa aquele ou aquela que os Orisas designarem para tal. As práticas actuais resultam claramente da influência Umbandista e espírita no seio do Candomblé.

Essas incursões espíritas e umbandistas ao Candomblé levaram não só à dissolução dos papéis demarcadamente masculinos como ainda à exacerbação da prática de incorporação. Considera-se, hoje, que é na incorporação que reside todo o desenvolvimento inerente à participação no interior das comunidades do Candomblé. O que não é válido.

No fundo e em suma, as religiões afro-brasileiras em Portugal, vivem um período de consolidação e reordenação. A ligação à originalidade só agora começa a ser validada e buscada. A maturação da experiência religiosa move-se em terrenos arenosos. A improvisação do culto é uma realidade à qual não é possível fugir. Importa, pois, fomentar a cooperação dialogante entre os terreiros de Candomblé e Umbanda, cujas práticas são consideradas fundamentadas, a fim de combater a desestruturação dos cultos e salvaguardar os interesses dos cultos afro-brasileiros.

Muito obrigado a todos.

Tem Exu do lado de lá, tem Exu do lado de cá: O Candomblé no Ceará e em Portugal

Luís Cláudio Cardoso Bandeira *
Pontifícia Universidade católica de São Paulo – PUC/SP
lclaudiobandeira@yahoo.com.br

Resumo: A presente pesquisa, dentro da perspectiva dos Estudos Culturais, tem como ponto de partida, investigar as tradições culturais africanas no Ceará, tomando como foco às "nações" de candomblé ligadas aos cultos Nagô-Vodum e Ketu, atuantes na Grande Fortaleza. Nossa perspectiva é apreender laços identitários historicamente construídos em "rotas e raízes"[1], assim sendo, ao historiografar os terreiros Ilê Igba Possun Azeri, Ilê Osun Oyeyé Ni Mó e Ilê Axé Oloyoba, que são segundo depoimentos de babalorixás, yalorixás e iniciados, casas fundadoras desses cultos no Estado. Ao identificarmos as características básicas das religiões e tradições afro-diaspóricas no Ceará, que antecedem o candomblé, nos deparamos com indícios de memórias e percursos trilhados por mães-de-santo (yalorixás) em movimentos nacionais e transatlânticos.
A presente comunicação é um corte da pesquisa de campo realizada na grande Fortaleza e em Portugal, enquanto bolsista do Programa Internacional de Bolsas de Pós–Graduação da Fundação Ford e tem como objetivo contar a história de três terreiros de candomblé localizados na Grande Lisboa: Ilê Omo Orixá de Oyá Kuitéchina Oba, Ilê de Xangô Obagodô e o Ilê Palácio de Iemanjá; procurando compreender embates, tensões e circuitos diaspóricos na instauração do Candomblé em solo português, além da expansão das religiões afro-brasileiras em seu processo de transnacionalização, sendo que, este fenômeno em terras lusitanas está intrinsecamente relacionado com a migração feminina portuguesa.

1. Laroiê Exu: uma casa de Angola em Messejana e os primeiros visitantes

No que se refere a vinda do Candomblé para o Ceará, segundo relato de iniciados e babalorixás, como Cleudo Junior:

> existiu uma casa de nação Angola do Sr. Feliciano, que era do bate folha, se eu não me engano, o bate folha era uma casa tradicional do Angola de Salvador. Essa casa é de mais ou menos 1950, ele iniciou uma senhora chamada Mãe Nenê do Oxossi, conhecida como Quissassa. Além dessa, havia D. Iraciana, Querubina, Rosinha (que era mãe pequena da casa), que eram da família-de-santo da casa de seu Feliciano, que existiu em Messejana. Esssa casa é anterior ao Ilê Igba[2].

Segundo ainda Cleudo Junior, a referida casa não teve continuidade após a morte do Sr. Feliciano, vindo a desaparecer. Indagado sobre os indícios da real existência dessa casa de Candomblé Angola, o mesmo afirma: *li no jornal "O Povo" entre os anos de 2000 a 2003 na parte que fala "aconteceu há 50 anos", a notícia sobre uma festa de Candomblé no Distrito de Messejana. A notícia só falava desta festa e pronto*[3]. O babalorixá afirma ter guardado essa reportagem, mas não sabia onde estava no momento da entrevista.

O babalorixá Shell de Obaluaiê, em depoimento oral, fala da existência de uma casa de Angola, do Sr. Feliciano, aberta na Messejana, mais ou menos em 1965, permanecendo em atividade até mais ou menos 1975. Segundo ele:

> têm-se notícia de uma casa de Candomblé que existiu aqui por volta dos anos 60, mas essa casa, como poderia se falar, muito resumida talvez ao ambiente deles, eles não se expandiram. E a gente tem notícia que com o falecimento do babalorixá dessa casa o axé praticamente acabou. Esse terreiro era ali na Messejana, se não me engano, era onde é hoje a regional VI de Messejana[4].

O que sabe-se mesmo é que a primeira casa de Candomblé instituída no Ceará e que permanece em atividade até hoje, é o Ilê Igba Possum Azeri.

2. Ilê Igba Possun Azeri

Ilê Igba Possun Azeri, reconhecido pela comunidade de santo cearense como a primeira casa de Candomblé instituída no Ceará, em sua trajetória aparecem os circuitos trilhados, em constantes deslocamentos, de dois homens que, de diferentes lugares geográficos e temperamentos, construíram uma família-de-santo que se espalhou em rotas nacionais e internacionais, sendo considerados os grandes iniciadores no santo. Contar a história do Ilê Igba é contar a história desses dois babalorixás de uma extensa prole, que os chamavam de Pai Deo e Pai Xavier.

2.1. Ora yeyê ô: Pai Deo da Oxum

Dermeval Silva dos Santos, conhecido Pai Deo da Oxum, ou simplesmente Pai Deo, como costumava ser chamado por seus inúmeros filhos-de-santo, nasceu em Itabuna, no estado da Bahia, no dia 06 de Junho de 1946. Segundo Shell de Obaluaiê,

> ele foi criado como um menino de rua, indo parar no Rio de Janeiro aos 18 anos. No RJ ele conheceu um militar que detestava Candomblé, indo trabalhar limpando o jardim da casa desse militar que acabou o adotando como filho legítimo, daí a sede de meu pai criar filhos dos outros. Eu tive a oportunidade dele me confidenciar em certo momento da vida da gente essa história dele [5].

No Rio de Janeiro, Demerval começou a frequentar terreiros de Candomblé, posteriormente, casou com a irmã desse militar, Francisca, que era cearense, mas morava com o irmão no Rio de Janeiro, vindo para Fortaleza com seu pai-cunhado. Em 1968, adotou seu primeiro filho Nerisvaldo, no ano seguinte, em 1969, adotou seu segundo filho Derisval, voltando em seguida para o Rio de Janeiro. Nesse mesmo ano, a 18 de outubro, foi recolhido no ronkó para sua iniciação no santo, passando seis meses, sendo que sua saída-de-santo ocorreu a 19 de março de 1970, sendo "feito" pelo babalorixá Miguel Grosso, também conhecido como Miguel Deuandá, filho-de-santo do babalorixá Joãozinho da Gouméia.

Da união de Pai Deo e Francisca nasceu Heleoise, filha biológica do casal, que depois adotaram Erisvaldo e posteriormente adotaram Natália, filha caçula do casal. Dos cinco filhos, três são feitos-no-santo no período do nascimento da casa de Candomblé: o primeiro a ser "raspado" foi Derisval, aos oito anos de idade, por motivos de saúde, seu orixá de cabeça é Obaluaiê, atual babalorixá da casa, mais conhecido como Shell de Obaluaiê. Posteriormente, foram "raspados" Nerisvaldo, filho de Ague (orixá muito cultuado na Gege), com digina Orumalé, atual babalosain do terreiro e Heloise, filha de Xangô, com digina Ibaloji, conhecida como Lu de Xangô, atual yakekerê do Ile Igba.

---

[2] Entrevistas realizadas com Cleudo Pinheiro de Andrade Junior, conhecido como Olutoji Ti Oxum, em 20/11/1999 e em 12/12/2007, em Fortaleza-Ce.
[3] Id. Ibid.
[4] Entrevista realizada com Derisval Silva Santos, conhecido como Pai Shell de Obaluaiê, em 28/12/2007, no Ilê Igba Possum Azeri, em Fortaleza-Ce.
[5] Entrevista realizada com Derisval Silva dos Santos, no terreiro Ilê Igba no dia 28/12/2007.

Segundo Shel de Obaluaiê, *meu pai nunca obrigou nenhum filho a fazer santo, talvez esses mais velhos por fazerem parte do nascimento da casa. Eu fui iniciado aos oito anos por questões de problemas de saúde, isso deu cabimento para que os outros fossem iniciados* [6]. A filha caçula de Pai Deo, Natália, foi iniciada anos depois, mas por Shell de Obaluaiê, sendo assim sua irmã biológica e filha-de-santo. O único que não foi iniciado até hoje foi Erisvaldo.

O babalorixá Deo da Oxum, após a morte de seu pai-cunhado em 1969, resolveu, juntamente com sua esposa Francisca (Francisquinha), também conhecida na comunidade-de-santo como Mãe Cota, vender a casa no Rio de Janeiro e mudar para Fortaleza, onde conheceu José Xavier de Oliveira e, após alguns anos, fundaram O Ilê Igba Possun Azeri. Pai Deo viveu em terras cearenses até seu falecimento, em 09 de Agosto de 1997.

2.2. Atotô: Pai Xavier de Omolu

José Xavier de Oliveira, mais conhecido como Pai Xavier d'Omolu nasceu em Itapipoca, no Ceará, no dia 30 de Outubro de 1932. Era soldado da Polícia Militar do Estado, função que exerceu durante 33 anos, casado e com sete filhos biológicos. Segundo Nerisvando:

> pai Xavier trabalhava como guarda da polícia militar, no trânsito, ocasião na qual conheceu meu pai Deo, que havia vindo do Rio de Janeiro para Fortaleza, porque minha mãe era cearense. Meu pai Deo pediu-lhe uma informação de onde era uma determinada rua; a partir de então começou uma longa amizade entre eles[7].

José Xavier ao ter contato com o Candomblé, tornou-se abiã, sendo recolhido no ronkó em setembro de 1974, então passando quatro meses, sendo que seu orixá deu orunkó (gritou) no barracão em sua saída no dia 14 de Dezembro de 1974. Foi feito-no-santo no Rio de Janeiro pelo Babalorixá Miguel Deuandá, também pai-de-santo de pai Deo.

Os filhos biológicos de pai Xavier, a seu tempo, foram iniciados nos orixás. Dos sete, quatro foram "raspados" por pai Deo, sendo eles, José que é Axogum da Oxum; Guel Nasser, que é filho de Xangô e atualmente o baba kekerê do Ilê Igba; Gualcei que é filho de Omolu e tem terreiro de Candomblé no município de Russas, no Ceará; Graça, que foi iniciada e tem orunkó de Ginaré, mas atualmente não está mais no santo, participando da Igreja Católica no movimento da Renovação Carismática. Não foram iniciadas suas filhas Geovânia, Gláucia e Grazielle.

O babalorixá Xavier d'Omolu, juntamente com Pai Deo, compraram um terreno na Rua Campo Maior, no bairro da Serrinha, em Fortaleza e passam a morar no mesmo, construindo uma casa e dando início às suas funções no santo e à construção do barracão do Ilê Igba. Segundo Mana de Oxossi, *pai Deo e pai Xavier ainda não tinham idade suficiente porque eles eram novos no santo e ainda não tinham tomado a maioridade deles, mas iniciaram as atividades aqui por volta de 1974* [8].

O primeiro filho-de-santo iniciado por pai Deo e Pai Xavier, no Ilê Igba, foi Expedito[9], também conhecido por Dancolê, que é do vodum Bessem, típico do Jeje. Foi o primeiro yaô da casa, sua saída de santo aconteceu em 30/07/1997. Segundo Cleudo Junior:

> Joãozinho da Gouméia iniciará Miguel Grosso, também conhecido como Miguel Deuandá, que iniciou Deo e Xavier, que iniciaram no Ceará mais de cem pessoa sob a bandeira do Nagô-Vodum. Antes do ketu essa casa dominava. Atualmente, o Ceará tem mais de vinte casas consideradas de Candomblé, dessas mais ou menos 40% tiveram ligações com a casa de Deo e Xavier [10].

O Ilê Igba é um terreiro de Candomblé Nagô-Vodum, que segundo alguns babalorixás cearenses, como Cleudo Junior - Olutoji e Shell de Obaluaiê , dentre outros, teve difusão com o babalorixá Joãozinho da Gouméia, que foi iniciado em Angola, mas que tinha casa Nagô-Vodum[11] no Rio de Janeiro, na Baixada Fluminense e tocava para santos de todas as nações. No processo de hegemonia dos Candomblés de nação Ketu baiano, denominado nagocracia, um clima de tensão existente instalou-se no seio das comunidades de Candomblé brasileiro, no que se refere à reconstrução da tradição e das relações de poder. Foi-se criando, no campo religioso, a construção de um modelo ideal de ortodoxia, identificado com o culto nagô.

O Candomblé cearense não ficou isento dessas classificações que procuravam criar uma noção de cultos "puros" e "degenerados", visando uma supremacia do Candomblé nagô. Com o surgimento de casa de nação Ketu no Estado, o Ilê Igba era constantemente questionado acerca de sua real nação, sendo muita das vezes taxado de "Axé de salada". Segundo Shell de Obaluaiê:

---

[6] Id. Ibid.

[7] Entrevista realizada com Nerisvaldo Silva dos Santos no dia 27/12/2007, na Ilê Igba em Fortaleza-Ce.

[8] Entrevista realizada com Arislene Rodrigues Lima no dia 03/01/2008 em Fortaleza-Ce.

[9] Expedito é doutor em Filosofia e professor universitário em Fortaleza. O mesmo possui dupla cidadania brasileira e italiana.

[10] Entrevista realizada com Cleudo Pinheiro de Andrade Junior, no dia 14/01/2008 em seu terreiro Ilê Asé Omi Arim Ma Sún, em Fortaleza-Ce.

[11] Para alguns babalorixás o Nagô-Vodum não é uma nação, mas sim uma raiz, mas cf. Capone, " *o Candomblé é dividido em nações: nagô, ketu, efon, ijexá, nagô-vodum, jeje, angola, congo, caboclo....*". In: CAPONE, Stefânia, Op. cit. p. 14 (nota de rodapé).

> o Nagô-Vodum é uma raiz que cultua todos os orixás de todas as nações juntas. Há muitos questionamentos em cima disso, porque os tradicionais, essas casas tradicionais não aceitam muito essa raiz por questões ideológicas [...] mas afirmo que o Ilê Igba é uma casa de Nagô-Vodum[12].

Conforme relatos de Nerisvaldo e Lu de Xangô, pai Deo costumava responder às críticas ao Nagô-Vodum dizendo: *não somos um axé de uma bandeira só*[13]. Shell de Obaluaiê considerou que

> meu pai iniciou muitas pessoas no Ketu, muitas no Jeje e muitas no Angola,uma das provas maiores de pessoas iniciadas no Jeje são os primeiros barcos, onde raspou Bessem que é um vodum típico do Jeje e logo em seguida eu fui raspado, pois eu sou de Obaluaiê Abimagi, depois raspou Iroko [...] então aqui em casa não tem como ser e ter outra denominação[14].

Pai Deo também expandiu seu axé para fora do estado do Ceará, indo raspar filhos em Marataí, no Espírito Santo, um barco com um filho de Xangô, chamado Zé Baiano e um filho de Obaluaiê. Em Montes Claros, em Minas Gerais, onde possuía familiares, foram iniciados vários filhos-de-santo; em Valparaíso, em Brasília, onde morou de 1992 a 1997, estava montando uma casa de Candomblé, raspando ali também muitos filhos. Em Vitória, no Espírito Santo, possui um irmão-de-santo chamado Plácido, para onde viajou para raspar filhos na casa dele.

Pai Deo da Oxum também raspou filhos que não eram brasileiros e que vieram para o Ilê Igba para serem iniciados, como Pedro, um português que foi iniciado ogã em 25 de Dezembro de 1988. Conforme testemunho de Lino de Ogum:

> [...] conheci na casa do falecido Marcos da Oxum um português chamado Pedro, não me recordo agora o sobrenome dele, ainda abiã, e ele também, e um tempo depois eu encontrei Pedro confirmado ogã no Ilê Igba. Hoje não sei que rumo o Pedro possa ter tomado. [...] Pedro era um engenheiro, acho que engenheiro eletrônico, ele trabalhava numa industria eletrônica aqui em Fortaleza, chamada FAIA, aqui em Messejana[15].

Ainda no sentido desta diáspora de religiosidades africanas nas Américas, uma filha-de-santo de pai Deo era boliviana, foi iniciada no Ilê Igba, e após passados alguns anos retornou a Bolívia onde deu continuidade a sua vida de santo. Alguns anos antes de falecer, Pai Deo viajou para Bolívia a fim de lhe abrir uma casa de Candomblé, ocasião em que começou a sentir os sintomas de sua doença. Não conseguindo concretizar seu objetivo, teve que retornar a Fortaleza, vindo a falecer a 09 de Agosto de 1997. Vemos assim os contínuos deslocamentos desse babalorixá em rotas nacionais e internacionais para atender aos seus filhos-de-santo e disseminar o culto aos orixás.

Após a morte de Pai Deo, Pai Xavier, que juntamente com ele conduzia o Ilê Igba, teve que assumir a Casa sem seu irmão-de-santo. Segundo Shell de Obaluaiê:

> após a morte de meu pai, pai Xavier contava para todo mundo ouvir, e as pessoas podem confirmar o que vou falar, que ele não duraria muito também. E pai Xavier estava sadio quando meu pai faleceu. E logo em seguida, menos de três anos depois, ele faleceu[16].

O babalorixá Xavier de Omolu faleceu a 15 de Novembro de 2000, aos 67 anos. Iniciou-se um período de fortes tensões e turbulências nesta casa de Candomblé, devido à sucessão, tendo em vista, entre outros, que os dois babalorixás possuíam vários filhos "feitos" no santo e com possibilidades de ocuparem o cargo.

2.3. Atotô: Pai Shell de Obaluaiê

Derisval Silva dos Santos, também conhecido por Pai Shell de Obaluaiê, ou simplesmente Pai Shell, filho do Babalorixá Deo da Oxum, foi o escolhido para assumir o cargo de babalorixá do Ilê Igba. Após uma série de conversas entre os irmãos consanguíneos dos dois babalorixás falecidos, foi escolhido o que era mais antigo no santo e o mais velho em atividades na casa.

Shell de Obaluaiê nasceu em Fortaleza, a 11 de Junho de 1969, sendo iniciado no orixá em 02 de Abril de 1978, aos oito anos de idade, por motivos de saúde. Conforme lembrou

> meu avô Deuandá, foi quem disse: 'Deo faz o santo desse menino, senão ele vai morrer'. E meu pai falava que eu pequenininho, quando ele me pegou para criar em 69, ele não era ainda feito no santo, eu tinha umas convulsões deitado dentro da rede. Eles não sabiam o que era, depois foram percebendo que aquilo era o que nós chamamos 'bolá no santo'[17].

Pai Shell foi auxiliado por seus irmãos consanguíneos e de santo, na condução do Ilê Igba, tendo como Baba kekerê Guel Nasser, filho biológico de pai Xavier, a yakekerê foi Lú de Xangô, sua irmã biológica, o babalossain foi Nerisvaldo, seu

---

[12] Entrevista realizada em 28/12/2008 em Fortaleza-Ce.
[13] Entrevistas realizadas nos dias 27/12/2007 e 24/01/2008 em Fortaleza-Ce.
[14] Entrevista realizada em 28/12/2007 em Fortaleza-Ce.
[15] Entrevista realizada com Lino do Ogum, Baba kekerê do Ilê Axé Oloyoba, no dia 18/01/2008 em Fortaleza-Ce.
[16] Entrevista realizada no dia 28/12/2008 em Fortaleza-Ce.
[17] Id. Ibid.

irmão biológico. Observa-se, assim, que os principais cargos e funções são exercidos entre os herdeiros de pai Deo e pai Xavier, que até hoje são reverenciados e reconhecidos pela comunidade de santo cearense, por serem os fundadores do primeiro terreiro de Candomblé do Ceará.

Pai Shell, ao se tornar o babalorixá da casa, ligou-se, espiritualmente, "deu obrigação" com Mãe Zezé do Cantois, que veio a Fortaleza realimentar o ojubó, o axé da casa. Filiando-se ao culto ketu, os filhos que hoje nascem no Ilê Igba são raspados segundo os ritos da nação ketu.

3. Ilê Osun Oyeyé Ni Mó

As memórias de candomblecistas e umbandistas, tais como Mãe Lúcia de Iansã, Mãe Valéria de Logum, Babá Olutoji Ti Osun, Pai Aluísio Ti Aganju, Mãe Zimá, Mãe Maneirinha, Mãe Cleonice, Pai Shell de Obaluaiê, Mana de Oxossi, Luiz Leno, Jorge de Oxossi, entre outros, fazem referência a Mãe Ilza de Oxum como uma das antigas yalorixás de Candomblé existente em Fortaleza. Segundo testemunho de Olutoji Ti Osun:

> falar de Candomblé no Ceará, é lembrar das visitantes vindas da Bahia que aqui chegaram por volta de 1962, como Zenilda de Oxum, que contatou pessoas da Umbanda que queriam ser iniciadas no Candomblé. Com Zenilda veio o 'conhecimento' de Salvador. Iraciana preparou um grupo e enviou para Salvador, que se iniciou com D. Amália Boa no Pó, de nação Jeje - raiz bogum. D. Amália iniciou D. Ilza de Oxum que é considerada e até hoje reverenciada como a matriarca do Candomblé no Ceará, independente da nação. A mãe de todos, por ser a pessoa mais 'velha no santo' viva e atuante em nosso Estado[18].

3.1. Ora yeyê ô: Mãe Ilza de Oxum

Ilza Valentim Vieira, conhecida como Mãe Ilza de Oxum, ou simplesmente Mãe Ilza, como é carinhosamente chamada por seus inúmeros filhos, nasceu em Quixadá a 19 de Fevereiro de 1939. Nasceu prematura, de sete meses, desenganada pelos médicos, pois sua mãe havia tomado arsênico com ciúmes do marido. Ao nascer foi levada pela avó materna Dona Rosenda, para fazenda no interior de Quixadá e tratada com "mesinha pilada", somente com ervas do mato. Segundo a própria Mãe Ilza, sua avó dizia às pessoas que a pediam para deixar a menina morrer sossegada e*la não vai morrer, ela vai ficar boa, ela vai viver porque ela ainda vai ser uma grande mulher*[19]. Nasceu de uma família de dez irmãos, sete mulheres e três homens. Casou-se com 17 anos, teve um filho biológico, mas anos depois se separou, casando-se uma segundo vez, vivendo 25 anos com o segundo marido. Adotou seu segundo filho, Alexandre, que é Ogã e Onilosain de seu terreiro. Ficou viúva pela segunda vez, possuindo dois netos.

Dona Ilza adoeceu em 1968, sendo diagnosticado que era leucemia. Nesta época trabalhava na Secretaria da Fazenda do Estado do Ceará, saindo de licença médica e iniciando tratamento com o Dr. Barros Pereira. Foi visitar o irmão que morava em Salvador e teve contato com a vizinha de seu irmão, Dalva, que ao conhecê-la disse a sua cunhada: Ma*rta, a sua cunhada tem problema de santo, se ela se cuidar ela fica boa*[20] . Através de Dalva foi até uma cidade do interior chamada Pau Lavrado, entre Catu e Alagoinhas, onde conheceu Iraciana de Santana, que era de Logum-Edé, que ao vê-la disse: *Dalva, essa mulher é de santo*[21].

Iraciana de Santana jogou búzios para D. Ilza e disse-lhe que sua doença era "uma cobrança" de um Obaluaiê muito antigo que ela possuía de herança. Era necessário fazer um ebó, o que aconteceu dias depois, após um recolhimento de três dias. Com a suspensão dos remédios e o tratamento iniciado no terreiro, afirma ter sido curada, pois a própria Iraciana, ao fim do tratamento, que durou um mês, a aconselhou a voltar e pedir novos exames ao médico que a acompanhava. De volta ao Ceará, retornou ao medico, fez novos exames e, surpresa de todos, deram negativo em relação à leucemia. Mesmo sem acreditar, o médico que já havia feito pedido para sua aposentadoria ao INSS, resolveu fazer novos exames, novamente negativos. Mesmo assim, D. Ilza foi aposentada e teve seu primeiro contato com o Candomblé.

Ao retornar a Salvador para novas obrigações de santo, foi informada que precisaria "sentar seu Obaluaiê" e ser "raspada" no santo, pois sua Oxum a cobraria no futuro. Em suas idas e vindas entra Fortaleza e Salvador, deu bori, sentou seu Obaluaiê. Segundo relatos de Mãe Ilza, *Iraciana de Santana, veio então para Fortaleza em 1972, fez uma série de trabalhos por aqui, inclusive tirou uma série de yaôs, ganhando muito dinheiro*[22].

Após alguns desentendimentos com Iraciana de Santana, resolveu ir a Salvador em dezembro de 1975 e procurar uma nova mãe-de-santo para iniciá-la no santo. Após uma série de andanças, chegou a Pernanbués, interior da Bahia, onde contatou

---

[18] Entrevista realizada com Cleudo Junior – Olutoji Ti Osun, no dia 20/11/1999 em Fortaleza-Ce.
[19] Entrevista realizada no Ilê Osun Oyeyé Ni Mó no dia 31/01/2008 em Fortaleza-Ce.
[20] Id. Ibid.
[21] Id. Ibid.
[22] Id. Ibid.

com a yalorixá Amália de Oxumarê, que, ao jogar os búzios disse: *minha filha, você ta coberta de feitiços,e olha, é uma mãe-de-santo. Você já era pra ter raspado seu santo*[23].

Mãe Ilza foi iniciada pela yalorixá D. Amália de Oxumarê, na Bahia, sendo recolhida em dezembro de 1975. Sua saída-de-santo ocorreu a 8 de Janeiro de 1976. A pedido do caboclo de Mãe Ilza, Oxossi Mutalambô, que através do jogo de búzios queria que a casa de Mãe Ilza fosse aberta antes dos sete anos de santo, Mãe Amália consultou seu pai-de-santo Vicente de Matatu, também conhecido como Vicente de Ogum; que perguntou: *Amália, você quer brigar com esse orixá? Não brigue não! Você vá, abra a casa, mas todo movimento, tudo você vai fazer até ela completar sete anos. É você que vai lá, é você que vai resolver tudo*[24].

Assim sendo, em um deslocamento constante, D. Amália ficou na "rota de orixás" entre Salvador e Fortaleza, abrindo oficialmente o Ilê Osun Oyeyê Ni Mô, que significa: graciosa mãe da sabedoria, a 16 de Junho de 1976, com a retirada de quatro yaôs. A abertura desta casa gerou grande celeuma entre as pessoas de santo existentes, como as do Ilê Igba , Luís de Xangô, do terreiro Senhor do Bonfim, pois uma yaô não podia ter casa de santo aberta.

Quando D. Amália não podia vir a Fortaleza, mandava seu filho-de-santo, Antônio de Oxumarê, que possuía casa aberta na Bahia, para resolver os problemas existentes, até que se completassem os sete anos e Mãe Ilza pudesse receber sua cuia de axé. Após isso deu continuidade aos seus "trabalhos", permanecendo até hoje. Após a morte de D. Amália, Mãe Ilza deu obrigação com José Nilton Viana Reis, conhecido como Torodê, baba efá do Rio de Janeiro, dando novas obrigações de 14 e 21 anos de santo, estabelecendo uma nova "rota" de orixás com deslocamentos constantes seus e de Torodê, entre Rio de Janeiro e Fortaleza. Após alguns desentendimentos, afastá-se e vai até São Paulo, estabelecendo laços com Mãe Juju, filha carnal de Nezinho da Muritiba, que foi iniciada aos três anos de idade por Mãe Minininha do Cantois, que veio a Fortaleza e se tornou sua mãe-de-santo.

O terreiro de Mãe Ilza está localizado na Rua Barros de Carvalho nº 329 no Siqueira, próximo ao Canindezinho, na divisa entre Fortaleza e Maracanaú. A mesma possui inúmeros filhos-de-santo com casa aberta, dentre eles, Mãe Lúcia de Iansã, Lindolfo de Oxossi, Alberto de Ogum, Brênio de Oyá, e outros que estão abrindo, como Junior de Iemanjá, Fábio de Oxossi, Sandra de Xangô, Leo de Oxum, além dos que já são ebomim, mas não possuem casa aberta. Em seus 32 anos de santo, conforme informações de Mãe Odete, que cuida do registro de todos os filhos feitos na casa, foram raspados em torno de 60 filhos de santo que passaram pela mão dessa Oxum.

4. Ilê Axé Oloyoba

A história do Ilê Axé Oloyoba confunde-se com a história de sua fundadora, Mãe Obassi, mulher de personalidade forte e empreendedora que, segundo memórias de seus filhos-de-santo, como Luís Leno, Lino de Ogum, Aury de Iemanjá; e de babalorixás e yalorixás, como Pai Aluísio Ti Aganju, Pai Shell de Obaluaiê, Mãe Mairá de Ewá, Mãe Lúcia de Iansã, Olutoji Ti Osun, Mana de Oxossi, Ogã Gutemberg, Marcos de Oxossi, entre outros, era uma Yalorixá que muito trabalhou para o engrandecimento do Candomblé no Ceará, tornando-se um divisor de águas na história desta religião no estado do Ceará.

4.1. Oba Xirê: Mãe Obassi

Francisca Maria da Justa Teixeira, conhecida também como Mãe Obassi ou Franci, como era carinhosamente chamada por seus filhos-de-santo e amigos, nasceu em Fortaleza a 1 de Setembro de 1943, filha de Aurélio Bentes Teixeira e Maria do Carmo Justa Teixeira. Teve dois filhos biológicos, Marcos da Justa Teixeira, conhecido como Marcos de Oxossi e Maira da Justa Teixeira Castro, mais conhecida como Maira de Ewá. Era contabilista e professora, tendo trabalhado muitos anos no Colégio Integral, em Fortaleza. Morava na Rua Alexandre Baraúna, no bairro Jardim América.

Mãe Obassi iniciou sua vida de santo na Umbanda, na casa do pai-de-santo José Maria, na Serrinha, conhecido como Zé Maria e mãezinha, onde recebia uma entidade chamada *Nobre Guerreira* e a pombagira *Sete Encruzilhadas*. Por motivo de problemas pessoais viajou para o Rio de Janeiro na década de 60, onde continua a frequentar a Umbanda, conhecendo posteriormente o Candomblé. Passou a frequentar o Ilê Axé Aganju, do falecido Babá Obiladê Ageu Efã, que era na época pai-de-santo de nação Angola, por quem foi "feita no santo". No entanto, Obassi era filha do orixá Oba, que não é cultuado na nação Angola, razão pela qual o babá Ageu Efã procurou as "águas do Cantois", através do babalorixá Valdomiro da Costa Pinto, mais conhecido como Pai Baiano, mudando de nação para poder iniciar Obassi. Sua iniciação ocorreu no dia 13 de Abril de 1971, na cidade do Rio de Janeiro.

No Rio de Janeiro, Franci dá a luz seu primeiro filho, Marcos. Constantemente, em seu período de férias, vem a Fortaleza, em algumas ocasiões acompanhada da babalorixá Ageu Efã, que estando em Fortaleza fazia ebós e borizava algumas

---

[23] Id. Ibid.
[24] Id. Ibid.

pessoas no terreiro na Serrinha. Posteriormente, construiu um quarto nos fundos da casa da rua Alexandre Baraúna, local utilizado em suas vindas a Fortaleza onde fazia, juntamente com Ageu Efã, ebós, boris e outros procedimentos rituais, mas sempre retornando ao Rio de Janeiro.

Franci, após a morte de Ageu Efã e o agravamento da saúde de sua mãe, retornou ao Ceará, em 1980, para cuidar dessa até o seu falecimento, não retornando mais ao Rio de Janeiro para morar. Segundo testemunho de Lino de Ogum:

> as pessoas começaram a procurá-la e em 1983, minha mãe Obassi já cuidava, como yalorixá, de forma sistemática, de umas vinte pessoas. Já encontrei lá ebomi Valtina de Iansã, ebomi Teresa de Oxum, ebomi Luís de Iansã,ebomi Letícia de Iemanjá, todos esses ebomis, além de iniciados como Auri de Iemanjá[25].

Em 1988, Obassi comprou um terreno no Planalto Cidade Nova, município de Maracanaú, eram 12 lotes, seis de frente e seis de fundo, dando início à construção do seu Ilê. Os trabalhos eram organizados a nível de mutirão nos fins de semana, onde, para arrecadar fundos para a construção da nova roça de candomblé, eram realizados bingos, leilões, entre outros.

No dia 30 de Junho de 1990, Valdomiro da Costa Pinto, acompanhado da Ekedi Cremilda, Yara de Nana e Nilda e Iemanjá, do Cantois, vieram tirar o primeiro barco do Oloyobá, constituído por Toinha do Ogum, Kaká do Oxossi, Maira de Ewá e Marcos, filho biológico de Obassi, que foi confirmado Ogã Iperi da casa. Começaram as idas e vindas de Pai Baiano, que no ano seguinte,em setembro de 1991, retornou ao Oloyobá, para retirar o segundo barco, conhecido como barco dos doze,

> esse barco era chamado 'barco dos doze' porque tinha como yaôs: Jorge de Oxossi, Ray de Iansã e Vandilma de Iemanjá, estas duas acreanas. Havia lá em casa uma colônia muito forte do Acre. Além desses três yaôs que estavam sendo iniciados, foi a obrigação de um ano do primeiro barco, aí já somavam sete. Somando ainda a esses setes, estavam no barco também duas ekedis: yarobá Diana de Xangô e Eloneida de Iansã, equebejó, e mais três obrigações de pessoas oriundas de outro axé, hoje ebomi Fátima de Oxum, Oxumtolu; Dona Leda de Iansã e ebomi Marlene da Oxum[26].

É importante observar, no testemunho acima, os circuitos percorridos por estes pais-de-santo e iniciados, em rotas que se consolidam entre os estados do Ceará, Rio de Janeiro e Acre. Outros barcos foram retirados no Oloyoba, que adquiriu, através da yalorixá Obassi,a fama de ter trazido para o Ceará o culto de nação ketu, fato que se constituiu em objeto de celeumas entre a comunidade de santo cearense, pois foram introduzidos, a nível de culto, ritos antes não conhecidos no Estado. Como nos relata Luiz Leno:

> minha mãe foi chamada de marmoteira pelas pessoas do santo no Ceará, pois trouxe o culto semanal do amalá de Xangô, as pessoas diziam que isso não existia, que era invenção dela. Ela viajava constantemente em busca do conhecimento. Aos poucos as pessoas foram compreendendo e hoje no Ceará toda casa de candomblé tem nas quartas-feiras o amalá de xangô[27].

O Ilê Axé Oloyoba cresceu e atraiu para si pessoas de todo o Ceará e outros estados, como Acre, Roraima, Brasília, Rio de Janeiro, entre outros. O crescimento e expansão do Oloyoba e sua yalorixá Mãe Franci gerou, no campo religioso, sentimentos de descontentamentos e rivalidades, ocasionando seu assassinato. Na festa das yabás, no dia 12 de Dezembro de 1996, momentos antes do início das cerimônias rituais, após um desentendimento com o babalorixá Luís de Xangô, mais conhecido como Luís Diabo, que foi convidado a se retirar do barracão, pois estava descumprindo determinadas normas rituais da casa, este saí prometendo voltar.

Segundo relatos de iniciados da casa e participantes da festa,

> enquanto Mãe Obassi dançava incorporada no Orixá Oba, aliás quem dançava era Oba, um homem portando um capacete de motoqueiro, para não ser reconhecido, entrou, sacou de um revolver e, pelas costas, disparou um tiro na cabeça de Mãe Obassi, na verdade ele atirou em Oba, que sentiu o impacto mas continuou dançando, depois disparou mais um tiro na cabeça, novamente, e a nossa mãe Obassi/Oba foi dançando até cair no chão.Nesse momento, todos os orixás incorporaram em seus filhos-de-santo. Ninguém pode fazer nada, pois o homem que parecia um louco, apontou a arma na direção de todos os presentes. Parecia que haveria uma grande tragédia naquele momento, todos os orixás estavam incorporados em seus filhos. A orixá Nanã, incorporada em uma filha-de-santo, saiu em direção do quarto onde dormia a pequena Maira e abraçou-a, procurando protegê-la. Muitos acreditaram que ele poderia querer matar a criança também. Foi um verdadeiro terror, tudo aconteceu muito rápido[28].

O assassinato da yalorixá Obassi teve grande repercussão a nível nacional e internacional, com as cenas gravadas sendo reproduzidas a todo instante nos diferentes canais de televisão, causando na comunidade de santo cearense um clima de revolta,

---

[25] Entrevista realizada com Lino de Ogum, Baba kekerê do Ilê Axé Oloyoba, no dia 18/01/2008 em Fortaleza-Ce.

[26] Entrevista com Lino de Ogum. Op. cit.

[27] Entrevista realizada com Luiz Leno. Op. cit.

[28] Relato recolhido de vários filhos-de-santo e candomblecistas presentes na festa, tais como Luiz Leno, Aury de Iemanjá, Lino de Ogum, Ogá Gutemberg, entre outros entrevistados. Os testemunhos recolhidos são muito semelhantes, diferindo somente em alguns detalhes. Fato importante é que a cerimônia estava sendo filmada por pessoas ligadas ao Oloyobá, as cenas do assassinato ficaram registradas em vídeo.

mas principalmente de medo. Fatos esses que , em parte, explicam o "fechamento em si" de diversos terreiros, que passaram a se isolar do restante da comunidade de santo cearense, constituindo casas isoladas. Importa ressaltar o clima de desconfiança e não abertura dos terreiros e de seus participantes para pesquisadores, jornalistas e outras pessoas que não fazem parte da religião, ou que não são indicadas por pessoas "confiáveis". Muitas das vezes, em determinadas ocasiões, as pessoas não indicam a localização dos terreiros, ou dizem da sua não existência para as pessoas que a procuram pelas ruas e bairros da cidade.

A morte trágica de Mãe Obassi provocou um afastamento dos filhos-de-santo do Oloyobá e das demais pessoas que o frequentavam. Após os ritos de axexê, o terreiro entrou em luto, não mais tendo funções externas. Uma nova fase no Oloyobá e no Candomblé cearense estava prestes a iniciar.

4.2. Hi Ho: Mãe Maira de Ewá

Maira da Justa Teixeira Castro, mais conhecida como Mãe Maira de Ewá, ou simplesmente Mãe Maira, como é carinhosamente chamada pelo povo-de-santo cearense, nasceu em Fortaleza no dia 02 de Fevereiro de 1988. Foi iniciada no santo com um ano e nove meses de idade, sua saída de santo ocorreu a 30 de Junho de 1990. Já nasceu herdeira legitima de Mãe Obassi, pois sua mãe dizia que queria ter uma filha para sentar em sua cadeira quando ela partisse, desta forma já com uma determinada idade engravidou, da qual nasceu uma filha do Orixá Ewá.

Na ocasião do falecimento de Mãe Obassi, Maira estava com sete para oito anos de idade, foi sendo preparada por seu irmão Marcos e pelas ekedis mais velhas da casa para suas funções sacerdotais. Viajou para o Rio de Janeiro para aprimorar seu aprendizado com seu babá Valdomiro de Xangô, que a acompanhou e apoiou em seu aprendizado e superação da perda de sua mãe. Segundo Maira,

> depois da morte de minha mãe teve aquela bagunça da casa toda, de filhos saírem, se revoltarem pela morte dela. Tiveram uns que foram para a Igreja Universal, outros julgaram o Candomblé como uma coisa de satanás, essas coisas, julgaram muito o Candomblé por causa da morte de minha mãe ter sido dentro do barracão. Então veio a mim também, eu fiquei revoltada, não queria assumir de maneira alguma o posto, ia fazer oito anos, na época eu tinha sete, ia fazer oito anos. E foi uma coisa que me abalou muito ter visto minha mãe no estado em que ela ficou, e foi uma coisa que me revoltou na religião.Eu não queria saber de orixá, não queria saber de casa,não queria saber de nada, mas eu era criança demais, não tinha nada na cabeça. Com o tempo, fui vendo que os orixás foram me dando o fortalecimento que eu precisava. Fui devagarzinho tendo o conhecimento do Candomblé, das coisas, com a ajuda do meu irmão, que foi uma pessoa que me ajudou em tudo[29].

Pai Valdomiro de Xangô veio a Fortaleza, reuniram os filhos-de-santo que restaram na casa, foram feitas as funções que deveriam ser feitas antes que a nova yalorixá assumisse o terreiro. Em 1999, aos onze anos de idade, deu sua "obrigação" de sete anos,ao lado de sua irmã-de-santo Valdenizia, que era de seu barco e foi outorgada mãe-de-santo do Ilê Axé Oloyobá, sentando-se na cadeira que antes foi ocupada por sua mãe Francisca da Justa Teixeira. Segundo a própria Maira,

> esse dia para mim foi um presente, mas ao mesmo tempo, não foi um presente que eu ganhei, porque naquela hora eu não queria estar sentada ali, mas queria ver a minha mãe sentada ali. Então foi daí que começou tudo; eu ia ter que seguir sozinha, sem pai-de-santo, sem minha mãe também. Foi a hora d eu erguer a cabeça e olhar pra mim mesmo e ver que a partir dali eu não seria mais uma criança, e sim uma mulher, que tinha que ter respeito e respeitar o próximo, que tinha que ter a postura de mãe-de-santo. Tinha que botar o barco pra frente, porque a casa Oloyobá foi um sonho da minha mãe, então eu tenho que continuar com esse sonho dela, não posso deixar acabar[30].

Maira de Ewá deu continuidade ao Oloyobá, apesar de todas as dificuldades e a não aceitação de muitos ao ver uma menina comandando uma casa-de-santo. Vários barcos foram tirados e inúmeros filhos-de-santo foram "feitos" por essa jovem Yalorixá, que atualmente tem o respeito e a adimiração de inúmeros babalorixás e yalorixás , tanto de Candomblé como de Umbanda, dentro do Ceará.

Os sacerdotes, iniciados e clientes do candomblé cearense, com seus mais de 21 terreiros catalogados na grande Fortaleza, no decorrer desta pesquisa, denunciam o grande preconceito que sofrem por diferentes setores da sociedade, principalmente por igrejas evangélicas, em particular as neo-pentecostais, sendo que muitas das vezes, os procuram em busca de soluções mágicas para os diversos males que os afligem. Apesar de todo preconceito e discriminação afirmam que o amor ao orixá é mais forte e que as águas correm em direção ao mar, em circuitos transatlânticos que se fazem e refazem na dinâmica de uma religião que possui ancestrais itinerantes.

Importa observar a presença de portugueses que vêm ao Brasil, e ao Estado do Ceará para serem iniciados na religião dos orixás. Esse trânsito constante foi inicialmente percebido e estudado pelo antropólogo cearense Ismael Pordeus Jr.

---

[29] Entrevista realizada com Maira de Ewá no dia 15/01/2008, realizada no Ilê Axé Oloyobá em Maracanaú-Ce.

[30] Entrevista realizada com Maira de Ewá. Op. cit.

5. Ogum Ogunhê: Mãe Virgínia de Albuquerque

No estudo das trajetórias e estretégias de crenças, pessoas e rituais, em injunções local/global, através do testemunho de Pordeus Jr (2000), tivemos conhecimento da significativa presença de religiões afrodiaspóricas em Portugal, como da trajetória de yalorixás (mães-de-santo) de Candomblé e Umbanda, que viveram e foram "iniciadas" no Brasil, na cidade do Rio de Janeiro, a exemplo de Mãe Virgínia de Albuquerque, nascida na cidade do Porto, onde morava com seus pais em Mafamude, em Vila Nova de Gaia.

A instalação da Umbanda em Portugal, em particular em Lisboa, resulta, dentre muitos fenômenos, de migrações. Nos anos 50, inúmeras levas de famílias portuguesas dirigiram-se para o Brasil, sendo que poucas retornam. Numa dessas vagas imigratórias, Mãe Virginia instalou-se no Rio de Janeiro, com seus pais, em 1950, então com 15 anos de idade. Foi "feita no santo", na Umbanda, por Mãe Lucinda em 1960, em Jacarepaguá, Rio de Janeiro.

Segundo Pordeus Jr (2000), Mãe Virgínia retornou para Portugal em 1972, já então casada e com três filhos consanguíneos. O país vivia uma nova fase de sua história, que se instaura após a revolução do 25 de Abril, com o aparecimento de novos cultos e comunidades religiosas e filosóficas, como os Rosacruz AMORC. Nesse contexto, abriu seu primeiro terreiro em Lisboa, em 1974, na Calçada Salvador Correia de Sá, e inicia suas primeiras filhas-de-santo: Mariazinha de Oxossi, Mariana de Oxalá, a qual atualmente já não está mais na Umbanda, pois transitou para o Candomblé, onde recebeu como Orixá de cabeça, Xangô, passando a chamar-se Mariana de Xangô, e tem sua casa na Quinta do Brasileiro; Conceição de Iemanjá e, posteriormente, Albertina, que depois foi para o Candomblé de Ketu e abriu casa em Almada. Muitos outros filhos foram iniciados, alguns permanecendo na Umbanda e outros transitando para o Candomblé.

Mãe Virginia alugou, em 1988, um espaço no bairro do Benfica, em Lisboa, onde fundou o Terreiro de Umbanda Ogum Megê, (fechado no ano de 2007), comprando, posteriormente, um terreno em Polima, onde construiu um grande terreiro. Segundo relatos de alguns filhos de santo entrevistados, atualmente funciona precariamente, pois a mesma entregou a direção ao seu filho Pedro, devido a problemas de saúde.

Um dos fenômenos que muito nos chamou atenção foi a oferta, em jornais e revistas de Portugal, de serviços mágico-religiosos, ocorrendo a constante presença de profissionais como bruxos, videntes, pais e mães de santo recém chegados do Brasil, astrólogos, curandeiros, médiuns africanos que se auto intitulam professores, mestres, etc. Tornei-me um fiel leitor desses anúncios, procurando compreender as necessidades que afligiam o cotidiano de portugueses. O que mais aparece nos anúncios desses especialistas em "trabalhos ocultos", são promessas contra mau olhado, falta de sorte, álcool, drogas, inveja, dificuldade em engravidar, desavenças familiares, impotência sexual, depressão, sorte no jogo, falta de amor próprio, negócios, emprego, amarrações, problemas de amor, entre outros.

A preocupação em entender o Candomblé em Portugal, enquanto espaço sagrado, religião, colocou-nos frente a uma linha de pesquisa em que a produção do conhecimento ocorre em torno de práticas culturais que se constituem na vivência das relações sociais, que remontam a comemorações, monumentos, lugares sagrados, festas e cerimoniais específicos; que remetem ao simbólico e ao imaginário, sendo esta instância de representações sociais expressas através de símbolos.

Pordeus Jr (2006) identificou catorze terreiros de Candomblé e Umbanda espalhados por Portugal, enquanto que Clara Saraiva (2008), aponta quarenta terreiros de Candomblé e Umbanda instalados em solo português. Nesse contexto de crescimento de religiões afro-brasileiras em Portugal, ao longo da pesquisa, optei por frequentar principalmente três terreiros: o terreiro de Candomblé Ketu, da Yalorixá Tina de Oyá; o terreiro de Candomblé Nagô, da Yalorixá Mariana de Xangô e o terreitro de Umbanda de Omolocô, do Babalorixá João de Iemanjá, que possuem em comum o fato de seus dirigentes terem sido iniciados, no passado, por Mãe Virginia de Albuquerque, que é considerada e reverenciada como a primeira mãe-de-santo de Umbanda em Portugal.

A história de vida dessas casas e de seus fundadores, em contexto de tensões e preconceitos como os existentes em Portugal, exigem um olhar atento às particularidades que não se apresentam num primeiro momento, mas estão subjacentes nas entrelinhas da realidade cotidiana vivenciada por esses sujeitos sociais.

6. Epahei! : Mãe Tina de Oyá

Maria Albertina Bernardo Gonçalves, conhecida como Mãe Tina de Oyá ou simplesmente Yá Tina, como é chamada por seus filhos-de-santo, nasceu no Montijo, em Portugal. Seus pais perderam quatro filhos anteriormente e, após 16 anos sem engravidar, resolveram tentar novamente. Sua mãe, ao saber que estava grávida, procurou um curandeiro chamado Joãozinho de Alcochete que, segundo Mãe Tina, disse: *Você vai ter uma menina, e ela virá com uma grande missão, mas antes dela nascer é necessário que tragam a roupa dela para que se possa benzer*[31]. E assim foi feito, a menina chorou na barriga da mãe e nasceu de

[31] Entrevista realizada com Mãe Tina em seu Consultório no dia 28/02/2008, em Almada – Portugal.

bunda, pois segundo a yalorixá Tina*, a pessoa que nasce de bunda para o mundo, não esta nem aí para o mesmo, pois vive mais ligada às coisas espirituais*[32]

Segundo Moisés do Espírito Santo, nas aldeias, vilas ou cidades de Portugal,

> continuam a praticar ritos vindos do fundo dos tempos, inúmeras vezes, condenados pelas instituições eclesiásticas ou mesmo pelos regulamentos municipais. Religião cristã, magia, feitiçaria formam um todo coerente no seio das camadas populares, que recorrem aos mesmos[...][33].

Isso faz crer que as práticas religiosas do catolicismo popular português não diferem, ao contrário, muito se assemelham às práticas encontradas no Brasil e na América Latina.

Albertina trabalhava como cabeleireira, possuindo seu próprio salão e uma boutique. Foi iniciada por Mãe Virginia na Umbanda, em 1979, passando posteriormente a realizar sessões de Umbanda em seu próprio apartamento. Em 1984 instalou seu primeiro terreiro de Candomblé, na Cova da Piedade, em Almada, possuindo no mesmo local um ervanário. Atualmente, neste local funciona seu consultório denominado "SPA dos Orixás", onde atende ampla clientela que a ela recorre em busca de soluções para seus problemas. Conforme seu testemunho, em determinado momento de sua vida:

> Não me sentindo realizada deparo-me com a obra de Jorge Amado em que falava da Bahia de Todos os Santos, sobre o terreiro de minha mãe Olga, falava de vários terreiros, aí despertou a minha curiosidade e quando olhei a fotografia de Mãe Olga, uma coisa perfeita. Contatei com ela pelo livro e pelo telefone; foi quando dei as minhas primeiras passadas até ao Brasil a procura de meus horizontes[34].

Mãe Tina foi iniciada no Candomblé por Mãe Olga de Alaketu, em 1986, indicando que *minha primeira obrigação foi feita em São Paulo, pois ela possuía terreiro em São Paulo e na Bahia, nos anos seguintes é que fui para a Bahia* [35].

Em 1987 construiu seu terreiro, o *Ilê Omo Orixá de Oyá Kuitéchina Oba*, localizado na Quinta de Santo Antônio da Roneira, na Vila Nova da Caparica, em Almada. Em 1989 acolheu, em seu terreiro, o Babalorixá Nilsinho, filho biológico de Olga de Alaketu, separando-se do mesmo em 1996, pois este funda seu próprio terreiro em Sintra. Posteriormente, conheceu o Babalorixá Orlando (Nando) do Rio de Janeiro, de Candomblé Ketu, que vem a Portugal ajudá-la por um período de dois a três anos.

Neste ano de 2008 completou 29 anos de iniciação no Santo e atualmente possui inúmeros filhos de santo espalhados pelo país, orgulhando-se de ter suas portas abertas para inúmeras pessoas que a procuram para serem iniciadas na "cultura dos orixás", como ela mesma costuma dizer, buscando solução para uma série de enfermidades do corpo e da alma. Costuma vir inúmeras vezes ao Brasil, que considera sua segunda pátria, pois sua filha biológica é casada com um cearense, a qual deu-lhe sua única neta. Costuma afirmar que: *a família de seu genro é a família de sua neta, portanto, é sua família também, pois se escolheram no amor*[36].

7. Kawô Kabiesilê: Mãe Mariana de Xangô

Mariana da Conceição Carvalho Pinto Gouveia, conhecida por Mãe Mariana de Xangô, ou simplesmente Mãe Mariana, como é chamada por seus filhos de santo, é natural de Lisboa, casada, possui dois filhos consanguíneos. Iniciou sua vida de santo por volta de 1973, então com 18 anos de idade, com D. Virgínia de Albuquerque, na Umbanda, a quem esteve ligada por doze anos, como lembrou:

> quando tinha 18 anos visitei uma senhora chamada D. Virgínia, que naquela época tinha uma loja, ela chamou uma entidade que era o preto velho, depois da entidade ir embora, D. Virgínia, a senhora a quem estive ligada por 12 anos, explicou-me que deveria fazer um desenvolvimento em casa dela, em Riva do Mouro, e assim percorri durante dois anos, dos 18 aos 20, indo à casa dela, uma vez por semana para fazer o desenvolvimento, uma vez que ela não tinha casa aberta, não tinha terreiro[37].

A senhora Virgínia deu-lhe, na iniciação, como orixá de cabeça Oxalá, passando a mesma a ser chamada Mariana de Oxalá. Após um determinado período, Mãe Virgínia resolveu deixar a casa da Calçada Salvador Correia de Sá e as filhas de santo, que ficaram trabalhando sozinhas.Um ano depois, final de Maio de 1984, deixou a mesma casa a procura de vida espiritual em outro sítio, conhecendo, em 1985, Daniel. Segundo Sônia Caldeira:

---

[32] Id. Ibid.
[33] ESPÍRITO SANTO, Moisés. A Religião popular portuguesa. Lisboa: Assírio & Alvim, 1990, p. 20.
[34] Entrevista realizada com Mãe Tina, Op. cit.
[35] Id. Ibid.
[36] Id. Ibid.
[37] Entrevista realizada com Mãe Mariana de Xangô no dia 01/06/2008, na Quinta do Brasileiro – Seixal – Portugal.

> mãe Mariana foi iniciada no Candomblé de nação Angola por Pai Daniel, babalorixá brasileiro que vivia cá em Portugal, eles se conheceram no terreiro de mãe Virgínia. Entrei como abiã em 1985, seis anos depois, em 1991, fiz minha primeira obrigação com mãe Mariana, que na altura estava na nação Angola, porque ela não passou logo para o Nagô, a nação que nós tínhamos era de Angola, eu fui feita no Angola, ainda tenho a roupa do meu santo[38].

Em sua busca por um novo terreiro para continuar na vida espiritual, por volta de 1990 visitou o Brasil, passando um ano pesquisando e visitando terreiros em Minas Gerais, Rio de Janeiro, Bahia e São Paulo. Nesse circuito itinerante, participou da festa de Xangô, realizada no terreiro Tenda de Miralá, em Jandira, São Paulo, onde veio a conhecer Mãe Margarida de Miralá, de Candomblé nação Nagô. Conforme suas memórias,

> por volta de 1990 fui ao Brasil, fiquei na casa de Miralá, um ano depois, em 1991 iniciei a feitura, aí me foi dado o orixá Xangô com Oxum, digina de Xangô Obagodô e Oxum Arami; sete anos depois voltei, aliás, ia todos os anos lá dar obrigação ao orixá. Sete anos depois fiz a confirmação do mesmo orixá , fiquei com o mesmo orixá, mas no mesmo ano fiz a feitura de Caboclo, porque na nação Nagô exige a feitura do Caboclo, que é o índio, recebi o Sete Flechas, pois é com o Caboclo que nós trabalhamos para dar ajuda às pessoas que nos batem a porta[39].

A 20 de Janeiro de 1985, na festa de Oxossi, inaugurou seu terreiro na Quinta do Brasileiro, onde permanece até hoje, denominado Terreiro de Xangô Obagodô, dizendo tê-lo construído com a ajuda de seus filhos de santo, amigos e clientes. Constantemente viaja ao Brasil, como fez no final de 2007, ao vir à Bahia para tomar obrigação no Pilão de Prata, com o babalorixá Ari, devido Mãe Margarida já ter falecido. Tem uma vida dedicada ao culto dos orixás, possuindo um calendário de festas e consultas de caridade, iniciando inúmeros filhos de santo no culto Nagô e atendendo uma diversificada clientela, em sua grande maioria de portugueses, que a ela recorrem em busca de orientação e formação. Neste ano de 2008 fez 33 anos de santo, tendo em vista que foi iniciada, na Umbanda, em 1975.

8. Alodê, Odofiaba: Pai João de Iemanjá

Antônio João Matos Godinho, mais conhecido por Pai João de Iemanjá, ou simplesmente Pai João, é funcionário público da Câmara do Seixal, casado, tendo esposa, filhos e netos que participam de seu terreiro. É filho de Iemanjá Sobá, Xangô Aira Eci, Oxaguiã e Oxalufã, com a digina de Ya Lomi Coê. É natural de Portalegre, localizada no Alentejo, em Portugal. É de origem africana, pois sua mãe Luísa era Angolana e seu pai Antônio era português. Segundo nos narrou:

> costumo dizer que não tive brinquedos em criança. Sou de origem africana, pois minha mãe era angolana, conhecia os orixás, embora com outros nomes, também ela fez uma trajetória. Praticamente nasci dentro de um barracão, interessei-me desde miúdo pelo conhecimento de toda a vida espiritual, ligando o orixá ao homem e o homem ao orixá; porque sem o orixá não há vida, e a vida depende rigorosamente deles, entretanto, conheci vários terreiros de Umbanda em Portugal, fiz toda a minha iniciação porque minha mãe de sangue não me podia botar a mão na cabeça[40].

Pai João de Iemanjá, ao se referir a sua iniciação, na Umbanda lembrou que:

> conheci Virgínia de Albuquerque por volta de 1975, ela era uma portuguesa que foi para o Brasil, lá descobre a Umbanda, mais propriamente dita o Omolocô, vem para Portugal, funda um terreiro e desenvolve o próprio movimento religioso. Fui por ela iniciado em 1978, passando por todas as etapas, desde batismo, ser coroado, adoxado e cumprindo os anos de caridade que eram necessários fazer dentro do terreiro[41].

Permaneceu ligado a mãe Virgínia por aproximadamente dez anos. Após esse período começou a atender clientes em sua própria residência, o que faz durante vários anos, não abrindo terreiro próprio, mas servindo como Pai Pequeno em terreiros de pessoas que queriam iniciar o culto, dentre os quais, o da senhora Maria do Carmo, localizado em Sesimbra, onde oficiou os cultos até o ano de 1996, quando esta pode assumir, oficialmente, a própria casa. Continua a atender em seu consultório e a fazer suas oferendas nas matas, no mar, nas cachoeiras.

Sente-se instigado a abrir seu próprio terreiro precisamente para desenvolver o movimento religioso e para possibilitar uma perspectiva de vida dentro do culto do próprio orixá. Seu primeiro terreiro foi aberto em 2002, numa localidade chamada Fanqueiro, no Seixal, sendo que:

> começamos a dançar num quintal, embora já soubesse dançar pro santo ,foi num quintal ao ar livre, chovia, tínhamos que esperar que o chão secasse, mas nada disso fez-me esmorece. Havia os assentamentos dos Exus tapadinhos com uma lona, havia a própria casa dos orixás, muito simples; mais tarde mudamos para um sobrado localizado no mesmo sítio, entretanto,

---

[38] Entrevista realizada com Sônia Caldera no dia 06/06/2008, na Quinta do Brasileiro – Seixal – Portugal.
[39] Entrevista realizada com Mãe Mariana de Xangô. Op. cit.
[40] Entrevista realizada com Pai João de Iemanjá no dia 04/03/2008, no Fogueteiro – Seixal – Portugal.
[41] Id. Ibid.

> alugamos uma loja na localidade de Cruz de Paus. Era uma loja de artigos religiosos, foi aí que fizemos o barracão com todas as divisões. Com o tempo tornou-se pequeno, porque sempre tentei ensinar um caminho[42].

A loja e o terreiro na Cruz de Paus, abertos em 2004, estavam localizados na Praceta Luis Barbosa, onde funcionou até maio de 2007, ocasião em que mudou para o atual terreiro, Ilê Palácio de Iemanjá, localizado no Fogueteiro, Seixal. Nesse percurso, conheceu o babalorixá brasileiro Dote Geovane de Oxossi, que não reside em Portugal, mas constantemente vai até este país para atender a inúmeros clientes e filhos de santo. Tempos depois foi iniciado pelo mesmo no Candomblé de nação Jeje. Sua saída de santo ocorreu no dia 21 de Julho de 2007, não abandonando, contudo, a Umbanda de Omolocô.

Questionado por que resolveu ser iniciado no Candomblé, após tanto tempo de permanência na Umbanda, responde:

> primeiro porque gosto de pesquisar, gosto de aprender, gosto de um dia poder deixar, e não serei já eu, uma novo caminho, porque todo o movimento religioso em Portugal se baseia numa questão fundamental que para mim é problemática, que é o dinheiro, em que muitos pais-de-santo dizem: "tens oô, tens orô, não tens oô, não tens orô", traduzindo: "tens dinheiro, tens feitura, não tens dinheiro, não tens feitura. Minha passagem pelo Jeje é para demonstrar que somos todos diferentes, mas todos iguais[43].

Atualmente, Pai João possui em seu Ilê giras ou xirês semanais, onde recebe sua Iemanjá, seu Caboclo Pena Branca, Exu Mirim, Zé Pilintra, Zé Marinheiro, Preto Velho Pai João, Tranca Ruas e Maria Padilha das almas, atendendo a uma grande clientela que acorre a estes cultos públicos, em busca de orientação e solução para seus problemas. Ainda atende em seu consultório, iniciando filhos de santo e instruindo aqueles que buscam o conhecimento religioso dos orixás.

O convívio com o povo-de-santo em Portugal, a participação em festas, giras ou xirês nos fez perceber uma realidade pulsante onde a presença de jovens é marcante, existindo ainda um clima de competitividade entre os babalorixás e yalorixás portugueses e os brasileiros, tanto residentes no país, como aqueles que, constantemente, vêm para atender clientes e filhos de santo residentes em solo português. Outra situação, revelada pelos entrevistados trata-se do preconceito contra as religiões afro-brasileiras, sendo seus participantes e sacerdotes taxados de bruxos, feiticeiros, charlatões, obrigando muito dos adeptos a terem uma espécie de vida dividida, tendo que ocultar sua pertença religiosa, visando o não prejuízo de sua vida profissional e social.

Nesse sentido, para podermos melhor compreender a presença das religiões afro-brasileiras em Portugal, como em outros países da Europa, seus antecedentes, suas diásporas, o desenvolvimento histórico-social dos terreiros, precisamos levar em conta suas imigrações e deslocamentos em termos de cosmovisão, culto, panteão, organização hierárquica, rituais, mitologia, teogonia, etc. Para que pudessemos, através de nossa participação em eventos, rituais e festas dos terreiros em Lisboa compreender as formas, as cores, os ritmos, os movimentos e toda a simbologia inerente aos cultos, procuramos não perder de vista que [...] *os orixás vêm à terra, no corpo de suas filhas com a finalidade de dançar* [...] *Os deuses incorporam seus eleitos e dançam majestosamente* [...][44]. Neste sentido, vem à mente o que disse o Exú Mirim, incorporado em Pai João de Iemanjá, a este pesquisador num Xirê: *perceba e escreva que : tem Exu do lado de lá, mas também tem Exu do lado de cá.*

BIBLIOGRAFIA

Amaral, Rita. (2002). *Xirê! O modo de crer e viver no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC.

Antonacci, Maria Antonieta. (2002). Corpos sem Fronteiras. In. *Corpo e Cultura*. Projeto História. São Paulo, 25, (12).

_____. Artimanhas da História. In. *Artes da História e Outras Linguagens*. Projeto História. São Paulo, nº 24, (06).

Bhabha, Homi K. (2007) *O Local da Cultura*. 4ª reimp. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Bastide Roger. (1978). *O Candomblé na Bahia (Rito Nagô).* 3 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Bernardo, Terezinha. (2003). *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu.* São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas.

Capone, Stefania. (2004). *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil* .Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas.

Carmo, João Clodomiro do. (1987). *O que é Candomblé.* São Paulo: BRASILIENSE.

Chalhoub, Sidney. (2003). *Visões da liberdade*: *uma história das últimas décadas da escravidão na corte.* 5 ed. São Paulo: Companhias das Letras.

Chaves, Gilmar (org). (2002). *Ceará de Corpo e Alma*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Cintra, Raimundo. (1985). *Candomblé e umbanda: o desafio brasileiro*. São Paulo: Paulinas.

[42] Id. Ibid.

[43] Id. Ibid.

[44] Amaral, Rita. *Xirê! O modo de crer e viver no candomblé.* Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002, p. 48.

Connerton, Paul. (1999). *Como as Sociedades Recordam***.** 2 ed. Oeiras: Celta Editora.
Costa, Sérgio. (2006). *Dois Atlânticos: Teoria social, anti-racismo cosmopolitismo.* Belo Horizonte: Editora UFMG.
Dantas, Beatriz Góis. (1988) *Vovó Nagô e Papai Branco – usos e abusos da África no Brasil.* Rio de Janeiro: Editora Graal.
Espírito Santo, Moisés. (1988). *Origens Orientais da religião popular portuguesa.* Lisboa: Assírio & Alvim.
_____(1989). *Fontes remotas da cultura portuguesa.* Lisboa: Assírio & Alvim.
_____(1990). *A religião popular portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim.
Ferreira, Marieta de Morais & Amado, Janaína (org). (2005). *Usos de Abusos da História Oral*. 7 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV.
Funes, Eurípedes Antônio. Negros no Ceará. In. Sousa, Simone(org). (2007). *Uma Nova História do Ceará*. 4. ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha.
Gilroy, Paul. (2001). *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
Glissant, Édouard. (2005). *Introdução a uma Poética da Diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF.
Hall, Stuart. (2006). *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. 1ª reimp.rev. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil.
_____. (2003). *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 8 ed. Rio de Janeiro: DP&A.
Hampâte Bâ, Amadou. (1982). A Tradição Viva. In. KI – ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África*, V. I. São Paulo: Ática, Paris. Unesco.
Ki-Zerbo, Joseph. (2002). *História da África Negra – I.* 3 ed. Portugal: Publicações Europa- América.
_____. (2002). *História da África Negra – II***.** 3 ed. Portugal: Publicações Europa – América.
Lody, Raul. (1994). *Candomblé*: religião e resistência cultural. São Paulo: Ática.
Lopes, Ney. (2006). *Bantos, malês e identidade negra.* Ed. rev. atual. Belo Horizonte: Autêntica.
Loude, Jean-Yves. (2005). *Lisboa na Cidade Negra***.** Lisboa: Dom Quixote.
Nora, Pierre. (1993). Entre Memória e História: A Problemática dos Lugares. In. *História e Cultura*. Projeto História. São Paulo, 10 (12).
Omolu, Caio de. (2002). *Umbanda de Omolocô*: *liturgia, rito e convergência*: *(a visão de um adepto)*. São Paulo: Ícone.
Ortiz, Renato. (1991). *A morte branca do feiticeiro negro*. *Umbanda e Sociedade Brasileira*. 2 ed. São Paulo: Editora Brasiliense.
Parés, Luis Nicolau. (2007). *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.* 2 ed. rev. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
Pordeus Jr, Ismael. (1993). *A magia do trabalho*: *macumba cearense e festas de possessão*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará.
_____. (2000). *Uma Casa Luso-afro-brasileira com certeza: emigrações e metamorfose da Umbanda com Portugal.* São Paulo: Terceira margem.
_____. (2002).*Umbanda: Ceará em Transe*. Fortaleza: museu do Ceará.
_____. (2006). *Portugal em Transe. Religiões Afro-Brasileiras: Conversão e Performances.* In: Revista Ocultismo e medicinas alternativas. Lisboa, 9 (11), pp. 20 -27.
Poetelli, Alessandro. (1997). Forma e significado na História Oral. A pesquisa como um experimento em igualdade. In: *Cultura e Representação*. Projeto História. São Paulo,14, (2).
_____. (1997). O que faz a História Oral diferente. In: *Cultura e Representação*. Projeto História. São Paulo, 14, (2).
_____. (1984). O momento da minha vida: Funções do tempo na História Oral. In: Fenelon, Déa Ribeiro, et. all (orgs). *Muitas memórias, outras histórias.* São Paulo: Olho d'Água.
_____. (1997).Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral. In: *Ética e História Oral*. Projeto História. São Paulo,15, (8).
_____. (1996).A Filosofia e os Fatos. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. In: *Tempo 2* . Rio de Janeiro: Relume e Dumará.
Santos, Juana Elbein dos. (1998). *Os nagôs e a morte*: *Pàdè, Àsèse e o culto Ègun na Bahia.* 5 ed. Petrópolis: Vozes.
Saraiva, Clara. (2008). *Brasil e África em Lisboa: migração e terapias na Umbanda e Candomblé "lusófonos".* Comunicação apresentada no III Encontro Internacional Migrantes Subsarianos na Europa. Lisboa, 2 (6).
Silva, Vagner Gonçalves da. (2005). *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira.* 2 ed. São Paulo: Selo Negro.
_____(org). (2007). *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro.* São Paulo: EDUSP.
Sodré, Muniz. (1988). *O terreiro e a cidade: A forma social negro-brasileira*. Petrópolis. Vozes.
Sousa Jr. Vilson Caetano de. (2005). *Nagô. A nação dos ancestrais itinerantes.* Salvador: Editora FIB.
Thomson, Alistair. (1997). Recompondo a memória: questões sobre a relação entre História Oral e as memórias. In: *Ética e História Oral*. Projeto História. São Paulo, 15, (4).

Tinhorão, José Ramos.(1997). *Os Negros em Portugal: Uma presença silenciosa*. 2ed. Lisboa: Editorial Caminho.
Vansina, J. (1982). *A* tradição oral e sua metodologia. In. Ki –Zerbo, Joseph (org). *História Geral da África*, vol. I. São Paulo: Ática, Paris, Unesco.
Verger, Pierre Fatumbi. (1992). *Artigos.* Tomo I. São Paulo: Corrupio.
_____. (2000). *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África.* 2 ed. São Paulo: Ed. USP.
_____. (2002). *Orixás Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo.* 6 ed. Salvador: Corrupio.

FONTES

*** Entrevistas**
Luiz Leno Silva de Farias. Entrevista realizada no dia 15/11/1999. Fortaleza – Ceará.
Cleudo Pinheiro de Andrade Júnior. Entrevista realizada no dia 20/11/1999. Fortaleza – Ceará.
Cleudo Pinheiro de Andrade Júnior. Entrevista realizada no dia 12/12/2007. Fortaleza – Ceará.
Nerisvaldo Silva dos Santos. Entrevista realizada no dia 27/12/2007. Fortaleza – Ceará.
Derisval Silva dos Santos. Entrevista realizada no dia 28/12/2007. Fortaleza – Ceará.
Arislene Rodrigues de Lima. Entrevista realizada no dia 03/01/2008. Fortaleza – Ceará.
Gutemberg Sousa Novaes. Entrevista realizada no dia 05/01/2008. Fortaleza – Ceará.
Cleudo Pinheiro de Andrade Júnior. Entrevista realizada no dia 14/01/2008. Fortaleza – Ceará.
Maira da Justa Teixeira. Entrevista realizada no dia 15/01/2008. Maracanaú – Ceará.
Aury Pereira de Assis. Entrevista realizada no dia 16/01/2008. Fortaleza – Ceará.
Luiz Leno Silva de Farias. Entrevista realizada no dia 17/01/2008. Fortaleza – Ceará.
José Linocleo Lima Martins. Entrevista realizada no dia 18/01/2008. Fortaleza – Ceará.
Heloise Silva dos Santos. Entrevista realizada no dia 24/01/2008. Fortaleza – Ceará.
Ilza Valentim Vieira. Entrevista realizada no dia 31/01/2008. Fortaleza – Ceará.
Maria Albertina Bernardo Gonçalves. Entrevista realizada no dia 28/02/2008. Almada – Portugal.
Antônio João Matos Godinho. Entrevista realizada no dia 04/03/2008. Fogueteiro – Seixal – Portugal.
Mariana da Conceição Carvalho Pinto Gouveia. Entrevista realizada no dia 01/06/2008. Quinta do Brasileiro – Seixal – Portugal.
Sônia Maria Pereira Viana Caldeira Lopes. Entrevista realizada no dia 06/06/2008. Quinta do Brasileiro – Seixal – Portugal.

Os cultos afro-brasileiros em portugal: transnacionalização e dinâmicas religiosas

Maïa Guillot
LESC/Université Paris X- Nanterre
maiaguillot@hotmail.com

Resumo: Em Portugal, a implantação das religiões afro-brasileiras é estruturada por um discurso ideológico, largamente inspirado do luso-tropicalismo, fazendo de Portugal, da África e do Brasil uma comunidade religiosa e cultural unida. Nas casas de culto (terreiros), a interligação destas três regiões do mundo é apresentada como "um triângulo mágico" do qual teriam nascido as religiões afro-brasileiras. Nesta lógica, o estatuto da colonização na constituição destes cultos torna-se à prazo positivo, dando a Portugal um papel privilegiado. Além disso, de acordo com os iniciados portugueses, o seu país detem a primazia no contacto com as religiões de origem africana, dado que o tráfico para Portugal começou antes do tráfico transatlântico. Esta nova redacção da história é determinada pelos desafios políticos da transnationalização das religiões afro-brasileiras em Portugal, um país que deve legitimar uma expansão importante de práticas procedentes da sua principal antiga colónia.

Portugal é hoje o país europeu onde as religiões afro-brasileiras[1] são as mais implantadas e no eixo de meu doutorado, eu conduzo uma pesquisa em vários *terreiros* de umbanda e de candomblé situados aos arredores de Lisboa (Cascais, Maceira, Almada, Monte de Caparica, Setúbal, Feijó). Neste texto, mostrarei que o alinhamento dos universos português e afro-brasileiro, dentro dos *terreiros* em Portugal, é estruturado por um discurso que faz de Portugal, da África e do Brasil uma comunidade religiosa e cultural unida.

[1]No campo religioso afro-brasileiro, as diversas modalidades de culto se posicionam umas em relação às outras de acordo com sua suposta "africanidade", formando assim um continuum que vai de um pólo considerado "branco", assim como a umbanda "branca", para um pólo mais "africano", como o candomblé nagô (Capone, 1999a).

A transnacionalização das religiões afro-americanas[2] na América Latina, nos Estados-Unidos e na Europa constitui o recente desenvolvimento mais significativo destes cultos de possessão[3] (Frigerio, 2004). Dentro deste processo, as dimensões dinâmicas e plásticas das religiões afro-brasileiras são mobilizadas, de forma a que estas adaptem-se aos sistemas simbólicos que dominam no seu novo espaço de implantação. Em Portugal, a maioria dos iniciados é de portugueses e nós não estamos confrontados somente ao deslocamento de uma práctica, induzido através de processos migratórios ou por fenômenos de globalização, mas estamos confrontados à re-apropriação de uma religião pelos habitantes de um contexto novo de acolhimento.

É no terreno fértil das prácticas da religiosidade popular que as religiões afro-brasileiras adquirem um espaço em Portugal, visto que estas prácticas têm muitos rituais e vocabulário em comum, tais como as oferendas, a purificação, o transe mediúnico[4] e o culto aos santos, entre outros. Isto traz os iniciados na umbanda e no candomblé a re-interpretarem suas experiências passadas em uma grelha de leitura afro-brasileira. Por exemplo, uma mãe-de-santo portuguesa explicou-me que fazia oferendas a Exu - a divindade que no candomblé assegura a mediação entre os *orixás* (os deuses de origem yoruba) e os humanos - antes mesmo de conhecer as religiões afro-brasileiras. Foi apenas após ter sido iniciada que soube dar-lhe um nome. Segundo minhas observações, esta "indigenização" (Appadurai, 2001) - isto é a adaptação de prácticas e crenças a um contexto local novo - é além disso estruturada por um discurso ideológico que tem sua origem no imaginário nacional português do qual faz parte o luso-tropicalismo.

Verdadeira teoria de exportação (Enders, 1997), o luso-tropicalismo, que se deve ao Brasileiro Gilberto Freyre (1900 - 1987)[5], produziu um imaginário de acordo com o qual as terras que têm conhecido o contato do Português formariam uma unidade de sentimento, de cultura e de história, e, fortemente simplificado pelo regime salazarista, esta teoria justificou, ao mesmo tempo que construiu, o empreendimento colonial português. Na minha pesquisa de campo, este imaginário provê um espaço ao desenvolvimento de um "mito" de união e de continuidade histórica e cultural entre África, Portugal e Brasil, mito que circula nas casas de culto encontradas. De acordo com Mãe Virgínia por exemplo, estas três regiões do mundo são tão ligadas que elas "*formam quase um só*". O que é avançado nos *terreiros* portugueses, é esta relação profunda que liga Portugal à África, um laço adquirido por um processo colonial velho de cinco séculos. Isto permite aos iniciados portugueses de fazerem de Portugal uma terra propícia para a práctica destas religiões, consideradas como nascidas do contacto entre os Africanos e os Portugueses. Esta suposta união é pensada por alguns iniciados como um "*triângulo mágico*": "*Portugal, Brasil e África, é um triângulo mágico: nós somos todos um pouco mestiços, mulatos*". Um triângulo que, talvez, substituiria o comércio triangular e apagaria os estigmas do colonialismo português para pensar o nascimento dos cultos afro-brasileiros como um de seus resultados positivos.

Recentemente, a FENACAB (federação nacional do culto afro-brasileiro), nascida em 1946 no Brasil, nomeou um pai-de-santo português como seu primeiro coordenador internacional; este pai-de-santo criou a primeira revista portuguesa dedicada às religiões afro-brasileiras, que foi lançada em Portugal em junho de 2008: "*Povo de santo e Axé*". Mensal, ela tem como objectivo, eu cito, de "*provocar a curiosidade e o respeito*" do povo português por estas religiões, através vários artigos e entrevistas de iniciados. O logotipo da revista é um globo terrestre no qual estão representados Portugal, a África, e a América do Sul. No desenho, Portugal é proporcionalmente enorme e fica bem no meio da África e da América do Sul, fazendo simbolicamente a ligação entre os dois continentes. Perguntei ao seu inventor, o pai-de-santo, por que escolheu este logotipo. Ele respondeu-me: "*Repara, é uma trilogia: África, Portugal e Brasil. O que é que queremos encarnar* [ele, o *terreiro* dele, os iniciados portugueses], se*m sermos os detentores das verdades? Que Portugal teve uma grande importância neste levar a parte africana ao Brasil*". E segundo o pai pequeno[6] do *terreiro*: "*a parte negativa* [a escravidão, a deportação] *tornou-se a parte positiva com o candomblé*". O pai-de-santo continuou explicando-me que não foi por acaso que escolheram que sua tomada de posse como coordenador internacional na FENACAB fosse feita na Ponta de Sagres, exatamente aonde os Portugueses partiram de Portugal para o Brasil. Ele acrescentou dizendo que também não era por acaso que, "e*m toda a Europa, Portugal é provavelmente o país que melhor poderá sintetizar as duas realidades: África e Brasil, pela parte histórica*". Quando lhe perguntei como ele explicava a existência de tantos *terreiros* em Portugal, ele disse que "*é fácil para o Português assimilar o que vem de África, e o que vem do Brasil : porque o Português esteve em África e esteve no Brasil*".

Nesta lógica de continuidade histórica, a re-interpretação de seu percurso religioso leva alguns pais e mães-de-santo e iniciados portugueses a reivindicarem a herança "africana" de Portugal. Por um lado, essa herança viria da presença de escravos negros neste país a partir do século XV[7]. Por exemplo, Paulo, iniciado no candomblé, diz que acha muito lógico practicar uma

---

[2] As religiões afro-americanas são compostas entre outras pelas religiões afro-brasileiras (Bastide, 1995; Capone, 1999a; Verger, 1982), afro-cubanas (Argyriadis, 1999), do vodu haitiano e das novas religiões norte-americanas de origem africana (Capone, 2005).

[3] Para a difusão das religiões afro-brasileiras na América do Sul, ver Frigerio (1990, 1991, 1997, 2002), Frigerio e Carozzi (1992), Oro (1999). Para a Europa, ver Capone (2001 -2002). Para a França, ver Capone e Teisenhoffer (2001 -2002), para a Bélgica, ver Halloy (2000). Para a expansão das religiões afro-cubanas nos Estados-Unidos, ver Capone (1999b, 2004, 2005), na França, ver Argyriadis (2001 -2002).

[4] Ver Montenegro sobre as prácticas dos "bruxos" em Portugal (2005).

[5] Ver Gilberto Freyre, *O mundo que o Português criou*, 1940.

[6] O pai pequeno segue o pai-de-santo na hierarquia do *terreiro*.

[7] Sobre a presença negra escrava em Portugal, ver Didier Lahon, 1999.

religião que vem do Brasil. Segundo ele, os Portugueses também têm estas raízes africanas porque muitos escravos vieram de África até Portugal, e que "*sabemos que o candomblé, a umbanda, todas estas culturas vieram de África*".

Por outro lado, esta herança africana de Portugal é tecida por alguns chefes de culto e iniciados portugueses no entanto brancos. Estes recriam uma ascendência africana mais direta, ascendência devida entre outras coisas à migração relacionada com o colonialismo português. Por exemplo, Mãe Virginia explica que sua filha biológica teria sido vítima de uma doença que só afeta os indivíduos que têm sangue africano (isto é, a anemia falciforme). Por sua parte, Mãe Tina teria um bisavô do Congo Belga, e ela diz de si mesma que é de "*pele branca, mas de sangue negro*". De acordo com Pai Celso, Português nascido em Angola de pai português e de mãe oriunda de Goa, as religiões afro-brasileiras implantam-se de uma forma intensa em Portugal porque "*todos os Portugueses têm sangue africano, todos têm um ascendente africano, já que Portugal espalhou-se pelo mundo enteiro*".

Essa "herança" e essa "afro-ascendência" permitem aos iniciados de defenderem sua capacidade "natural" a exercer o sacerdócio de um culto de origem africana (Capone, 2005), e a sua pré-disposição para a práctica de religiões consideradas não como "afro-brasileira", mas como "africanas". Na minha opinião, a apresentação de África, Portugal e Brasil como regiões intimamente unidas constitui a particularidade do processo de implantação dos cultos afro-brasileiros em Portugal. De fato, estas diversas interpretações da história de Portugal e das histórias pessoais são sustentadas pelos desafios de legitimação ligados à transnacionalização das religiões afro-brasileiras em Portugal, e conduzem à criação desta "africanidade" local, portuguesa, da umbanda e do candomblé.

BIBLIOGRAFIA

Appadurai, A. (2001). *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot.

Argyriadis, K. (1999). *La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques cultuelles havanaises*. Paris, Editions des archives contemporaines.

(2001-2002). Les Parisiens et la santería : de l'attraction esthétique à l'implication religieuse. *Psychopathologie africaine*, XXXI (1), 17-44.

Argyriadis, K. & Capone, S. (2004). Cubanía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami). *Civilisations*, vol. LI, n°s 1-2, numéro spécial « Religions transnationales », Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 81-137.

Bastide, R. (1995). *Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie de l'interpénétration des civilisations*. Paris : Presses Universitaires de France.

Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*, XII, 3 (juill.-sept.), 295-334.

Capone, S. (1999a). *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris, Karthala.

(1999b). Les dieux sur le Net : l'essor des religions d'origine africaine aux Etats-Unis. *L'Homme*, 151, 47-74.

(2001-2002). La diffusion des religions afro-américaines en Europe. *Psychopathologie africaine*, XXXI, 1, 3-16.

(2004). A propos des notions de globalisation et de transnationalisation. *Civilisations*, vol. LI, n°s 1-2, numéro spécial « Religions transnationales », Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 9-22.

(2005). *Les Yoruba du Nouveau Monde*. Paris, Karthala.

Capone S. & Teisenhoffer V. (2001-2002). Devenir médium à Paris. Apprentissage et adaptation dans l'implantation d'un *terreiro* de candomblé en France. *Psychopathologie africaine*, Vol. XXXI-N° 1, 127-156.

Enders, A. (1997). Le lusotropicalisme, théorie d'exportation. *Lusotopie 1997*, « Lusotropicalisme. Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones », Paris, Karthala, 201-210.

Freyre, G. (1940). *O mundo que o Português criou*. Lisbonne.

Frigerio, A. (1990). Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso. *Comunicações do ISER*, 35, 52-63.

(1991). Nuevos Movimientos Religiosos y Medios de comunicación: La imagen de la umbanda en Argentina. *Sociedad y Religión*, 8, 69-84.

(1997). Estabelecendo pontes : articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-Sul. In Oro, A. P. & Steil, C. A. (éd.), *Globalização e religião*, Petrópolis: Vozes, (pp. 153-177).

(2002). La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina : representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 117 (janvier-mars), 127-150.

Frigerio, A. & Carozzi, M. J. (1992). Mamãe Oxum y la Madre Maria: Santos, Curanderos y Religiones Afro-Brasileñas en Argentina. *Afro-Asia*, 15, 71-85.

Guillot, M. (2006). *Les religions afro-brésiliennes au Portugal. Ethnographie de trois lieux de culte à Lisbonne*. Université Paris X-Nanterre (dissertação de maîtrise).

Halloy, A (2000). *Dieux en exil: 'Adaptations' et apprentissage rituel dans un candomblé de caboclo en Belgique*. Université Libre de Bruxelles (dissertação de maîtrise).

Lahon, D. (1999). *O Negro no coração do Império: uma memória a resgatar, séculos XV-XIX*. Lisboa, Ministério da educação/ Casa do Brasil de Lisboa.
Malheiros, J. (coor.) (2007). *Imigração brasileira em Portugal*. Sociedade de Geografia de Lisboa, Lisboa.
Montenegro, M. (2005). *Les bruxos : des thérapeutes traditionnels et leur clientèle au Portugal*. Paris, L'Harmattan.
Oro, A. P. (1999). *Axé mercosul, as religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis.
Pordeus Jr., I. (2000). *Uma casa luso-afro-brasileira com certeza: emigrações e metamorfoses da umbanda em Portugal*. São Paulo, Terceira Margem.
Sahlins, M. (1993). Goodbye to Tristes Tropes. Ethnography in the context of Modern World History. *Journal of Modern History*, 65, 1-25.
Verger, P. (1982). *Orisha: les dieux yorouba en Afrique et au Nouveau Monde*. Paris, Métaillé.

Religiosidade e Cuidados Paliativos: "outra vida" após a morte?

Rachel Menezes
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
raisengartm@terra.com.br

Resumo: Este trabalho aborda uma proposta recente de atendimento em saúde ao processo do morrer, abrangendo assistência biológica, psicológica, social e espiritual. Observação etnográfica em hospitais especializados nesta modalidade assistencial, de cursos e congressos no Brasil sobre a nova especialidade médica - denominada Cuidados Paliativos ou Medicina Paliativa – permitiu uma análise sobre as articulações entre medicina e religião. Os profissionais de saúde consideram fundamental uma aceitação do término da vida por parte de todos os envolvidos na assistência – pacientes, familiares, amigos e equipe de saúde. Para tal, são desenvolvidas diversas técnicas, dentre as quais a aqui examinada, criada por uma psicóloga e implementada em hospitais públicos brasileiros. O exercício consiste na visualização e mentalização da saída do corpo e entrada em outra esfera, quando seria possível encontrar Jesus Cristo, entidades espirituais e familiares já falecidos. A análise enfoca especialmente este recurso, baseado em relatos de "experiências de quase-morte", com o objetivo de compreender os modos de articulação entre o valor da vida e do indivíduo na sociedade ocidental contemporânea, e um ethos religioso – não necessariamente confessional – que perpassa esta forma de assistência ao morrer. A crença na manutenção da identidade pessoal, em outra esfera ou instância, perpassa o ideário destes profissionais de saúde, dedicados ao último período de vida de doentes terminais.

Oito de outubro, Dia Internacional de Hospice e Cuidados Paliativos. Em 2005 e 2006, associações profissionais de cerca de sessenta países organizaram eventos comemorativos e campanhas direcionadas à divulgação desta modalidade de assistência em saúde a doentes categorizados como "fora de possibilidades terapêuticas de cura", ou, em linguagem coloquial, "terminais". Os lemas "*The voice of the dying*, um canto de esperança"; "Doentes terminais: descubra o que a medicina, a sociedade e você podem fazer por eles" e a proposta de "dar voz aos pacientes portadores de doenças incuráveis, que, na maioria das vezes, não recebem a assistência e o carinho adequados para a situação em que se encontram", foram amplamente divulgados em cartazes e mensagens pela internet em muitos países. No Brasil, eventos foram organizados nas cidades de Brasília, Campinas, Curitiba, Fortaleza, Goiânia, Londrina, Rio de Janeiro, São Paulo, Vitória e Uberlândia.

Apoiado em observação etnográfica da Jornada de Cuidados Paliativos, realizada em São Paulo, Brasil, em 2005, e em ampla pesquisa sobre esta forma de assistência ao último período de vida, este artigo discute e analisa esta construção em torno do processo do morrer, enfocando, em especial, uma técnica direcionada à "preparação espiritual da morte".

Os Cuidados Paliativos constituem uma nova especialidade médica – inserida em uma proposta mais ampla, denominada Projeto ou filosofia *Hospice* – dirigida a doentes com patologias crônico-degenerativas, como câncer e AIDS, entre outras. Este modelo assistencial surgiu na segunda metade do século XX, por iniciativa de movimentos sociais pelos direitos dos doentes – sobretudo nos Estados Unidos – e pela atuação de profissionais de saúde, especialmente na Inglaterra. Com a crescente legitimidade da especialidade em diversos países, como Inglaterra, Estados Unidos, Canadá, Austrália, França, Itália, dentre outros, há uma tendência ao uso da expressão Medicina Paliativa, em substituição a Cuidados Paliativos, caracterizando uma ênfase na atenção médica, em detrimento dos cuidados de enfermagem.

O objetivo desta modalidade de assistência é propiciar "qualidade de vida", por meio de um atendimento à "totalidade bio-psico-social-espiritual" dos doentes e de seus familiares. A meta principal é produzir uma "boa morte", aceita por todos os envolvidos: doentes, familiares e equipe de saúde. Esta especialidade define uma nova categoria de enfermos – "fora de possibilidades terapêuticas de cura" – e constitui um corpo de conhecimentos acerca do processo do morrer, composto por um saber detalhado acerca das mudanças corporais produzidas pelo avanço da doença degenerativa. Uma atenção específica às esferas biológica, social, emocional e espiritual do indivíduo e de sua família deve ser efetuada pela equipe multiprofissional, aspecto que integra o conjunto de princípios que regem a assistência paliativa.

De acordo com pesquisadores sobre o tema, dentre os quais me incluo, os Cuidados Paliativos refletem as preocupações contemporâneas com o acelerado desenvolvimento tecnológico da medicina na segunda metade do século XX. O modelo

assistencial teria surgido em oposição a uma determinada forma de exercício médico, produtor de uma morte "desumana", na qual o doente era silenciado e falecia isolado, em modernos Centros de Tratamento Intensivo. A vida seria prolongada às custas de sofrimento para doentes e familiares. O termo distanásia é cunhado em referência a um processo do morrer estendido, com uso excessivo de aparelhagem, invasão corporal, desconforto e solidão. Especialmente nos Estados Unidos, a causa inicial pelo "morrer bem" era sobretudo anti-médica, inserida no movimento mais amplo pelos direitos civis e pela autonomia dos doentes. No entanto, em pouco tempo foi apropriado pelo aparato médico.

Para Baumann (1998: 198), a insuportabilidade da idéia da morte conduz a distintas estratégias no lidar coletivo com este evento: esconder aqueles que estão próximos ao falecimento; expulsá-los da memória; confinar os velhos em asilos geriátricos; transferir funerais para locais mais isolados e afastados; moderar a demonstração pública de luto e pesar; produzir explicações psicológicas e diagnósticos psiquiátricos para sentimentos de pesar e perda, de modo a considerar tais condições passíveis de tratamento médico/psicológico. Ainda de acordo com este autor, a ampla difusão pela mídia da morte anônima, especialmente de forma espetacular, constitui mais uma estratégia de proteção à idéia da finitude humana. Em outras palavras, trata-se de banalizar a morte.

Os Cuidados Paliativos estruturam uma nova forma de gestão da morte, essencialmente dependente de uma expertise técnica, a serviço de maior visibilidade do processo do morrer, em oposição ao ocultamento dos moribundos (Elias, 2001). A Medicina Paliativa busca, sobretudo, promover ampla aceitação social da morte. Cada vez mais a morte deixa de ser tabu, especialmente em países nos quais a especialidade já possui inserção oficial e legítima, como Inglaterra e Estados Unidos. A produção de discursos em torno da idéia de uma "boa morte" é ampla e abrangente, o que pode ser comprovado por publicações técnicas, direcionadas a profissionais de saúde; e ampla produção cultural, como filmes (por exemplo, "As invasões bárbaras", dirigido por Denys Arcand, 2003), peças de teatro ("A jornada de um poema", de Margaret Edson, 1999), artigos em jornais e revistas (como a matéria de capa "Serenidade até o fim", da revista *Veja* de 9 de novembro de 2005), e pelo crescente número de livros sobre o último período de vida e acerca do processo de luto, publicados em diversos países. Os títulos ilustram exemplarmente o ideário do "morrer bem", em prol de maior visibilidade deste evento: o pioneiro *Como morremos*, de um médico norte-americano, que objetiva desmistificar a morte, "lutando para integrá-la à vida" (Nuland, 1995: 2ª orelha); *Morrer não se improvisa* (César, 2001) e *A arte de morrer* (Hennezel e Leloup, 1999) buscam demonstrar a possibilidade de alcançar a meta da "boa morte" com casos bem sucedidos.

Assistência paliativa no Brasil

Os Cuidados Paliativos foram implantados no Brasil no final da década de 1980 por iniciativa exclusiva de profissionais de saúde. Desde então foram fundadas duas associações profissionais e dezenas de unidades paliativas públicas em diversos estados. A proposta assistencial tornou-se mais conhecida a partir de 2000, com maior divulgação do tema, em um número crescente de congressos e cursos.

A cidade de São Paulo sediou em 2005 alguns encontros comemorativos do Dia Internacional de Hospice e Cuidados Paliativos, sendo o principal promovido pela Academia Nacional de Cuidados Paliativos, no Hospital do Servidor Público do Estado. Com duração de três dias, o evento intitulado "Cuidados Paliativos: um avanço na prática da medicina contemporânea" foi dividido em duas partes. A primeira, restrita a profissionais de saúde, com duração de um dia, foi inteiramente dedicada ao tema da dor (II Jornada de Tratamento da Dor), com o título "Hospital sem dor: uma meta a ser alcançada".

Na segunda parte, nos dois dias seguintes – "Cuidados Paliativos: um avanço na prática da medicina contemporânea" – era permitida a participação de "médicos, profissionais de saúde e de outras áreas de interesse", de acordo com mensagem de divulgação do evento. Marcando o primeiro encontro público organizado pela nova associação profissional, a abertura contou com a exposição, por uma médica paliativista, da proposta. Seguiram-se então as seguintes atividades: conferência "Cuidados Paliativos: novos conceitos norteiam uma prática médica", proferida por uma médica do Rio de Janeiro; mesa-redonda "Decisões terapêuticas em Cuidados Paliativos", composta por quatro médicos; conferência "Dor: o sintoma mais paliado", proferida por um médico especialista; painel "Excelência no controle dos sintomas", com dois médicos, uma enfermeira, uma fisioterapeuta e uma psicóloga; e, por fim, conferência e vivência "Espiritualidade: intervenções possíveis em uma unidade de Cuidados Paliativos", por uma psicóloga.

Nesta conferência foi apresentada a técnica denominada de "RIME: relaxamento, imagens mentais e espiritualidade", uma nova proposta de intervenção terapêutica direcionada ao apaziguamento dos temores da morte próxima de enfermos terminais, criada pela conferencista. Esta atividade se destacou no evento, por centrar-se especificamente no tema da espiritualidade e da religião.

No dia seguinte a programação era constituída por: mesa-redonda "Aspectos éticos e legais dos Cuidados Paliativos", com dois médicos e um padre, professor de ética; sessão especial "O paciente e seu cuidador: como é o cuidado paliativo para quem o recebe", coordenada por uma médica, com depoimentos de uma doente e de familiares "cuidadores" de enfermos

acompanhados pelo serviço de Cuidados Paliativos do hospital. Como encerramento das atividades, um show musical, apresentando um coral de crianças de escolas públicas da periferia de São Paulo, com músicas folclóricas brasileiras.

A maior parte da platéia era constituída por profissionais de saúde – médicos, enfermeiros, psicólogos, assistentes sociais, fisioterapeutas, farmacêuticos – mas havia também religiosos, políticos e leigos, além de familiares de doentes assistidos em Cuidados Paliativos. Observou-se uma grande maioria de mulheres entre os assistentes, em comparação com um número razoavelmente equilibrado de palestrantes de ambos os sexos.

A programação do evento ilustra exemplarmente a proposta de assistência paliativa à "totalidade bio-psico-social-espiritual" dos enfermos e de seus familiares, pois contemplou desde o tratamento da dor e dos sintomas – por excelência uma área de atuação médica –; os cuidados psicológicos, de enfermagem e de fisioterapia; a integração dos familiares ao "time" de cuidadores; a importância da participação do próprio enfermo em seu processo de morte; até a intervenção espiritual. Abrangeu, portanto, todas as modalidades de atenção. Entretanto, apenas o conteúdo das exposições não expressa plenamente as diversas esferas de atenção da assistência paliativa. O formato das exposições dos palestrantes e o modo de conclusão do evento demonstram a presença marcante de um *ethos* próprio aos dedicados aos Cuidados Paliativos ou, em outros termos, dos militantes da causa da "boa morte".

Os Cuidados Paliativos propõem um acompanhamento ao último período de vida, inserido em uma construção mais ampla, voltada à produção de sentido para a vida e morte do indivíduo, pois não se trata apenas dos cuidados relativos ao sofrimento físico, psicológico e espiritual. Pode-se afirmar que uma determinada cosmologia de valores, inscrita no horizonte da modernidade, é veiculada e enfatizada nesta modalidade assistencial. O "individualismo ético" (subjetivismo, culto do eu, privilégio da escolha, ênfase na adesão ou na responsabilidade pessoal), o "hedonismo" (privilégio da satisfação pessoal, desqualificação da dimensão moral do sofrimento, afirmação do *self* etc.) e o "naturalismo", nos termos de Duarte (2005: 143; 2006a: 53; 2006b), constituem marcas significativas do ideário da recente especialidade.

A apresentação inicial sobre a Academia Nacional de Cuidados Paliativos contou com uma homenagem a um médico especialista em dor, recém-falecido, quando algumas médicas choraram. No encerramento, com o coral infantil de crianças de comunidades carentes da grande São Paulo, houve demonstrações emocionais, como choro de diversos espectadores do evento, sobretudo de mulheres. Estas manifestações expressam a preeminência dada à expressão dos sentimentos e ao desenvolvimento da sensibilidade – de profissionais de saúde, de familiares ou dos próprios doentes. A possibilidade de vivência com maior intensidade até a morte e uma ênfase no fluxo da vida são marcos centrais – tanto em outros países quanto no Brasil – deste amplo projeto de transformação das representações sociais da morte.

Cabe destacar que, em grande parte, este ideário tornou-se viável pelo desenvolvimento de pesquisas farmacológicas direcionadas ao controle da dor, uma vez que, até a década de 1960, a preocupação central da medicina concernia à cura das doenças. A dor não constituía objeto de maior interesse até então (Baszanger, 1995).

As prioridades do trabalho da equipe referem-se ao direito de escolha do enfermo acerca das opções terapêuticas e à atenção ao desconforto – físico, psíquico e espiritual – direcionada à aceitação do término da vida. As teorias desenvolvidas por duas médicas em torno do processo do morrer constituem referências centrais na delimitação dos Cuidados Paliativos. Cicely Saunders, médica inglesa e pioneira da filosofia paliativista, cunha a expressão dor total, para a dor vivenciada pelo enfermo em seu último período de vida, que abrange o sofrimento físico, psíquico, social e espiritual – de modo a produzir a demanda de assistência à "totalidade". Elizabeth Kubler-Ross, psiquiatra radicada nos Estados Unidos, dedica-se à compreensão do processo psicológico do doente até a aceitação da proximidade da morte. Segundo sua interpretação, o paciente passaria por diversas etapas – recusa, revolta, barganha e depressão – até alcançar o último estágio de "desenvolvimento pessoal": aceitação da finitude e da mortalidade (Kubler-Ross, 1969).

O apaziguamento dos temores da morte é tarefa central na assistência paliativa, seja dos doentes, de seus familiares ou de profissionais recém-convertidos à Medicina Paliativa. O termo conversão é aqui utilizado no sentido de passagem (Birman, 1996), uma vez que o aprendizado em Cuidados Paliativos compreende a apreensão de um corpo de conhecimentos técnicos, relativo aos processos fisiológicos e psicológicos em decorrência do avanço da doença; uso de medicamentos para controle da dor e novas formas de comunicação com doentes e familiares sobre a situação enfrentada – o que não configura uma ruptura com o *ethos* profissional previamente adquirido. Um novo modo de gestão das emoções, com uma percepção e postura distintas em relação à morte, são requisitos fundamentais na mudança para a nova identidade profissional.

O aspecto mais relevante concerne à alteração do significado da morte para os profissionais: de fracasso para a produção da "boa morte", o que traz grande satisfação na equipe. Para tal, faz-se necessário um processo pedagógico direcionado aos familiares, quando a equipe de saúde busca explicar o avanço da doença em direção à morte. O esclarecimento detalhado sobre o processo de morte integra o ideário dos Cuidados Paliativos. A pacificação e apaziguamento dos temores da morte constituem metas relevantes na proposta. Diversas atividades buscam diminuir – ou, ao menos, controlar – a ansiedade frente ao morrer: treinamento para a equipe, reuniões com familiares e conversas com os doentes.

O ideário da "boa morte" prescreve uma trajetória para o último período de vida, com a resolução das "pendências" materiais, emocionais, relacionais e espirituais. De acordo com os profissionais entrevistados, os conflitos familiares devem ser

solucionados pacificamente – com ajuda da equipe paliativista – para possibilitar uma morte "tranquila". Para tal, os doentes são estimulados a "perdoar e a pedir perdão" àqueles com os quais se apresentem tensões e conflitos. Segundo um médico entrevistado, "a pessoa morre melhor quando relaxa. Se não estiver em conflito, seja com a proximidade da morte, seja com familiares ou amigos, ela pode relaxar e morrer sem sofrimento, tranquilamente". Já outra médica evoca uma imagem sobre a melhor morte: "seria como o pouso de um avião planador, que desliga o motor ainda no ar, à altura, e vai descendo lenta e suavemente". Ela concorda com seu colega: para este tipo de "pouso" é preciso resolver as pendências afetivas e contar com a assistência da equipe paliativista multiprofissional.

O ambiente em hospitais de Cuidados Paliativos observados – tanto na cidade do Rio de Janeiro quanto de São Paulo – é semelhante ao descrito em artigos estrangeiros reflexivos sobre o tema (Walter, 1996; Clarck e Seymour, 1999): acolhedor, confortável e claro, com a intenção de transmitir paz e tranquilidade. Usualmente a equipe de saúde recebe os pacientes e seus familiares com sorrisos, de modo acolhedor e paciente. Há receptividade às manifestações de sentimentos, em especial ao se tratar de tristeza, alegria e gratidão. No entanto, expressões de raiva e revolta são geralmente consideradas inadequadas pelos paliativistas e motivam censuras e intervenções de controle (Walter, 1997:132).

Simmel (1983: 122) considera o conflito destinado à resolução de dualismos divergentes, um modo de conseguir algum tipo de unidade, ainda que pela aniquilação de uma das partes conflitantes. Não há dúvidas sobre a angústia produzida pela consciência da finitude humana, o que necessariamente conduz à possibilidade de contato com a idéia da própria morte. A partir da concepção de Simmel, pode-se afirmar que está implícita na assistência paliativa uma busca de aniquilamento do pólo de recusa da morte – expresso pela raiva, revolta, indignação ou outras formas – e de afirmação da aceitação do morrer. Entretanto, tal processo deve ser efetuado de forma indireta e complexa, já que a saúde, o corpo jovem, a intensidade e extensão da vida constituem referências centrais em nossa sociedade ocidental contemporânea.

A emergência de uma nova especialidade direcionada ao último período de vida denota uma busca por uma solução inovadora em torno da angústia social frente ao término da vida: a aceitação do morrer. Para tal, a visibilidade deste processo e o conhecimento sobre o que ocorre até o último momento de vida são fundamentais. Um novo *ethos* face à conclusão da vida, pacífico e, sobretudo, civilizado, sob a ótica elisiana (Elias, 1997), deve ser produzido.

Não é tarefa simples, a dos militantes da causa da "boa morte". Diversas estratégias são elaboradas na produção da aceitação social da morte, algumas já descritas e analisadas em outros livros e artigos (Menezes, 2004; 2005; 2006), como uma pedagogia dos profissionais de saúde e familiares, reuniões de "pós-óbito" para elaboração do luto, além da própria concepção arquitetônica e decorativa dos hospitais e clínicas paliativos.

Mentalização e experiência de "quase-morte"

A conferência e vivência "RIME: relaxamento, imagens mentais e espiritualidade", observada na Jornada comemorativa do dia dos Cuidados Paliativos, integra o conjunto de estratégias desenvolvidas em prol da aceitação da morte. Neste sentido, esta técnica é aqui analisada como caso exemplar de um determinado tipo de construção, desenvolvido especificamente no contexto brasileiro. Trata-se de um método de visualização, guiado por profissional de saúde, direcionado ao relaxamento do paciente terminal e apaziguamento dos temores da morte próxima. Baseado em relatos de "experiências de quase-morte" (*near death experiences, NDE*), propõe imaginar um percurso em direção à morte: distanciamento do corpo; entrada em um túnel escuro; sensação de leveza e conforto; chegada a um local agradável e paradisíaco, iluminado por uma luz clara e aconchegante; percepção de uma ponte a ser atravessada e, por fim, encontro com Jesus Cristo – ou um "ser de luz" ou, ainda, familiares e/ou amigos já falecidos – no outro lado da ponte.

A técnica foi exposta à platéia sob o argumento da universalidade da "experiência de quase-morte". Após a conclusão da apresentação, a palestrante propôs uma vivência do método, solicitando que todos fechassem os olhos, se concentrassem na respiração e mentalizassem a trajetória. As referências eram dadas lentamente em tom de voz suave, estimulando o relaxamento e o "encontro espiritual". Os presentes seguiram a orientação, abrindo os olhos somente quando permitido. Ao término da vivência, quando indagados pela pesquisadora acerca da opinião sobre a proposta, diversos profissionais emitiram comentários críticos como "uma viagem", "caminho perigoso", "não gostei" e "não entendo como a organização da Jornada dá tanto espaço para uma besteira destas". No entanto, apesar desta última declaração, na etapa pré-congresso comemorativo dos Cuidados Paliativos em 2006, foi franqueado maior espaço ao tema, com o objetivo de proporcionar treinamento aos profissionais de saúde neste método. Cabe ainda acrescentar que, em 2005, alguns médicos de um hospital paulista já haviam frequentado curso sobre a "RIME" e a aplicavam aos pacientes internados em enfermaria, "quando o doente estava muito angustiado e próximo da morte", segundo uma médica entrevistada. Ainda de acordo com esta profissional, o resultado "é excelente, acalma muito e geralmente equilibra a respiração".

Técnicas de respiração, mentalização e visualização são muito utilizadas por profissionais de Cuidados Paliativos, especialmente na Inglaterra e Estados Unidos. As sugestões de entrar em contato com uma bela paisagem, uma luz clara e acolhedora e caminhar em direção a ela são frequentemente referidas em textos (Albery e Wienrich, 2000) como formas

alternativas de alívio da dor e ansiedade, em doentes terminais. Estes artigos também aconselham a utilização de música, seja ambiental ou com fones de ouvido nos pacientes, com gravações instruindo a visualização, com sons da natureza em segundo plano, como canto de pássaros ou de água corrente. Entretanto, a "experiência de quase-morte" como recurso para pacificação dos temores da morte é inédito no campo da assistência paliativa e merece uma reflexão mais aprofundada.

A produção sobre o tema da "experiência de quase-morte" pode ser dividida em três áreas: na primeira, relatos de pessoas pertencentes a distintas sociedades e culturas, que vivenciaram esta situação, ilustrado pelo seguinte texto:

> Não sei quanto tempo durou e que algo estranho e diferente aconteceu. Vi-me acima da iluminação da sala cirúrgica. Vi meu corpo e a equipe agitada, pois o cardiologista tentava reanimar o coração e muito sangue na parte de cima do meu corpo. [...] Será que eu tinha morrido? Mas, se tivesse morrido, como estaria vendo meu corpo e a equipe? [...] Senti uma força que me "aspirava" para cima, e eu não tinha nenhum controle sobre ela. Ela me levantava num movimento espiral ascendente dentro de um túnel escuro (mas este tinha luz própria) que me conduzia a algum lugar desconhecido. [...] Esse mesmo túnel me lançou a um espaço infinito que me "aguardava", uma grande luz. Era uma luz da qual emanava uma presença, uma identidade, mas sem nome e sem forma. Dela emanava um amor incondicional. (Taboada, 2006: 335).

De acordo com esta autora, a partir desta vivência, "as percepções se ampliam e a vida tem outro significado", o que contribuiu para sua decisão de dedicar-se a um trabalho voluntário com pacientes internados em hospital de Cuidados Paliativos oncológicos no Rio de Janeiro (Taboada, 2006: 337). Geralmente os relatos publicados veiculam o mesmo ideário: preeminência de sentimento religioso, com a revelação de "outra" existência, capaz de propiciar grandes transformações na vida. Após os anos 1970, esta vertente passou a ter maior visibilidade e legitimidade com os livros publicados por Raymond Moody Jr (1975; 1988), médico norte-americano e seguidor de Elizabeth Kubler-Ross (2003), referência central nos Cuidados Paliativos. Em seus livros, por vezes em co-autoria com outros médicos, Moody Jr. sistematiza relatos, com o intuito de comprovar a existência de "vida após a morte" e aponta a possibilidade de comunicação com os mortos. A influência de idéias provenientes do movimento Nova Era (Amaral, 2000; Magnani, 2000) nesta produção é marcante, especialmente no que concerne à experiência pessoal, à abertura a novas sensações, à recusa de diagnósticos médicos estigmatizantes sobre o fenômeno da "experiência de quase-morte", como doença mental ou alucinação, e, sobretudo, pela ênfase nos aspectos positivos proporcionados pelo evento, de modo a conduzir o indivíduo a um "maior crescimento" (Kellehear, 1996: 137).

A segunda vertente é composta principalmente por livros norte-americanos, que buscam comprovar a natureza biológica – e, sobretudo, universal do evento. Nesta produção destacam-se dois tipos de abordagem, concernentes à explanação etiológica do fenômeno: a primeira referida às teorias psicológicas e psicanalíticas, e outra, mais recente, marcada pela retórica das neurociências (Kellehear, 1996: 14). Por fim, uma produção reflexiva e analítica, com abordagem antropológica (Kellehear, 1996) – aliás, bastante escassa – integra a terceira área de publicações sobre esta questão.

A imagem mais frequentemente difundida – seja na mídia em geral ou em textos "técnicos" – sobre "experiências de quase-morte" é constituída pelas seguintes etapas: uma pessoa está gravemente doente ou sofre um acidente; o coração para de bater; procedimentos de ressuscitação são realizados; após a reanimação, a pessoa relata que vivenciou um intenso sentimento de paz, uma experiência fora do corpo, sensação de atravessar um túnel, revisão da vida e encontro com uma luz brilhante, com entidades (Jesus Cristo, por exemplo), familiares e/ou amigos já falecidos (Kellehear, 1996: 3).

A produção analítica sobre a "experiência de quase-morte" propõe uma compreensão deste evento à luz do contexto social e do sistema de crenças no qual o indivíduo está inserido (Kellehear, 1996: 20). Assim, é possível compreender as interpretações do fenômeno a partir de sua contextualização. Os autores dedicados a esta temática compartilham um mesmo estilo de pensamento, nos termos de Ludwik Fleck (1986: 151), pois "todo pensar é aplicável, pois a convicção o exige, sendo a conjuntura correta ou não, uma confirmação prática. A verificação da eficiência prática é, portanto, tão unida ao estilo de pensamento quanto a pressuposição". Nesse sentido, a utilização da "experiência de quase-morte" com a finalidade de apaziguar os temores ao término da vida deve ser analisada de acordo com o contexto no qual a proposta é criada.

Desde os primórdios dos Cuidados Paliativos a morte foi considerada – especialmente por Cicely Saunders, fundadora da primeira instituição exemplar desta modalidade assistencial, em Londres – como uma passagem, uma transição para outra instância. A denominação por ela escolhida para o primeiro *hospice*, *St. Christopher's*, denota tal percepção: São Cristóvão é o padroeiro dos viajantes, por ter carregado o menino Jesus em seus ombros, até a outra margem de um rio. A militância católica de Saunders imprimiu, com fortes cores, valores religiosos aos Cuidados Paliativos (Menezes, 2004: 176). No entanto, sua tônica não está centrada em "outra vida", mas no acompanhamento próximo do doente e no alívio de seu sofrimento. Já nos Estados Unidos, a assistência paliativa é intensamente influenciada por valores do movimento da Nova Era.

Os Cuidados Paliativos foram implantados no Brasil por iniciativa exclusiva de profissionais de saúde do Instituto Nacional do Câncer que, preocupados com o abandono dos pacientes em seu último período de vida, buscaram uma nova alternativa de atendimento ao sofrimento de doentes e de seus familiares. Dentre os profissionais pioneiros na assistência paliativa, uma grande parte professava a crença espírita.

Os modelos de atendimento paliativo inglês e norte-americano constituíram referências centrais para as equipes brasileiras que, aos poucos, incorporaram à assistência espiritual – um pressuposto fundamental na produção da "boa morte" –

determinados aspectos que podem ser compreendidos a partir do conceito de religiosidade mínima brasileira (Droogers, 1987: 165). A crença em espíritos integra a rede de significados amplamente presente na sociedade brasileira (Velho, 2003: 57). Tal dado não exclui a forte influência, tanto nos Cuidados Paliativos implementados em países anglo-saxônicos (seja na Inglaterra, Canadá e Austrália, seja nos Estados Unidos) de referencial religioso, confessional (evangélico, católico, budista, judaico ou outras confissões) ou não confessional (vinculada ao movimento Nova Era).

A crença em espíritos, na comunicação com eles ou na existência de "outra vida" é aceita usualmente pelo senso comum brasileiro, perpassando distintos estratos sociais. No quadro de sincretismo religioso brasileiro, em concordância com Cavalcanti (1983: 15), o espiritismo pode ser estudado como um sistema religioso próprio. Desde seus primórdios, o processo de "abrasileiramento" insere-se em uma tradição religiosa pré-existente, quando se há uma certa continuidade com seu sistema de crenças (Stoll, 2003: 57). Cabe ressaltar que, à exceção de poucos profissionais entrevistados – como uma médica, extremamente cética em relação à "outra existência", com um discurso marcado pelos referenciais psicológicos e psicanalíticos – uma grande maioria declarou acreditar em "outra vida após a morte", "em energias que se mantêm", independente da confissão religiosa à qual pertence. Muitos se declararam católicos, com influência "espírita" ou "espiritualista"; outros referiram crença espírita e alguns declararam pertencimento ao Candomblé. Um episódio é ilustrativo sobre a crença em "espíritos": em observação em uma unidade paliativa, conversava com duas médicas sobre o conforto do ambiente, quando elas sorriram e uma afirmou que isto era possível graças às "proteções". Diante de minha expressão de surpresa, a outra disse: "você não está vendo os espíritos aqui presentes? Eles estão aqui para nos proteger e auxiliar nosso trabalho".

Conclui-se, portanto, que a crença em espíritos e em outra existência, após o término "desta" vida, é prevalente entre equipes paliativas brasileiras, o que, de certa forma, justificaria a criação da RIME. Mas não se trata apenas de "provar" uma "outra vida": esta técnica pode ser compreendida como mais uma estratégia de pacificação face à morte, ao oferecer uma última possibilidade de esperança para quem está vivenciando seu último período de vida.

Produção de esperança e pacificação de temores

A morte decorrente de doença constitui um desafio à medicina, às suas instituições e seus profissionais. Com o desenvolvimento crescente de recursos tecnológicos, busca-se cada vez mais criar e prolongar a vida. Os Cuidados Paliativos dirigem-se aos limites da medicina curativa e representam o arquétipo contemporâneo de uma assistência em saúde pautada pela solidariedade. Os lemas dos eventos comemorativos desta causa no ano de 2005 evidenciam uma exortação à adesão de uma causa humanitária, denotando o processo de construção de um sentimento à distância (Boltanski, 1993: 91) e indignação em torno do abandono dos doentes terminais. Entretanto, a proposta não se restringe à produção de esperança em relação ao desamparo.

O ideário dos Cuidados Paliativos postula dois tipos de esperança na trajetória do indivíduo: a primeira se apresentaria quando recebe o diagnóstico de uma doença, ao esperar a cura. Nesta etapa, a equipe médica estimula o enfermo a lutar contra a doença, não se deixar abater e, sobretudo, a confiar no saber médico e ter fé – seja na ciência e na medicina, seja em crenças religiosas. Quando isto não é possível, um segundo tipo de esperança se apresenta: o de "concluir bem" a vida, não sofrer e não ser abandonado. A assistência paliativa busca responder a estas demandas, opondo-se a uma medicina considerada pelos militantes da causa da "boa morte" como eminentemente curativa, excessivamente tecnológica e "desumana". Com a proposta de reencontro com familiares e/ou entes queridos já falecidos, de contato com entidades relevantes para o doente, como Jesus Cristo ou outra instância divina, uma terceira modalidade de esperança é oferecida. O lema "*the voice of the dying*, um canto de esperança", veiculado por associações internacionais de Cuidados Paliativos, reitera a importância da categoria esperança no ideário da "boa morte".

Para Vincent Crapanzano (1985: 45), esperança é "o campo do desejo na espera". Trata-se, portanto, de uma categoria intimamente vinculada à temporalidade, uma vez que pressupõe a possibilidade de um futuro e, mais ainda, de realização de desejo à ocasião. De acordo com Marret (1932: 28), a esperança é o "sentimento-mãe da religião", sendo considerada uma emoção mais básica até que o medo. No campo da religião, pode-se distinguir entre esperança e salvação. Para os evangélicos e, em particular os pentecostais, a salvação é garantida no renascimento, enquanto as pequenas esperanças referem-se à vida cotidiana (Crapanzano, 1985: 8). A esperança ainda pode ser categorizada, de acordo com Crapanzano, como falsa ou verdadeira. A primeira concerne aos prazeres mundanos, e a segunda está diretamente vinculada à salvação, possibilitada pela confirmação cotidiana dos preceitos religiosos na vida cotidiana.

A esperança está implícita em situações de revolução e utopia e expressa-se mais explicitamente no debate recente em torno de doenças terminais. Esta categoria se contrapõe aos sentimentos de desamparo e desespero.

Pode-se afirmar que se trata de um conceito que, como tantos outros, varia de acordo com o contexto histórico e social, e com o sistema de crenças no qual os indivíduos estão inseridos. Assim, moribundos de sociedades tradicionais temiam o Juízo Final e desejavam a salvação de suas almas (Elias, 2001: 21). A ideologia da saúde e da perfeição corporal constitui referência central na sociedade ocidental contemporânea. A iminência do término da vida tangencia – e talvez mais que isto, confronta e desafia os limites de uma cultura estruturada em torno das idéias de sucesso e progresso. Na atualidade, a medicina afirma ao

indivíduo sua mortalidade e, simultaneamente, revela ser ele portador de uma determinada doença tratável, com boas possibilidades de certo tempo de vida. Portanto, na sociedade ocidental contemporânea, a esperança foi medicalizada e, assim, secularizada (Walter, 1996: 83).

Uma vez que à medicina e seus profissionais e instituições são atribuídos os encargos em torno da saúde, doença e, sobretudo, do morrer, cabe a eles produzir possíveis esperanças diante de cada infortúnio que se apresente. De acordo com pesquisa realizada com oncologistas norte-americanos, grande parte declara ser cética acerca da influência da esperança no curso da doença. No entanto, muitos médicos reconhecem a importância deste sentimento em seus pacientes (Good, 1990: 71). Analisando a investigação de Good, Crapanzano (2003: 17) evidencia uma função retórica da medicina, no que concerne à produção de esperança. Os fundamentos biomédicos permitem uma evasão defensiva de questões perturbadoras, como a moralidade e mortalidade.

Equipes paliativistas dedicam-se a propor trajetórias e modelos de resolução da vida, em busca de uma morte "bem sucedida", o que pode ser ilustrado pela proposta do psiquiatra norte-americano William Breibart (2003: 47). Este médico propõe atendimento de grupos de doentes terminais com câncer, com o objetivo de busca de sentido para a vida e morte, em reuniões semanais, enfocando os seguintes temas: "conceito de sentido e fontes de sentido; câncer e sentido, sentido e contexto histórico de vida; narração de histórias; projeto de vida; limitações e finitude da vida; responsabilidade, criatividade, boas ações; experiência, natureza, arte, humor; encerramento e despedidas" (Breibart, 2003: 52).

De acordo com o ideário paliativista, para alcançar uma "boa morte" é necessário encontrar um sentido para a própria vida e morte, perdoar e ser perdoado pelas pessoas de seu círculo social e familiar, expressar seus sentimentos – de preferência, amorosos – para, por fim, poder despedir-se "desta" vida. Com a proposta da RIME, mais uma etapa se apresenta para o doente terminal: preparar-se para a trajetória em direção à luz, em direção às entidades de referência e, sobretudo, de familiares e amigos já falecidos. Deste modo, a morte não é considerada ruptura. Ao contrário, os Cuidados Paliativos afirmam este evento como "passagem", o que é divulgado no Juramento do Paliativista, de autoria de uma médica paliativista brasileira, especialmente na seguinte frase: "[...] desejando-lhe amor e sorte no seu novo local" (Menezes, 2004: 114).

As formas de elaboração de resposta à angústia face à finitude da vida das religiões variam muito. O espiritismo afirma a continuidade da consciência do indivíduo após a morte, considerada como passagem, ritualizada pelo "desvencilhamento ou libertação do corpo" (Stoll, 2003: 85) – o que, ainda que não explicitado claramente, é veiculado pela RIME. Esta técnica revela uma forte influência do espiritismo, em especial no que concerne à concepção da vida e da morte como eventos não definitivos, ao configurarem apenas marcos da transição temporária de um plano de existência para o outro (Stoll, 2003: 107).

Nesse sentido, pode-se considerar que a proposta e aplicação deste método, em hospitais brasileiros de Cuidados Paliativos, afirma uma determinada percepção acerca da morte.

Considerações finais

As idéias de paz e de pacificação – centrais na cosmologia ocidental, como já explicitado por Norbert Elias (1997) – se apresentam claramente no ideário dos Cuidados Paliativos, desde seus primórdios. A aceitação pacífica da finitude, a resolução das pendências – materiais, emocionais, relacionais e espirituais – integram o projeto pedagógico paliativista, dirigido a equipes de saúde, doentes e seu círculo social e familiar. Neste processo, a produção de esperança desempenha papel fundamental para todos os atores sociais envolvidos. A esperança é um sentimento que compartilha a mesma direção da expectativa, no sentido de um vínculo entre futuro e presente. Assim, no contato com a iminência do término da vida, o projeto paliativista produz uma afirmação do valor da vida do indivíduo, com a perspectiva de sua continuidade – seja na memória, seja em outra instância.

Na cultura ocidental contemporânea, a morte não retira a identidade ou individualidade da pessoa, que se mantém na memória dos outros e em diversas modalidades de registro, como textos e fotografias, por exemplo. Em outras culturas, como entre os trobriandeses, a morte determina um processo de "desconcepção" do individuo pelo grupo social, quando o nome do morto é apagado, em um processo de despersonalização. O término da vida implica que a pessoa não mais se relacione com seu grupo social. Os que permanecem devem destruir os traços do morto para que ele não possa mais influenciar os vivos (Strathern, 1992: 64). Somente desta forma as relações sociais do grupo podem ser mantidas.

A proposta dos Cuidados Paliativos – e com a técnica de preparação para a morte – expressa a relevância do indivíduo como valor. Trata-se de uma concepção contrária à elaborada pelos trobriandeses: para a manutenção da ordem social, deve-se aceitar pacificamente a "transição" para outra existência, com a esperança de encontro com o divino e de reencontro com entes queridos já falecidos. Nesta formulação, os vínculos familiares e de sociabilidade permanecem, a serviço da continuidade da existência individual.

Não há dúvidas sobre a possibilidade de vivência de certos sentimentos quando da consciência da iminência da morte, na cultura ocidental contemporânea, como angústia, medo e desamparo. A medicina busca, por meio de tecnologia complexa, criar a vida e evitar a morte. Os Cuidados Paliativos propõem uma alternativa de controle das emoções diante do inevitável, com diversas técnicas, medicamentosas, pedagógicas e corporais. Nesse sentido, pode-se afirmar que, de certo modo, a recente

especialidade constrói uma sofisticada forma de recusa da idéia de morte, de certa maneira análoga à sugestão coletiva da idéia de morte descrita por Marcel Mauss. Na Nova Zelândia, o indivíduo sabe ou crê que vai morrer, pois prescrições de origem religiosa sugerem esta idéia quando, por exemplo, há a transgressão de uma regra, como comer determinado tipo de animal sem permissão. O indivíduo julga-se em pecado e essa crença é compartilhada pela família e amigos. A comunidade afasta-se gradualmente e todos à sua volta se lembram frequentemente de que ele está marcado e praticamente morto. Em pouco tempo a pessoa morre, por sugestão (Mauss, 2003: 352). No caso de doente assistido pelos Cuidados Paliativos, com a aplicação da técnica de visualização, poderia estar presente a sugestão da manutenção dos vínculos e, mais ainda, de recusa da própria idéia de morte. Os valores morais veiculados no discurso paliativista e nas técnicas implementadas em torno do processo do morrer podem ser compreendidos à luz da leitura de Elias (1997): uma forma de regulação social, emocional e religiosa. Trata-se, portanto, de um novo dispositivo social de controle e regulação dos sentimentos diante da morte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albery, N. & Wienrich, S. (2000). *The New Natural Death Handbook.* Londres: Virgin.

Amaral, L. (2000) *Carnaval da alma. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era.* Petrópolis: Vozes.

Baszangaer, E. (1995). *Douleur et Mèdecine, la fin d'um oubli.* Paris: Seuil.

Baumann, Z. (1998) *O mal-estar da pós-modernidade.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Birman, P. (1996). Cultos de possessão pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*; 17/1-2.

Boltanski, L. (1993). *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique.* Paris: Métailié.

Breibart, W. (2003). Espiritualidade e sentido nos cuidados paliativos. *O Mundo da Saúde: Cuidados Paliativos*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2003.

Cavalcanti, M. L. V. C. (1983). *O mundo invisível. Cosmologia, sistema ritual e noção de Pessoa no Espiritismo.* Rio de Janeiro: Zahar.

Cesar, B. (2001). *Morrer não se improvisa.* São Paulo: Gaia.

Clarck, D.; & Seymour, J. (1999). *Reflections on Palliative Care.* Buckingham: Open University Press.

Crapanzano, V. (2003). Reflections on Hope as a Category of Social and Psychological Analysis. *Cultural Anthropology.* Arlington; vol. 18, n. 1, fev. 2003.

Droogers, A. (1987). "A Religiosidade Mínima Brasileira". *Religião e Sociedade*, 14/2.

Duarte, L. F. D. (2005). Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In Heilborn, M. L.; Duarte, L. F. D.; Peixoto, C.; Barros, M. L. (orgs.). *Sexualidade, família e ethos religioso.* Rio de Janeiro: Garamond.

Duarte, L. F. D. (2006a). Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação. In Duarte, L. F. D.; Heilborn, M. L.; Barros, M. L.; Peixoto, C. (orgs.). *Família e religião.* Rio de Janeiro: Contracapa

Duarte, L. F. D.; Jabor, J. M.; Gomes, E. C.; Luna, N. (2006b). Família, reprodução e ethos religioso: subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes. In Duarte, L. F. D.; Heilborn, M. L.; Barros, M. L.; Peixoto, C. (orgs.). *Família e religião.* Rio de Janeiro: Contracapa.

Elias, N. (1997). *O processo civilizador. Volume I: uma história dos costumes.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Elias, N. (2001). *A solidão dos moribundos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Fleck, L. (1986). *La gênesis y el desarollo de um hecho científico. Introducción a la teoria del estilo de pensamiento y del colectivo de pensamiento.* Madri: Alianza.

Good, M. J. D. V.; Good, B. J.; Schaffer, C.; Lind, S. E. (1990). American Oncology and the Discourse of Hope. *Culture, Medicine, and Psychiatry,* 14: 59-79.

Hennezel, M.; Leloup, J. Y. (1999). *A arte de morrer.* Petrópolis: Vozes.

Kellehear, A. (1996). *Experiences near Death. Beyond Medicine and Religion.* Oxford: Oxford University Press.

Kübler-Ross, E. (1969). *On death and dying.* Nova Iorque: MacMillan.

Kübler-Ross (2003) *O túnel e a luz. Reflexões essenciais sobre a vida e a morte.* Campinas: Verus.

Magnani, J. G. (2000). *O Brasil da Nova Era.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Marrett, R. (1932). *Faith, Hope, and Charity in Primitive Religion.* New York: Macmillan.

Mauss, M. (2003). Efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade (Austrália, Nova Zelândia). In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia.* São Paulo: Cosac & Naify.

Menezes, R. A. (2004). *Em busca da boa morte. Antropologia dos Cuidados Paliativos.* Rio de Janeiro: Fiocruz/Garamond.

Menezes, R. A. (2005). Profissionais de saúde e a morte: emoções e formas de gestão; *Teoria e Sociedade*; 13.1; 200-225.

Menezes, R. A. (2006). Religiosidade e interpretação da morte; *Religião e Sociedade*; vol. 26; número 1; 174-197.

Moody Jr., R. (1975). *Life after Life.* Covington: Mockingbird.

Moody Jr., R. (1988). *The Light Beyond.* Londres: Macmillan.

Nuland, S. (1995). *Como morremos.* Rio de Janeiro: Rocco.

Simmel, G. (1983). A natureza sociológica do conflito. In Moraes Filho, E. (org.) *Simmel.* São Paulo: Ática.
Stoll, S. J. (2003). *Espiritismo à Brasileira.* São Paulo: Universidade de São Paulo; Curitiba: Orion.
Strathern, M. (1992). *After nature: English kinship in the late twentieth century.* Cambridge: Cambridge University Press.
Taboada, D. (2006). Morrer e reviver. In Monteiro, D. M. R.. *Espiritualidade e finitude.* São Paulo: Paulus.
Velho, G. (2003). *Projeto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
Walter, T. (1996). *The Eclipse of Eternity. A Sociology of the Afterlife.* Londres: MacMillan
Walter, T. (1997). *The Revival of Death.* Londres: Routledge.

O Sentido da História: protestantes e neopentecostais diante da morte

Ana Keila Mosca Pinezi Pinezi
Universidade Federal do ABC (UFABC)
ana.pinezi@ufabc.edu.br

Resumo: Este trabalho trata do sentido da morte para dois grupos evangélicos distintos, um neopentecostal da Igreja Internacional da Graça de Deus e outro protestante histórico de vertente presbiteriana, ambos localizados em Ribeirão Preto. Foi realizada etnografia em cultos e reuniões das denominações, entrevista aberta com fiéis e observação participante. Os dados coletados foram analisados comparativamente. A pesquisa demonstrou que a noção de esperança dos presbiterianos está atrelada ao reencontro no céu e à vitória sobre a morte por meio da vida eterna e da segunda vinda de Jesus Cristo. A morte, entre eles, é desnaturalizada e ritualizada. Em contraposição, os neopentecostais vêem a morte como uma ruptura natural da vida, sem ritualizá-la no espaço sagrado. Para eles, a morte opõe-se à busca incessante, no presente, das bênçãos divinais, em especial as materiais e as relacionadas à cura do corpo.
Palavras-chave: religião, esperança, ritos de morte

Introdução

Este trabalho é um desdobramento de trabalho de pesquisa feito sobre a noção de esperança entre dois grupos evangélicos distintos. Ao investigar como dois grupos evangélicos construíram a noção de esperança, a temática da morte apareceu fortemente pois a finitude humana traz consigo a busca de respostas sobrenaturais que tragam consolo e que alimentem a esperança na vida após a morte. A religião, como sistema cultural que é, mostra-se como uma fonte produtora de sentido e de respostas para os que a procuram e no que se refere à morte não é diferente. A esperança de uma outra vida ou da continuidade após a morte tem, na maioria das religiões, um espaço privilegiado em que se exercita a fé e se constrói o sentido de viver.

A vinculação entre a vida presente e o porvir "celestial" é marcante na teologia evangélica. No entanto, há matizes dos mais diversos que caracterizam as inúmeras vertentes evangélicas. Assim, compreendê-los significa chegar ao núcleo das representações que informam como pensar e sentir a realidade da morte.

Portanto, este trabalho trata de questões relativas à morte entre protestantes históricos, de linha presbiteriana, e neopentecostais, fiéis da Igreja Internacional da Graça de Deus. A base para pensar o morrer entre esses dois distintos grupos evangélicos é a noção de que os presbiterianos, evangélicos tradicionais, apresentam uma teologia voltada para o devir, para a vida eterna e para a segunda vinda de Jesus Cristo, dimensões privilegiadas para a reafirmação e reprodução da esperança, enquanto os neopentecostais da Igreja Internacional da Graça de Deus focalizam sua esperança em questões do presente, do "aqui e agora", do "tomar posse" das bênçãos divinas para uma vida mais confortável, mais próspera (em termos financeiros) e com mais saúde (em especial, apontando para a "cura divina").

A morte e o morrer são, aqui, vistos não somente como um acontecimento da dimensão natural, mas são vistos como um acontecimento cultural também por envolver valores, signos, representações, significados, interdições e regras sociais. Isso significa pensá-lo do ponto-de-vista da coletividade já que a morte de um indivíduo diz respeito à experiência vivenciada pelos outros. A experiência da vida pertence a nós e aos outros, mas a da morte, apesar de individualizada, é socialmente partilhada com os vivos e por estes expressa através dos tempos e das gerações. É essa a perspectiva da morte neste trabalho, sintetizada nas palavras de Loureiro (2000:95):

> Sabemos que vivemos e que morremos, mas, da vida, podemos falar por um conhecimento vivido, atestado por vivenciar a situação, o fenômeno. Porém, falar da morte é sempre algo estranho a nós mesmos, pois o fenômeno só é conhecido em experiência com os outros. Da morte, somos, conscientemente, apenas meros espectadores. A nossa própria morte não podemos atestar. Não voltamos para descrevê-la em nós mesmos. Podemos falar, tentar exprimi-la, mas sua análise dá-se no fenômeno situado no outro, registrado, contado pelos sobreviventes.

Metodologia

Este trabalho teve como objetivo compreender e interpretar como dois grupos religiosos evangélicos, um neopentecostal e outro protestante histórico, constroem a noção de presente e futuro e como pensam a esperança diante da finitude humana.

Levando-se em conta o objetivo desta pesquisa, a metodologia utilizada teve como base os pressupostos da Antropologia. O método etnográfico foi empregado, já que é parte integrante da própria constituição da Antropologia, ciência social que privilegia o trabalho de campo. Por aproximadamente dois anos foi feita etnografia entre os membros dos dois grupos religiosos em questão.

Foi realizada observação participante nos cultos, nos rituais e no processo de entrevista dos informantes. As impressões, os acontecimentos, os pequenos incidentes e o corriqueiro, chamado por Malinowski (1984) de *os imponderáveis da vida real*, foram registrados no diário de campo durante a observação participante. Não se tratou de uma anotação superficial. O *tom do comportamento* (Malinowski, 1984), que acompanha as ações e os depoimentos, foi registrado no diário de campo.

Além da observação participante feita nos cultos das igrejas estudadas, foram realizadas entrevistas abertas com casais adeptos das mesmas. O processo de entrevistas com os adeptos dos dois grupos religiosos foi feito de forma a explicitar-lhes, inicialmente, o objetivo da entrevista e a posição de pesquisadora de quem a realiza.

O contato inicial com os adeptos desses grupos religiosos foi feito de forma direta, no espaço da igreja. Os que se dispuseram a ser entrevistados tiveram toda a liberdade para marcar o local, a data e o horário das entrevistas. A estes foi dito que as informações por eles concedidas seriam utilizadas na elaboração de trabalho científico e que o nome usado para eles seria fictício, como uma maneira de preservar-lhes a identidade. Foi pedida, ainda, autorização a cada um para a utilização de gravador no momento das entrevistas. Estas, depois de realizadas, foram transcritas na íntegra com o compromisso de fazê-lo da forma mais fiel possível à fala dos informantes. Portanto, não foi feita uma mera transcrição do conteúdo das fitas de entrevista, mas sim uma transcrição que levasse em conta os momentos de silêncio, de suspiro, de choro, de riso, de tremor da voz dentro de um contexto que possibilitasse trazer à luz o significado dessas e de outras tantas expressões.

A observação participante, registrada em diário de campo, foi feita também nos lares dos informantes e em outros locais onde as entrevistas foram realizadas (na igreja e no gabinete pastoral na Igreja da Graça).

Ainda sobre o processo de entrevistas, foi utilizado um roteiro semi-estruturado, com base nos objetivos da pesquisa e na observação participante feita nos cultos e reuniões desses grupos religiosos. Esse roteiro, no entanto, não significou a realização de uma entrevista fechada. Ao contrário, o objetivo desse roteiro foi o de se ter alguns parâmetros para que se pudesse travar uma entrevista aberta, em forma de um diálogo entre o entrevistado e o entrevistador. Assim, a entrevista foi considerada como um "processo" e não como um produto da pesquisa empírica (Romanelli, 1998).

Breve contextualização dos grupos evangélicos estudados

Ambos os grupos religiosos pesquisados são evangélicos. Um é presbiteriano, denominação que se enquadra na categoria de evangélico protestante histórico. O outro é o da Igreja Internacional da Graça de Deus, considerado um grupo evangélico neopentecostal.

Apesar de serem evangélicos, os dois grupos aqui estudados apresentam distinções quanto à doutrina teológica.

Os pentecostais e os neopentecostais adotam formas emocionalizadas nos rituais sagrados, enquanto os protestantes históricos, e principalmente os de linha calvinista, como é o caso dos presbiterianos, têm uma postura mais racionalista em seus rituais. O tradicionalismo predomina nas denominações protestantes históricas e há uma liturgia ritual que se fundamenta numa rotinização das práticas e dos discursos. Entre os pentecostais e em especial entre os neopentecostais, o carisma (Weber, 1971) é elemento estruturador dos cultos e alavanca a idéia de que esses grupos se constituem como uma renovação da fé, pelo "reavivamento" que realiza o Espírito Santo, em contraste com o tradicionalismo protestante.

Embora possamos classificar as diferentes vertentes evangélicas, há especificidades internas no que diz respeito não só ao universo evangélico, mas às denominações ditas protestantes históricas e, especialmente, às pentecostais e/ou neopentecostais, deixando clara a diversidade evangélica e as peculiaridades de cada igreja de cada vertente. Pensemos nas especificidades dos dois grupos aqui em foco.

A igreja evangélica de raiz protestante histórica estudada é uma que faz parte da vertente Presbiteriana do Brasil, localizada na região central da cidade de Ribeirão Preto. Há outras Igrejas Presbiterianas na cidade que se originaram dessa igreja, chamada Igreja Presbiteriana Central ou, como dizem os presbiterianos, "igreja-mãe". O templo é uma construção relativamente antiga e comporta aproximadamente 500 pessoas. É considerada uma igreja "tradicional". Os cultos e as reuniões são realizados de acordo com uma liturgia pré-elaborada. O momento da mensagem do pastor é considerado o momento principal nos cultos. A música também faz parte da liturgia que se faz ouvir através dos corais da igreja e de um breve momento de "louvor" feito por grupos jovens, momento este em que toda a congregação é convidada a participar. A Bíblia é o referencial usado em todos os cultos e reuniões dos presbiterianos.

A igreja evangélica neopentecostal estudada é a Internacional da Graça de Deus, comumente chamada Igreja da Graça. Ela também localiza-se na cidade de Ribeirão Preto. Há outras igrejas de mesma denominação em Ribeirão Preto, mas a igreja estudada é a maior delas e considerada a sede das outras. Os fiéis reúnem-se num salão extremamente amplo. É uma comunidade religiosa que tem seus cultos e reuniões marcados por expressões verbais e gestuais que caracterizam formas bastante emocionalizadas de demonstrar devoção a Deus. O período de louvor a Deus através da música é bastante intenso e extenso. Além do momento da mensagem do pastor ou do missionário, há também um espaço para que os fiéis dêem testemunhos da manifestação divina em suas vidas, enfatizando a cura de doenças, a inserção no mercado de trabalho e a libertação de vícios como o alcoolismo. A Bíblia também é utilizada nos cultos e reuniões desse grupo neopentecostal.

Ao contrário dos presbiterianos, a comunidade da Igreja da Graça enfatiza, em seus cultos, a guerra espiritual travada invisivelmente entre as hostes malignas, demoníacas e as legiões de anjos de Deus.

Em termos de constituição social das duas igrejas estudadas, a Igreja Presbiteriana é constituída, principalmente, por camadas médias da população ribeirão-pretana. Há uma relação direta com a tradição protestante que historicamente aliou-se às camadas burguesas da sociedade brasileira, pois sustentava e legitimava os interesses das mesmas através de sua doutrina racionalista. Além disso, no caso do presbiterianismo, calcado no calvinismo, segundo Mendonça (1997), a extrema importância dada por essa corrente reformada ao "consciente", à "compreensão intelectual" e às "decisões morais" acabou por afastá-la das populações menos letradas e excluídas socialmente.

De outro lado, as camadas populares são predominantes no pentecostalismo e no neopentecostalismo, exatamente por oferecerem uma mensagem evangelística mais acessível aos não letrados, centrada na resolução dos problemas do dia-a-dia, suprimindo, assim, a visão escatológica do mundo, e possibilitarem uma saída da exclusão social através de um pragmatismo que envolve atos de fé e de coragem como forma de transformar a condição de vida do adepto. Portanto, na Igreja Internacional da Graça de Deus, aqui estudada, há também predominância das camadas populares, embora, em situações-limite, principalmente no que se refere a questões de ordem familiar e de problemas de saúde, pode-se ver a frequência nos cultos, ainda que não assídua, de indivíduos de camadas mais elevadas economicamente, que buscam soluções divinas para esses problemas "insolucionáveis" em outras esferas da vida social.

A presença de um número elevado de negros na Igreja Internacional da Graça de Deus também corrobora para a afirmação de que há maior atração das camadas populares por essa igreja. Os negros no Brasil foram e continuam a ser excluídos socialmente e constituem a maior parcela da população pobre brasileira.

Entrevista e caracterização dos informantes

Foram abordados, por meio de entrevista, quatro casais de cada grupo religioso (os cônjuges foram entrevistados separadamente, perfazendo um total de 16 entrevistas). Os entrevistados encontravam-se na faixa etária entre 24 e 37 anos e frequentavam assiduamente as reuniões e cultos dos grupos religiosos. Essa faixa etária foi estabelecida em função da idéia de que esses casais poderiam demonstrar o grau de expectativas quanto ao futuro, já que, no Brasil, as pessoas dessa faixa etária encontram-se numa intensa busca por empregos ou melhores empregos e estruturação ou reestruturação familiar. Portanto, esses casais jovens poderiam apontar a visão que têm de constituição familiar e as perspectivas de terem filhos ou, os que já tiverem, como educá-los face às crises do mundo moderno. A escolha de fazer as entrevistas com casais deve-se ao fato de possibilitar vislumbrar a noção de esperança entre homens e mulheres, dentro do pressuposto que seriam diferentes essas noções exatamente pelas diferenças de gênero.

Quanto ao número de pessoas entrevistadas, a escolha inicial de quatro casais por igreja foi mantida porque houve uma saturação dos dados. Ou seja, os dados se repetiram nas entrevistas e, além disso, atenderam ao escopo do trabalho como sendo suficientes para realizar uma análise satisfatória.

Forma de Análise dos Dados

Os dados foram analisados à luz de uma teoria interpretativa da cultura, proposta por Geertz (1978) que pressupõe uma etnografia densa, como foi dito acima. Portanto, os dados foram trabalhados a partir de uma abordagem qualitativa. *A construção de fatos etnográficos* (Romanelli, 199, p.125) foi feita numa perspectiva interpretativa, levando em consideração a densidade da etnografia da qual emergem representações feitas pelos grupos religiosos em relação à realidade. Nesses termos, a etnografia é pensada como uma forma de *construir uma leitura de* (Geertz, 1978, p.20).

Ainda em relação ao tratamento que tiveram os dados coletados, realizou-se uma análise comparativa entre os dois grupos religiosos em questão. O método comparativo utilizado fundamenta-se em uma comparação feita através de uma perspectiva relacional que comporta contrastes, oposições e contradições (DaMatta, 1977).

A morte para os presbiterianos e para os neopentecostais: uma análise comparativa

Há um dilema, entre os presbiterianos, que parece acompanhá-los durante a vida aqui na terra. Que Deus é esse que fez tantos milagres e curas, registrados nas Escrituras Sagradas, e hoje, sem uma lógica aparente, não atende em determinadas situações, pelo menos positivamente, aos pedidos dos seus filhos? É possível colocar-se como um arauto que proclama as maravilhas de Deus e seus feitos em situações extremas, como a da morte, sem que haja a possibilidade de submeter-se à decepção e constrangimento de uma resposta contrária ao pedido cheio de fé? Qual é a lógica de Deus quando cura aquele que não o teme e deixa morrer o fiel, o justo? Como explicar isso? Falta de fé? Vontade divina? Mistérios divinos? Todas essas perguntas levam a uma questão sumária: o que se pode esperar de Deus? Essa questão é crucial para compreender como esses protestantes históricos, em comparação com os da Igreja Internacional da Graça de Deus, uma neopentecostal, constróem e vivenciam a esperança diante dos fatos da vida, em especial o da morte.

O pentecostalismo e o neopentecostalismo desafiam os protestantes históricos no que se refere a todas essas questões e aparecem como a voz que os acusa de não terem fé suficiente para que Deus opere os milagres de cura, de prosperidade e restauração. A morte parece estar muito distante, principalmente dos neopentecostais, não só simbolicamente, mas não há nas igrejas neopentecostais ofícios fúnebres celebrados em seus templos. O pastor da Igreja da Graça, ao ser por mim perguntado sobre como a morte era tratada pela igreja, respondeu-me de uma maneira bastante interessante, demonstrando um certo distanciamento emocional e naturalizando-a:

> Primeiro lugar, quando alguém da igreja veio a falecer, primeira atitude que nós tomamos é procurar dar um apoio pra família. O apoio financeiro? Não, não o apoio financeiro, mas o apoio espiritual, apresentando pra família que aquela pessoa, ela teve a obra consumada na terra. Ela amou a Deus, ela confiou em Deus, então ela tá num lugar até melhor do que aqueles que ainda estão sob a terra. Passa esse lado pras pessoas. E quanto à morte, a gente vê a morte assim... é algo natural porque o homem foi criado do pó da terra e o próprio Deus disse que ao pó da terra ela vai tornar. Então, é a morte física, porque eu acredito que não existe morte espiritual. (...) Então, a morte, o corpo descer pra terra, isso nós passamos pro povo que é uma coisa normal. E acredito que quem crê nisso não tem nem medo da morte.

Embora ele fale sobre apoio espiritual, fica clara a ênfase que dá ao lado natural da morte. Não há um ritual que a dramatize. Em todos os cultos observados, não houve qualquer alusão à morte de qualquer pessoa ou mesmo nenhum culto que enfocasse o morrer, o fim da vida. Ao contrário, os cultos enfatizavam a vida, a cura, o bem-estar do corpo e da alma aqui na terra. Na igreja Presbiteriana, apesar de ser bem menor em termos numéricos que a Igreja Internacional da Graça de Deus, ouvi por várias vezes anúncios sobre o falecimento não só de membros da igreja, mas de parentes dos membros. A morte, por várias vezes, foi o assunto do sermão do pastor presbiteriano, assunto seguido pelo alento da vida eterna.

Os presbiterianos não vêem a morte como algo natural. Ao contrário. Eles dizem que não fomos criados para morrer. Ela, a morte, é fruto de nossa desobediência aos mandamentos divinos, é, como eles dizem, o "salário do pecado". O jardim do Éden é evocado e Adão, como representante da raça humana, tentado pelo Diabo, em forma de serpente, e seduzido por Eva, sua mulher, simboliza o erro fatal que levou a morte a todos os homens. Por ele entrou a morte, algo não natural, mas provocado pelo pecado da desobediência a Deus. Completamente desnaturalizada, a morte é ritualizada entre os presbiterianos. Os cultos fúnebres dos membros mais assíduos e ativos da igreja são feitos em um dos salões das dependências da igreja Presbiteriana. Neles, a morte é pranteada e o processo ritual alcança seu auge na mensagem consoladora do pastor da igreja. Os questionamentos têm um espaço, nesse momento, para que sejam feitos, mas nunca são feitos em forma de revolta contra Deus. A observação de quatro rituais de morte demonstra que os presbiterianos se utilizam da categorização da sociedade inclusiva sobre algumas questões associadas ao morrer. A forma como se morre, a faixa etária em que se morre e o gênero do ser morto parecem ser as categorias mais fortes a serem levadas em conta diante do fato[1], como faz a sociedade, de maneira geral. Por coincidência, observei um ofício fúnebre de uma mulher, bem idosa, de uma criança e de dois senhores de meia idade. A reação dos membros da igreja diante das quatro mortes foi diferente, embora o processo ritual tivesse, basicamente, o mesmo formato.

A morte da mulher, de cerca de 85 anos de idade, uma pessoa que fora extremamente ativa na igreja, foi chorada pelos presbiterianos de maneira mais contida. As pessoas pareciam mais conformadas por causa da idade daquela mulher. O culto fúnebre foi celebrado logo depois do culto tradicional da igreja, no domingo à noite. Foram cantados os hinos preferidos daquela mulher e um dos pastores fez uma breve mensagem, bastante emotiva, mas também calma, enfatizando a vida consagrada a Deus daquela mulher e o exemplo como serva de Deus que ela deixava à igreja. Foram exaltadas também suas virtudes como mãe e esposa dedicada, o que evidencia a questão de gênero presente também no morrer.

No culto fúnebre do senhor, de mais ou menos 49 anos de idade, cuja família era bastante assídua e participativa na igreja, a comoção foi bem maior. Ele era presbítero da igreja e os presbiterianos pediam pela cura dele há dois anos. Os questionamentos foram inevitáveis, apesar, de como já disse, não terem o tom de revolta contra Deus. Dois corais da igreja, um de

[1] Evoco as palavras do historiador Michel Vovelle (1996, p.13) sobre essa categorização da morte: "Avaliar o peso da morte sofrida, nesse primeiro nível, é apreciar os parâmetros, os componentes sociais desse corte, a começar pela diferença de sexo, de acordo com a idade (morte da mulher, morte do homem, morte da criança) desigual e sobretudo desigualmente sentida".

adultos e um de jovens e adolescentes, cantaram no funeral. As pessoas expressavam claramente a dor da perda através de abraços e lágrimas. Um dos parentes do morto pediu a palavra e disse que certamente seria o melhor natal que o presbítero passaria, já que a morte aconteceu dois dias antes do natal. O que dizer nessa hora? Deus não ouviu a oração dos seus filhos? A resposta, tão esperada, veio através da boca do pastor. A mensagem por ele pregada falava sobre os mistérios dos desígnios de Deus, do gozo da vida celestial e da alegria, no porvir, do reencontro. A palavra do pastor enfatizava esse reencontro. O morrer, assim, é visto como um período de transição, um breve período no tempo da eternidade em que se atravessa uma ponte e do outro lado aguarda-se o reencontro, o prazer de uma nova visão da vida, sem doença, sem dor, sem tristeza. Este, no entanto, não é um simples reencontro. Significa o âmago de uma esperança que se funda no encontro, na eternidade, de todos os filhos de Deus, todos os escolhidos. A corporeidade, nessa questão, ganha um peso extraordinário entre os presbiterianos que, curiosamente, a colocam em segundo plano durante a vida aqui na terra. Os corpos serão, na teologia do protestantismo histórico, revestidos de imortalidade, serão ressuscitados e receberão uma outra estrutura material, um material inacabável, impecável (no sentido literal da palavra), incorruptível, eterno. Há, então, um certo desprezo ao corpo mortal. Várias vezes, nos cultos funerários, o pastor oficiante referiu-se à pessoa morta como "este corpo mortal" como sendo uma cápsula vazia, apenas um recipiente[2]. Ali estava apenas a representação da pessoa. Não era mais ela. No entanto, o corpo não é desprezado pelos presbiterianos por não conter mais a alma. No *Manual Presbiteriano* (1997, p.119), no qual a Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil foi promulgada a 20 de julho de 1950, na cidade de Presidente Soares, Minas Gerais, há um capítulo, o décimo, que trata sobre *Funerais*. Segundo esse capítulo, os artigos 22 e 23 estabelecem como o corpo deve ser tratado e como deve se portar o presbiteriano no funeral. Vejamos:

> O corpo humano, mesmo após a morte, deve ser tratado com respeito e decência. Chegada a hora marcada para o funeral, o corpo será levado com decência para o cemitério e sepultado. Durante essas ocasiões solenes, todos os presentes devem portar-se com gravidade. O oficiante deverá exortá-los a considerar a fragilidade desta vida e a importância de estarem preparados para a morte e para a eternidade.

Essa teologia, esse modo de ver o corpo na morte reafirma a idéia de que usufruir dos prazeres carnais é algo tão temporário, efêmero em comparação com o gozo do eterno, que deve dar lugar a uma vida consagrada, cheia de pudores, tabus, proibições e interditos que reafirmem à alma usufruir o céu e a ressurreição de um corpo que se fará perfeito. Esse conforto, essa recriação e rememoração da esperança, não anulavam a dor do momento do adeus. O fechar do caixão levou a igreja às lágrimas, como se ela fosse uma grande família a perdeu, de fato, um dos seus. E é assim que os presbiterianos se vêem, como uma grande família em que os laços espirituais de parentesco (todos filhos de Deus e, portanto, irmãos na fé) são intensamente valorizados.

Os atributos de bom marido e bom pai foram ressaltados no ofício fúnebre desse senhor. À família, os pastores pediam o apoio da igreja nesse momento difícil.

O abalo que causara a morte desse senhor aos presbiterianos foi visível. Por algum tempo, algumas notas no boletim da igreja tentavam consolar seus membros e trazer à memória a pequenez desse fato diante da vida eterna, um tempo ininterrupto, sem fim, no céu para aqueles que foram feitos filhos de Deus. Mas, ao lado disso, os presbiterianos convivem com dúvidas, com questões que não têm explicação nem resposta. Nos anos em que fiz a observação participante, a igreja foi golpeada por mais duas mortes.

A morte de uma criança, de 12 anos de idade, já relatada, trouxe de volta o fantasma dos questionamentos. Doente desde seu nascimento, a igreja acompanhava os progressos daquela criança. Todos compartilharam da conversão daquele menino e se emocionavam com a forma pela qual ele se comportava na igreja, nos momentos litúrgicos, mostrando de maneira espontânea sua relação com o sagrado. Filho de pessoas muito populares na igreja, o menino foi hospitalizado às pressas e veio a falecer, depois de 12 anos de luta pela vida e de contar com as orações de todo o grupo religioso.

O ofício fúnebre da criança foi marcado por questionamentos feitos abertamente. Pude observar as pessoas se perguntando sobre qual o propósito de Deus em permitir a morte daquela criança que fazia tantos progressos em termos de recuperação de movimentos, fala etc. Além disso, alguns pareciam pensar alto ao comentarem sobre a possibilidade de provação divina dada à família com o ocorrido. Outros, ainda, diziam que havia sido melhor para a criança e para a família que houvesse acontecido aquele desfecho, referindo-se ao desgaste que provocavam as limitações da criança aos familiares.

O salão, naquele dia, pareceu-me um lugar de controvérsias, análises, questionamentos. Observei que ninguém ali estava tranquilo ou conformado. A movimentação era intensa. A conversa também. No momento da mensagem, três pastores falaram, entremeando as falas com músicas, as músicas prediletas da criança. Todos falaram sobre a criança com muito carinho e reafirmaram a esperança de reencontro no céu. Nas falas, o questionamento esteve presente. Em uma das mensagens, o pastor disse não entender o propósito de Deus, mas aceitá-lo. A explicação para aquela morte foi substituída pela lembrança do que deve esperar o povo de Deus aqui na terra, ou seja, o futuro celestial. A dramatização não terminou aí. O pai da criança tomou a palavra e fez um histórico da vida do filho, desde seu nascimento. Ele parecia mostrar o quanto Deus estava fazendo-o forte diante da

[2] O filósofo Cícero expressa bem essa idéia: "Saio da vida como de uma casa de hóspedes, e não de uma casa em que se mora".

morte do filho. Enquanto falava, as pessoas choravam muito. A pregação do evangelho também foi feita pelo pai. Ele fez um apelo às pessoas que ainda não haviam se convertido que o fizessem para também usufruírem das benesses da vida celestial.

A idéia de pureza associada à imagem da criança também se fez presente no culto fúnebre e a precocidade da morte foi pensada como um ganho, não uma perda, no sentido de que quanto mais cedo ocorre a morte, mais cedo o filho de Deus gozará do paraíso celestial. A "sorte" está do lado de quem partiu cedo e não dos que ali ainda aguardam a redenção completa do corpo e da alma. Isso não implica no antegozo do céu, ou seja, gozá-lo através da esperança e da fé. Mas nada se compara com a plenitude, para os presbiterianos, do final para o recomeço na eternidade.

A morte de outro senhor também foi dramatizada. Ele estava doente e sucumbiu diante de um câncer. A família, também popular na igreja e considerada como um exemplo de fé, olhava para o morto de uma maneira que parecia fazer a mesma pergunta: "Por que Deus não o curou?" . As três mulheres, a mãe e as filhas, sentadas ao lado do caixão, ouviam os hinos atentamente, cantados pelos membros da igreja. O pastor celebrou o ofício fúnebre e interrompeu sua fala em um momento de emoção. Ele falava de como aquele homem era alegre e de como alegrava as pessoas da igreja. O reencontro foi mencionado novamente nesse culto. A negação da morte como fim era evidente. A idéia da vida na terra como uma passagem torna-se forte nesses momentos.

"Se Deus quiser, vamos todos nos reencontrar". Com essa fala, o pastor reafirmava o destino de todos ali. Este mundo é um tempo do ainda-não, é o tempo da esperança, de uma espera compartilhada pelos que crêem e que vivem no meio de um dilema, o do poder de Deus, por um lado, e o do querer de Deus, por outro. Diante disso, a fé dos presbiterianos passa, necessariamente por esse crivo, por essa decisão ilógica de um Deus que tudo pode, mas que tem seu querer que extrapola o entendimento do fiel, às vezes atendendo-o e muitas vezes não.

Os neopentecostais não admitem esse querer divino que vai além da fé. Se algo pedido não acontece, necessariamente algum espírito maligno interferiu, agindo na vida do crente e desviando a generosidade divina ou, ainda, há falta de fé por parte daquele que pede a bênção. Não há espaço para o talvez. Para os crentes da Igreja Internacional da Graça de Deus, o próprio Deus já deu tudo o que eles querem. É só "tomar posse" da bênção[3]. Campos (1997: 369), ao dissertar sobre a Igreja Universal do Reino de Deus e sua teologia de que a divindade torna-se escrava de suas promessas aos fiéis, deixa claro esse traço típico da exigência das benesses divinas no meio neopentecostal:

> Cumpridas todas as exigências, com muita fé e nenhuma dúvida, o milagre só tem que acontecer. Basta exigir de Deus a realização de tais desejos. Mas, e se não der certo? Ainda dentro dessa lógica, a culpa é do fiel, que deve ter tido falta de fé em algum momento do processo.

Quanto à morte, ela não pode ser considerada uma negação de Deus ao pedido de cura do grupo religioso. Ela apenas acontece. No nível de significações, a morte ocupa um espaço simbólico muito pequeno. O presente e as vitórias conseguidas pelos viventes se sobrepõem a esse fato da natureza. O que parece ficar evidente é que a morte é o único compartimento da vida, entre os neopentecostais, que escapa do processo de magicização por eles implementado. Não há nada de mágico na morte. Ela é um fato, puro e simples para eles. Mais que isso, a morte pode encerrar uma vida sem bênçãos e isso é visto como um “fracasso” para o fiel. Por isso, é preciso, segundo esses evangélicos, buscar a “bênção divina” para o presente, correndo contra o “relógio” da morte. Vejamos o que diz sobre isso um obreiro da Igreja Internacional da Graça:

> Uma hora você vai receber essa bênção, mas você tem que perseverar. Eu creio que você não vai receber sua bênção na sua morte. Tem que receber aqui pra desfrutar.

A idéia da vida na terra como uma passagem, acima mencionada, não retira do presbiteriano a responsabilidade de ter uma vida exemplar. Aliás, uma boa passagem para alcançar o céu depende também do curso de sua vida aqui na terra. A ética protestante pode ser vista nesse sentido. A vida é pensada como passageira, mas deve ser vivida de acordo com os dogmas divinos. O depoimento de um presbiteriano entrevistado traz o teor dessa ética protestante:

> A vida aqui na terra? Pra mim, é uma passagem aqui, né? A gente tá aqui pra... viver de forma boa, de forma com que Deus escreve... na Bíblia, de viver de forma correta, de forma reta, né? A gente tem que ser... não... pelo fato de ser uma passagem a gente fazer tudo que a gente quer, ter todos os prazeres e deixar com que... no final da vida a gente... tome conhecimento disso. Não, não é isso. É a gente... viver... do melhor jeito, da melhor maneira, como se fosse... o último dia da sua vida. Viver de forma bem feliz

Não poderia deixar de contar, neste trabalho, uma experiência que vivi, muito marcante, no que se refere à morte entre os presbiterianos. Um senhor da Igreja Presbiteriana encontrava-se muito doente, vítima de câncer. Durante os seis meses do agravamento da doença, pude conversar muitas vezes com ele. Depois de retornar de uma longa internação no hospital, um mês antes dele morrer, fui vê-lo. Cheguei em frente de sua casa e ele estava acomodado em uma cadeira de balanço na calçada,

[3] Gomes (1996, p. 231), sobre a idéia de "posse", categoria mais fundamental do que chama de "seitas populares pentecostais", diz o seguinte: “Tomar posse, portanto, não significa outra coisa senão realizar aquilo para o qual se está destinado. As coisas são "nossas" enquanto Deus as fez para nós, para delas fruirmos. Vir a possuir, portanto, significa bem mais uma reintegração de posse, um ter à disposição aquilo que nos é devido por direito de criação”.

embaixo de uma árvore. A magreza dele causava uma sensação terrível de morte e me fazia suar frio quando dele eu me aproximava. Ali estava ele, inerte, com um cobertor cobrindo seu corpo frágil, numa manhã de vento frio. Aproximei-me dele e seus olhos estavam cerrados. Senti-me incomodada com aquela quietude, aquele silêncio profundo. Então, toquei delicadamente nele e o cumprimentei. Os olhos se abriram vagarosamente. Um pequeno sorriso foi por ele esboçado, mas logo voltou à quietude e os olhos se fecharam novamente. Insisti em quebrar o silêncio e perguntei-lhe: "em que o senhor está pensando?" A resposta, para minha surpresa, foi imediata: "Pensando na morte porque a vida é certa". O trocadilho, por um instante, não me pareceu proposital e, então, ingenuamente disse a ele: "Não é: 'na vida porque a morte é certa'? Ele me disse, suavemente, mas com convicção: "não". Esboçou um sorriso, novamente, e seus olhos se fecharam. Nenhuma resposta poderia ser tão sintetizadora da postura dos presbiterianos ante à morte e nenhum outro olhar de tamanha calma e aceitação do que estava por vir poderia me dizer tanto sobre a noção de esperança desses evangélicos.

Considerações finais

A morte, entre presbiterianos e neopentecostais, é vista de forma bastante distinta.

Para os presbiterianos, a morte aparece como uma transição, dolorosa e ritualizada, para a vida eterna e para o posterior reencontro dos que aguardam a redenção não só da alma, mas de toda a terra, que deve se fazer nova e restaurada, por meio da segunda vinda de Jesus Cristo. A esperança se constrói sobre essa base teológica, evocada nos rituais funerários desse grupo religioso. A idéia de ressurreição é, na teologia presbiteriana, uma idéia central que possibilita ao fiel reafirmar sua fé na esperança da redenção completa do ser humano por meio da ação divina que transformará os corpos mortais em imortais e incorruptíveis.

Para os neopentecostais, a morte aparece como um fato natural que significa, de certa forma, o fim de um fluxo constante de bênçãos que o fiel deve buscar em sua vida presente. Por isso, a morte não tem espaço como um ritual religioso nos cultos ou eventos desse grupo religioso, mas sim os rituais de cura divina e de busca da prosperidade financeira na vida terrena, o que poderia ser caracterizado por um "milenarismo intramundano" (Campos, 2000) desses religiosos. O pós-morte é, para os presbiterianos, a esperança de uma vida sem dores, tristezas e doenças. Para os neopentecostais, o pós-morte não ocupa um lugar central, mas sim o "já" que deve ser uma caminhada de ascensão social e um tempo de fruição das bênçãos divinais. O "ainda-não" para os presbiterianos significa, na visão neopentecostal, a privação do que tem Deus a oferecer a seus filhos no tempo presente. Curiosamente, a morte não é, na doutrina neopentecostal, revestida de emocionalidade e ou emocionalismo, traço característico de todos os rituais desses evangélicos. Entre os presbiterianos, a morte transforma-se em um ritual profundamente marcado pela expressão da emoção, norteada, contudo, pela razão doutrinária da esperança e do reencontro pós-morte no céu.

Referências bibliográficas

Bastian, J-P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica* (2a ed.). México: Fondo de Cultura Econômica.

Birman, P., Novaes, R., Crespo, S. (1997) *O mal à brasileira.* Rio de Janeiro: EdUERJ.

Campos, L. S. (1996). Protestantismo histórico e pentecostalismo no Brasil: Aproximações e conflito In B. Gutiérrez & L. S. Campos (Orgs.), *Na força do espírito: Os pentecostais na América Latina: um desafio às Igrejas Históricas.* (pp. 358-372) São Paulo: Associação Literária Pendão Real.

Campos, L. S. (2000). O milenarismo intramundano dos novos pentecostais brasileiros. *Revista Estudos de Religião, 18, 99-119.*

Cazaldilla, J. R. & González, A. (2000). *Religión, cultura y espiritualidad a las puertas del tercer milenio.* La Habana, Cuba: Editorial Caminos.

DaMatta, R. (1977). Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos *Revista Religião e Sociedade*, CER/ISER, 1(1), 3-30.

Geertz, C. (1978). *A Interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Gomes, W. (1996). Nem anjos nem demônios In A.Antoniazzi e cols. (Orgs.), *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. (pp. 225-270) Petrópolis, RJ: Vozes.

Loureiro, A. M. L.. (2000). A consciência da morte e a alienação sobre o morrer In *A velhice, o tempo e a morte.* (pp 77-80). Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Malinowski, B. (1984). Introdução: Objeto, Método e Alcance desta Pesquisa In *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.

Manual Presbiteriano (1997). (13a ed.). São Paulo: Cultura Cristã.

Mendonça, A. G.. (1997). *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: O campo religioso e seus personagens.* São Bernardo do Campo, SP: Editora da UMESP.

Romanelli, G. (1998). A Entrevista Antropológica: Troca e Alteridade In G. Romanelli & Z. M. M. Biasoli-Alves (orgs.) *Diálogos Metodológicos sobre Prática de Pesquisa*. (pp. 119-133). Ribeirão Preto, SP: Legis Summa.
Vovelle, M. (1996). A História dos Homens no Espelho da Morte In *A Morte na Idade Média.* São Paulo: Edusp.
Weber, M. (1971). *Ensaios de Sociologia.* Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Alimentando Corpo e Alma

Márcia Assunção Araújo
Universidade Federal do Ceará
marsluz@gmail.com

Resumo: A minha proposta de investigação pretende compreender as percepções cognitivas e simbólicas de indivíduos que adotam práticas alimentares vegetarianas por motivações religiosas, na cidade de Fortaleza, pertencentes a uma linha de ioga no âmbito dos novos movimentos religiosos – NMR - (Hervieu-Léger, 2005), expressa pela Nebulosa Místico-Esotérica (Champion, 1990). Este estudo visa compreender as representações e as práticas relacionadas com a alimentação, entre um grupo de pessoas que estão posicionados diferentemente no campo religioso, em função da etapa de amadurecimento e convicção de seus princípios religiosos. O cenário religioso contemporâneo, caracterizado pela bricolage de crenças, é marcado fundamentalmente pela tendência à individualização e subjetivação das crenças religiosas. Considerando essa paisagem religiosa como pano de fundo para a presente pesquisa, interessa investigar o espaço social alimentar (Poulain, 2003) dos participantes da Brahma Kumaris (BK), religião de origem hindu com sede em Fortaleza, como expressão de uma identidade coletiva, mas que demarca distinções individualizantes conforme a forma de pertença, e os significados subjetivamente atribuídos ao processo de auto-aperfeiçoamento empreendido nas práticas espirituais.

Reflexões preliminares

Tomando como ponto de partida minha proposta de investigação no curso de doutorado em sociologia da UFC, lanço aqui algumas reflexões que vem subsidiando os meus objetivos em compreender as percepções cognitivas e simbólicas de indivíduos que adotam práticas alimentares vegetarianas por motivações religiosas, na cidade de Fortaleza, pertencentes a uma linha de *yoga* no âmbito dos novos movimentos religiosos – NMR- (Hervieu-Lèger, 2005), expressa pela Nebulosa Místico-Esotérica (Champion, 1990).

As reflexões são dirigidas para apreender as representações e as práticas relacionadas com a alimentação, entre um grupo de pessoas que estão posicionados diferentemente no campo religioso, em função da etapa de amadurecimento e convicção de seus princípios religiosos. Os filiados ou inscritos na BKWSU podem ser classificados, segundo as categorias construídas por Hervieu-Lèger (2005), entre convertidos e peregrinos, como tipos ideais representativos dessas novas formas de viver o religioso, quando o tom individual predomina nas escolhas e nos modos de traçar as trajetórias e os percursos na aquisição dos bens de salvação (Weber, 2004). Aos poucos fui dando conta da emergência de um movimento característico da atualidade, qual seja, a "nova consciência religiosa", e suas implicações sobre o "estilo de vida" (Giddens, 2002), que vem compondo a religiosidade contemporânea ocidental, marcada pela bricolagem de crenças que ultrapassam as fronteiras históricas, geográficas e culturais compostas pelo pensamento social dominante. A 'orientalização do Ocidente', por exemplo, é um fenômeno observado nos recentes estudos religiosos, e informa, sobretudo, o processo de globalização em sua fase mais acelerada. A globalização do religioso seria uma das dimensões transnacionais da cultura e se constitui de lógicas específicas a serem observadas na pesquisa empírica. A etno-paisagem das práticas espirituais e terapêuticas provenientes do Oriente vão se delineando na esteira do que Warnier (1999) denomina de 'mundialização´ da cultura, ou seja, a circulação dos produtos culturais em tempos de globalização.

Até o Século XX era comum se observar a rota do Ocidente em direção ao Oriente no que tange as missões de evangelização cristã. Contemporaneamente, essa rota tem não só se invertido, mas apresenta múltiplas direções. As organizações espirituais de origem hindu são exemplo da reação de grupos sociais que viveram a dominação imperialista e hoje reivindicam a difusão de sua cultura no sentido amplo.

Altglas (2005) investiga a transformação do hinduísmo a partir da influência da colonização britânica na Índia e a hibridação cultural entre essas sociedades. A autora questiona se existe uma 'orientalização do Ocidente', ou se estaríamos assistindo à diluição do hinduísmo frente aos valores ocidentais, onde a crença se individualiza e os percursos correspondem menos às pertenças comunitárias concretas e tendem mais a evoluir em formas sectárias de socialização.

O contexto histórico da emergência de novas religiosidades na 'modernidade tardia' (Giddens, 1991) tem na BKWSU um exemplo de reinterpretação das tradições hindus, conciliando a tradição, pela recriação e o rejuvenescimento do *Raja Yoga*[1], como motor para acompanhar as transformações advindas pela globalização/mundialização, fato esse que provoca em mim o interesse em observar, no contexto brasileiro, as diferentes estratégias e modos de apropriação desse NMR de cariz neo-hindu.

[1] Raja Yoga ou yoga real é a yoga da meditação, considerada como a yoga superior de Pantajali e seus seguidores, esta disciplina se ocupa do controle mental .

Partindo do pressuposto de que as formas de organização e apropriação têm aspectos particulares, as hibridações das religiões e práticas orientais com as religiões tradicionais do Ocidente geram um repertório vasto de tendências filosóficas, religiosas, terapêuticas e mercadológicas com repercussões diferenciadas nos vários contextos onde são apropriados. Assim, é preciso identificar suas especificidades e os ecos provocados por essa dinâmica e o apelo que tem esses movimentos na recomposição do religioso como recurso para as narrativas e trajetórias de biografias que se reconstroem em tempos de reflexividade (Giddens, 1991).

Tomando como ponto de partida as análises de Champion (1990) sobre a NME, delimito a BKWSU como o espaço pelo qual transitam indivíduos, peregrinos e convertidos, (Hervieu-Lèger, 2005) empenhados na construção de novas identidades e *habitus* religioso. A dieta vegetariana, como parte dos princípios requeridos para o auto-aperfeiçoamento tem nesta investigação, o estatuto de um 'fato social total' no sentido definido por Mauss (1974). A opção pelo vegetarianismo[2] invoca questões que passam pelo econômico, religioso, cultural e simbólico.

O cenário religioso contemporâneo, caracterizado pela *bricolage* de crenças, é marcado fundamentalmente pela tendência à individualização e subjetivação das crenças religiosas. A valorização das escolhas pessoais para a construção do percurso religioso tem na metáfora do 'peregrino' uma figura típica da fluidez e da transitoriedade do processo de identificação religiosa e convive, de forma tensa e relacional, com a figura do crente tradicional, o 'convertido' este, obediente às prescrições obrigatórias pela sua pertença (Champion, 1990).

As zonas de contato (Bhabha, 2007) entre Ocidente/Oriente apontam as trilhas para a leitura de fenômenos que não estão nem cá, nem lá, mas em um 'terceiro espaço' onde se começa a esboçar novas sociabilidades: aqui estaria uma chave para pensar o trânsito religioso de indivíduos libertos das amarras das instituições religiosas e permeáveis à pluralidade de vozes que colaboram para uma revisão dos princípios colocados pelo projeto da modernidade ocidental.

O 'trânsito religioso' (Amaral, 2000), ou a 'religião em movimento' (Hervieu-Léger, 2005) são categorias explicativas que focam a itinerância, o nomadismo, a errância como fenômeno contemporâneo, em que o indivíduo se livra das amarras de pertencimento religioso e estabelece múltiplas interações, mais condizentes com suas demandas. Representam, portanto, as escolhas de indivíduos 'globalizados' por espaços e deslocamentos produtores de hibridações culturais e religiosas.

A hibridação das culturas, conforme a proposta empreendida por Bhabha (2007) pode ser fértil para pensar o cenário sócio-religioso contemporâneo, em especial a *Brahma Kumaris World Spiritual University* – BKWSU como organização religiosa de vocação humanista e holista. A BKWSU empreende seu desenvolvimento no Ocidente a partir dos anos 70 e representa um movimento no seio de um contexto mais geral que toca o hinduísmo, não só na Índia como também em diáspora, em decorrência da aceleração do fenômeno de mundialização/globalização. A partir de Bhabha (2007) podemos fazer a etno-paisagem da pós-modernidade para compreender a dinâmica Oriente/Ocidente, o fluxo das religiosidades orientais e a sedução por elas provocada aos indivíduos ocidentais.

O aspecto híbrido que compõe a doutrina da BKWSU pode ser observado até mesmo na apresentação dos alimentos. É comum haver uma mimetização dos pratos servidos em relação aos que compõem a alimentação onívora: feijoada, acarajé, hambúrguer e outros pratos são adaptados à dieta vegetariana, por exemplo. Na epígrafe do capítulo IV de 'O Local da Cultura' Bhabha cita Lacan para destacar o jogo de luzes e camuflagens que acompanham o ato mimético. Diz Lacan: "A mímica revela algo na medida em que é distinta do que poderia ser chamado um si - mesmo que está por trás" (Bhabha, 2007). A mímica, como recurso para compreender esse processo de negociação entre culturas, em especial as marcadas pelo processo de dominação permite ilustrar a ambivalência das representações elaboradas pela subjetividade colonial. Diz Bhabha: "A mímica colonial é o desejo de um outro reformado, reconhecível e como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente" (Bhabha, 2007).

O reconhecimento do outro, por parte desses NMR, em especial neo-hindu, objeto de minha investigação é também uma manifestação dos limites classificatórios impostos pelo pensamento ocidental. A oposição orientalista a um ocidente materialista vem seduzindo um público cada vez mais insatisfeito com a ideologia individualista (Dumont, 1993) em busca de outros possíveis para as vias de salvação (Weber, 2004) propostas pelas religiões tradicionais do Ocidente. Essas experiências religiosas de cunho oriental, que privilegiam as vias de salvação de tipo místico (Troeltsch, 2005), ainda que identificadas por seu componente individual (a autonomia do indivíduo referida ao sagrado) reivindicam a constituição de redes comprometidas com estratégias de ambição universal (Altglas, 2005).

---

[2] Vegetarianismo estrito: rejeita o consumo de todos os alimentos de origem animal, inclusive ovos, leite e queijo. Os seguidores dessa linha também são conhecidos como vegans. Ovo-lacto-vegetarianismo: essa vertente suprime a ingestão de todas as carnes, mas libera o consumo de ovos e leite; Lacto-vegetarianismo: exclui a ingestão de todas as carnes, mas permite leite e derivados (como queijo, manteiga e iogurte); Ovo-vegetarianismo: proíbe o consumo de qualquer carne, mas permite comer; Pesco-vegetarianismo - essa vertente libera a ingestão de peixes e frutos do mar. Muitas vezes não é considerada como uma verdadeira dieta; Crudivorismo – só consomem alimentos cozidos na temperatura máxima de 48°C, evitando assim a destruição de enzimas pela elevação da temperatura; Frugivorismo - a comem somente frutas, nozes e alguns legumes podem se repor facilmente, ou seja, seus frutos. Macrobiótica - Seus adeptos comem basicamente frutas, legumes e cereais integrais e acreditam que os alimentos dividem-se em dois grupos, de acordo com sua energia: yang e yin. Segundo eles, é preciso dosar alimentos dos dois conjuntos para obter equilíbrio energético e, conseqüentemente, manter a saúde do corpo e do espírito. Alguns macrobióticos consomem peixe.

A retórica de valores como pacificidade, tolerância e flexibilidades vai seduzir e conhecer uma expansão entre as camadas médias urbanas que se beneficiam de alguns suportes da modernidade, mas não se identificam com os discursos das grandes tradições religiosas. Simpatizantes e devotos, convertidos e peregrinos vão compondo o quadro dessas novas organizações espirituais que, no caso da BKWSU recusa qualquer filiação religiosa para se abrigar em denominações que lhe emprestam um cariz humanitário – o caráter universitário em sua denominação - para oportunizar a veiculação de suas mensagens e doutrinas espirituais.

A abertura de fronteiras e a reivindicação globalizante dos movimentos neo-hindus, como a BKWSU, convivem com a reinterpretação das doutrinas e rituais tradicionais hindus, e nesse jogo performático vão lançando mão de um discurso relativizante para abrigar em seu seio pessoas das mais diversas convicções religiosas.

Hibridismo parece ser mais adequado para pensar as formas modernas de inter-culturalidade, onde às misturas e mesclas é acrescentada a velocidade dos meios de comunicação pelo avanço da ciência, num ritmo sem uma sucessão ordenada, numa reconstrução permanente de culturas.

Interessa observar a dinâmica dessa expansão no Ocidente e o modo como esse movimento lida, ao mesmo tempo, com a tradição e os valores da modernidade ocidental. Em que aspectos podemos identificar elementos híbridos que nos faria pensar a BKWSU como um grupo situado num lugar expandido, o 'terceiro-espaço' (Bhabha, 2007) nos interstícios culturais para além do contínuo da história e do predomínio da racionalidade ocidental moderna.

Considerando essa paisagem religiosa como pano de fundo para a presente pesquisa, interessa investigar o 'espaço social alimentar' (Poulain, 2003) dos participantes da *Brahma Kumaris* (BK), movimento no âmbito da NME, de origem hindu, com sede em Fortaleza, como expressão de uma identidade coletiva, mas que demarca distinções individualizantes conforme a forma de pertença, e os significados subjetivamente atribuídos ao processo de auto-aperfeiçoamento empreendido nas práticas espirituais.

Para os que seguem uma dieta vegetariana, os constrangimentos e as possibilidades de demarcar seus espaços, em especial à mesa, durante as refeições sempre foi conflituoso. Os que adotam o regime onívoro acusam o 'outro' como um ser que está perdendo o prazer pela vida. "*L'autre c'est d'abord celui qui ne mange pas comme soi*" (Héritier-Augé, 1985). Nesse contexto, a carne é substancialmente um meio de conferir sensações de prazer, ligados principalmente à luxúria e à gula. Não é à toa que o ato sexual vem sendo metaforizado pela ação de 'comer a carne'. Já os que adotam um regime vegetariano reivindicam uma superioridade moral e ética, algo bem localizado como um estágio superior na evolução humana e cultural.

Uma aproximação antropológica ao espaço social alimentar desse grupo permitiria entender as relações entre o comestível, a culinária, os hábitos de consumo alimentar, as temporalidades e as posições ocupadas por cada indivíduo no espaço social em foco. Nesse sentido, conhecer um modelo alimentar, tal qual o praticado pelos participantes do BKWSU seria um modo de apreender uma configuração particular, com todos os seus elementos e traços que assinalam uma conexão bioantropológica com o entorno social. O espaço social alimentar seria uma zona de liberdade, frente aos condicionantes materiais, concedida ao homem e, pela qual ele constrói significados ao ato de se alimentar, como uma expressão de sua cultura.

Cada sociedade tem seu modelo alimentar, incluindo a forma de compartilhar as refeições. Tradicionalmente os hindus entendem a refeição como um modo de partilha, pelo qual se afirma a sua consciência de si e dos outros: comer é um ato social que aproxima o grupo e estabelece o vínculo com sua comunidade. Para essa cultura é importante ter consciência do que se come, uma vez que o alimento é uma das chaves para a conexão com o divino. Seguindo alguns princípios da cultura hindu, incluindo aí os grupos que reinterpretam a tradição, o homem moderno, que come de tudo, vem se afastando progressivamente de sua natureza divina. Nesse sentido, as práticas alimentares dos participantes da BKWSU serão privilegiadas pela minha investigação para compreender a dinâmica pela qual os indivíduos revelam sua adesão aos princípios da cosmologia hindu - interdependência entre o Absoluto, o universo e o homem – como parte do projeto de auto-aperfeiçoamento, no âmbito das religiosidades hipermodernas (Willaime, 2004).

A alimentação vegetariana repousa no debate que procura demarcar, historicamente, a linha que separa a humanidade da selvageria. Para os vegetarianos, a ingestão de qualquer tipo de carne marca um estatuto de inferioridade e de impedimento ao processo de evolução humana. Diversos elementos simbólicos estabelecem regras sociais e culturais para o ato de alimentar-se, que vão desde a forma de produção do alimento até o consumo final, passando pelas diversas etapas de preparo e transformação.

2. Alimentação e a religião

Comer, afirma Fischler (apud Maciel, 2001), é um ato fundamentalmente íntimo. O alimento é do domínio do apetite e do desejo gratificados, do prazer, mas também da desconfiança, das emoções e da magia, aspectos que ultrapassam, pois, o caráter biológico do ato em si mesmo. Por ser o homem um animal onívoro, ele pode comer de tudo, mas nem tudo é comestível. Daí que, o que pode ser considerado comestível, varia conforme o repertório cultural de cada grupo, mesmo considerando as condições materiais e objetivas.

Vários elementos estão presentes no imaginário relacionado à comida. Atração, perigo, pureza, curiosidade, pensamentos mágicos, etc. Nutrir-se pode estar associado tanto à sobrevivência como à satisfação de desejos e pulsões de vida ou morte.

É pelo sistema alimentar que se vai definindo o gosto, sentido pelo qual o sabor de um alimento é percebido, podendo ser apreciado ou rejeitado. Chiva (1979) diz que a sensação gustativa traz uma dupla conotação – informação e emoção – inscrita num dado contexto social. O gosto tem uma base biológica, mas é também uma referência construída socialmente.

Proust (1995), na sua obra "Em Busca do Tempo Perdido", descreve a experiência do gosto como um sentido ativador da memória afetiva. Os demais sentidos também contribuem para veicular e reproduzir o complexo afetivo que envolve a alimentação como algo que ultrapassa a dimensão fisiológica e aciona lembranças, sentimentos, emoções, prazeres, gostos e desgostos que compõem as narrativas pessoais.

Assim, o ato de comer e as escolhas alimentares extrapolam as necessidades bio-fisiológicas e esbarram no preenchimento de funções simbólicas e sociais definidas por Woortmann (1978) como "ideologias alimentares", isto é, um sistema cognitivo e simbólico, que define a qualidade e as propriedades dos alimentos e dos que se alimentam qualidades essas que tornam um alimento indicado ou contra-indicado em situações específicas, que definem o seu valor como alimento em função de um modelo pelo qual se conceitua a relação entre o alimento e o organismo que o consome e que definem simbolicamente a posição social do indivíduo[3].

Comer é partilha, envolvendo sentidos e afetos num amplo código de informações e linguagens que confere a identidade de um grupo social e a posição que cada um ocupa no espaço social. A 'cozinha' de um povo é a complexificação do ato alimentar que vai desde o preparo até as combinações e composição final para o consumo. Diz Lévi-Strauss (2006), "a cozinha é universal, as cozinhas são diversas".

No caso dos sujeitos da presente proposta de investigação, muito embora tenham sido socializados num sistema alimentar em que a carne tem uma peso e status privilegiado à mesa, a conversão religiosa e/ou um estilo de vida alternativo engendraram uma conversão a outro hábito alimentar. Estes indivíduos passam por um novo processo de aprendizado e socialização em relação ao sistema olfativo-gustativo e aos elementos simbólicos dos alimentos, justificados em termos de um redirecionamento para o estímulo e a apreciação de alimentos que deverão compor um novo padrão alimentar.

Os adeptos da BKWSU são vegetarianos do tipo Lacto - vegetariano que inclui o consumo de derivados de leite, excluindo, no entanto, os ovos na dieta. Eles classificam os alimentos em *sátvicos* – considerados puros e portadores de energia positiva; *rajásicos* – semi-puros e por isso devem ser ingeridos com moderação, como por exemplo, os alimentos que contenham fermento, condimentos, assim como chás e cafés; e por fim os alimentos; *tamásicos*, portadores de energia negativa e por isso devem ser excluídos da alimentação, como as carnes, ovos, derivados de animais, álcool, cigarros, etc.

A divisão dos alimentos entre os que contêm carga positiva e negativa revela o peso simbólico que eles têm para o processo de auto-aperfeiçoamento, posto que, aquilo que é ingerido, tem influência direta na mente, afetando, entre outros aspectos, o humor, a personalidade, e a capacidade de discernimento e de meditação.

O interdito alimentar é uma manifestação do coletivo pelo qual a pessoa adere como afirmação de pertença a um determinado grupo. É o que induz a uma pessoa o abandono voluntário de um tipo de hábito alimentar em troca de outro como signo de partilha simbólica de outros elementos também significativos e, pelos quais, afirma pertencer e sendo expressões dos agentes no campo sócio-cultural através dessas mesmas escolhas ou interdições. Bourdieu (1983) afirma que nos vários campos sociais, se instituem hierarquias de legitimidades que são expressão das estruturas sociais objetivas e que, por sua vez engendram *habitus* específicos.

O código de conduta da BKWSU – *maryadas* – deixa bem claro a importância da dieta vegetariana. Os desdobramentos desta orientação são atualizadas no contexto contemporâneo pela preferência no consumo de alimentos orgânicos e serviços e produtos sustentáveis, por exemplo. A consciência ambiental que atualmente reúne os saberes para justificar o compromisso com o Universo tem nas religiões um apoio pedagógico e político importante: inserir-se em práticas aparentemente relacionadas com o profano é realizar o propósito religioso de estabelecer uma ligação – re-ligare – entre o imanente e o transcendente. Saber lidar com o planeta e preocupar-se com a humanidade é potencializar o sagrado: "Instalar-se num território equivale, em última instância, a consagrá-lo." (Eliade, 2001).

O preparo dos alimentos é altamente ritualizado: estes devem ser sempre preparados por um *brahmin* sempre preparados por um *brahmin* (os convertidos à BKWS e que adotam rigorosamente as maryadas), devendo-se observar o silêncio, a limpeza, a organização e a memória do divino – *Shiv Baba* – para garantir a energia purificadora que proporcionará a estabilidade necessária para estabelecer a conexão cotidiana e efetiva com o divino. Para o praticante do *Raja Yoga*, segundo a leitura da BKWSU o bom para o corpo deve ser aquilo que é saudável tanto para o corpo físico, o corpo energético, a dimensão emocional e a dimensão intelectual. Para o *brahmin* – o convertido à BKWSU - a nutrição atua não só sobre o corpo físico, mas também sobre a energia

[3] Hábitos e ideologias alimentares em grupos de baixa-renda – relatório final- 1978.

vital, os sentimentos e as capacidades intelectuais. Assim, a alma não deve desprezar o controle do corpo que é entendido como um mediador para realizar a sua verdadeira natureza.

Dentre os rituais alimentares, os *brahmins* costumam oferecê-lo a *Shiv Baba* antes do consumo. Tudo aquilo que vai ser consumido é colocado em um prato, disposto de modo harmônico, levado diante da imagem divina, e depois retornado às panelas e travessas para então ser consumido por todos. A oferenda é para transformar o alimento em todas as qualidades e virtudes do divino pelo contágio: "Toda consagração por meio de unção ou de purificação não consiste em transferir para objeto profano as virtudes santificantes de objeto sagrado?" (Durkheim, 1989). Mais adiante Durkheim desfaz a contradição que pode persistir sobre a oferta do alimento aos deuses se são deles que os homens recebem o alimento, e persevera que existe um círculo ininterrupto entre estes dois atos – doação e retribuição: "dá aos seres sagrados um pouco daquilo que recebe deles e recebe deles tudo o que lhes dá (Durkheim, 1989). Este ritual está relacionado ao aspecto da renúncia e do desapego da vida religiosa hindu. A prática ascética de controle sobre os impulsos naturais do corpo pela recusa a determinados alimentos registra o ato alimentar numa conduta ritual onde a *performance* é a confirmação do sistema de crenças e às regras que fundamentam o grupo: Seguindo o pensamento de Durkheim, os ritos, como meios pelos quais o grupo se afirma periodicamente, e as propriedades do contágio pelas forças religiosas garantem o conforto necessário do esforço individual e comunitário de ligação com o divino. A barreira que separa o profano do divino só é ultrapassada sob a observância de um sistema de abstenções e de regras visando à eficácia do sagrado na vida cotidiana.

Na cultura hindu, e salvaguardando as diferenças, tudo é ritualizado para demarcar a sua função, pois a comida é um bem divino, primeiramente oferecida aos deuses e só depois servida à família, e o ato de comer uma manifestação de respeito, assumindo este uma forma de prece em que o mundo cotidiano fica temporariamente suspenso. Nesse momento, tido como de meditação, só pode haver reconhecimento, respeito e comedimento, pondo de parte o profano e exercitando o autocontrole nos pequenos detalhes, como o evitar excessos, comendo o estritamente necessário para a manutenção e bem estar do corpo, reconhecendo este como um templo que implica cuidar com zelo e equilíbrio. Do mesmo modo, não deve haver comentários sobre as sensações provocadas pelos alimentos nos sentidos, entendendo-se que a alimentação material tem intenção semelhante à alimentação espiritual, não existindo uma sem a outra, visto os alimentos serem oferecidos pela natureza e, simultaneamente, merecedores do respeito devido ao divino. Resulta daí um espaço social carregado de ideologias acerca do que se deve e não deve ingerir e, assim, o alimento cumpre a função simbólica de auto-aperfeiçoamento do indivíduo: "Comer é revelar-se" [4].

O alimento é, pois, uma forma de comunicação, um enunciado pelo qual ele tende a explicitar e demarcar socialmente sua visão de mundo. A escolha dos alimentos e os processos de transformação até seu consumo final estão carregados de *performances*, de elementos comunicativos que extrapolam as possibilidades oferecidas pelo meio-ambiente. É de Lévi-Strauss (2006) a máxima de que "o alimento deve ser bom não só '*bon à manger*', mas também '*bon à penser*'". É, pois, a cozinha de uma sociedade ou de um grupo social, uma linguagem pela qual ela traduz sua estrutura em que os hábitos alimentares são partes integradas da totalidade cultural.

3. Referencial teórico e procedimentos metodológicos

A dieta alimentar vegetariana pode ser sustentada por diversas razões: econômica, ambiental, ética, e espiritual. Algumas organizações não-governamentais estão lançando bandeiras em defesa da vida, da não violência e da sustentabilidade ambiental. Outras organizações se lançam nessa mesma empreitada justificando uma atitude ética aliada ao desenvolvimento e aperfeiçoamento de si. A BKWSU representa esse segundo movimento que alia a defesa da vida com uma base religiosa e espiritual para defender o regime vegetariano assim como outras práticas promotoras da paz e redutoras das desigualdades sociais.

Ao adotar a dieta vegetariana, o indivíduo reconhece significados nos alimentos que são dispositivos de produção de sentido. Comer é significar. E as escolhas por determinada dieta instanciam um campo de conflitos pelos sentidos do que seja natural, saudável, nutritivo, puro, etc.

Sahlins (2003) aponta para o caráter simbólico do alimento ao procurar compreender o tabu da ingestão da carne de cão entre os norte-americanos. Para o autor, não são as questões biológicas, ecológicas ou econômicas que determinam a comestibilidade de determinados alimentos, mas as significações atribuídas a este. No caso da carne de cão, porque os americanos conferem a este animal o estatuto de amigo, pura e simplesmente rejeitam a sua ingestão. Os alimentos habitam a dimensão subjetiva sendo, no entanto, compartilhada conforme os valores socialmente instituídos.

Tomando a palavra cunhada por Champion (1990) para caracterizar os novos movimentos religiosos, estenderia para o espaço social alimentar a categoria de 'nebulosa' para expressar os contornos indefinidos e complexos que envolvem as dimensões biológica, fisiológica, ecológica, tecnológica, social, político, ideológico e simbólico. Pode-se dizer que um conjunto de múltiplos condicionamentos e complexas interações regula e estabelece as práticas sociais. Modelos e padrões alimentares,

[4] João Chagas, in: L.C.Cascudo (Org.), Antologia da alimentação no Brasil apud Cláudio de M. Castro e M. Coimbra (org.). O problema alimentar no Brasil. São Paulo: Unicamp/Almed, 1985, p.203.

preferências e aversões individuais e coletivas, sistemas de representações, normas, regras, hábitos, códigos de prescrições, associações e exclusões compõem uma gramática culinária que determina a eleição dos alimentos, sua transformação e modo de preparo até os rituais e práticas de consumo.

Questões norteadoras foram elaboradas no sentido de compreender os aspectos simbólicos de que se revestem a opção por uma dieta vegetariana e as ações resultantes daquilo que estão sendo transmitidas pelas narrativas desses sujeitos da presente proposta de investigação. Torna-se necessário fazer um contraponto entre os princípios religiosos e éticos que tem raízes orientais, e as formas como estes são reinterpretados no contexto urbano atual. *Como conciliar um cotidiano, com sua agenda e seus trajetos muitas vezes colocados de forma impositiva e pouco flexível, ao mesmo tempo em que é preciso lidar com um relativo desprendimento da realidade profana e praticar a meditação ao longo de todas as atividades diárias?*

Lifschitz (1995) argumenta que os critérios técnico-objetivos para a escolha dos alimentos, como por exemplo, as propriedades nutricionais que informam o que é "melhor" e "adequado" ao consumo, só podem lograr efeito na evolução dos hábitos alimentares se deles forem silenciados a dimensão simbólica das práticas alimentares. Para o autor existe uma tendência, inclusive no Brasil, de compreender as práticas alimentares como signos. Isso explica que o alimento tem propriedades que vão além do "sistema de valor de uso" adotado pela produção alimentícia. Diz Lifschitz (1995, p.5):

> O novo ponto de partida das análises sociológicas sobre a produção e o consumo nas sociedades contemporâneas é de que estes se organizam de forma crescente como processos de significação, isto é, que todas as utilidades são simbolizadas segundo coordenadas culturais, de forma que já não existe o produto "em si", mas sim o discurso sem o produto, que constitui sua utilidade. O produto "em si" transforma-se em produto "para mim", segundo o lugar, o modo e o tempo cultural.

Douglas (1966) diz que já no Antigo Testamento constavam prescrições dietéticas que classificavam as carnes em "puras" e "impuras". Outras culturas, porém, adotam as carnes em geral como "impuras" e, portanto, impróprias para o consumo. São baseadas nessas representações as justificativas para a rejeição da carne como dieta alimentar e a adoção de alimentos vegetarianos como hábito capaz de suprir o corpo/alma de tudo o que o homem necessita para prosseguir em sua jornada aqui como na jornada dos ciclos de renascimentos – *samsara*.

É exemplo de função simbólica de um alimento o *Toli*, doce espiritual distribuído após a meditação, de valor simbólico para os iogues da BKWSU, em qualquer Centro espalhado pelo mundo, mas sofre adaptações conforme a cultura local. No Brasil, e mais especificamente em Fortaleza, o *Toli* costumava ser feito a partir do leite condensado e misturado com frutas secas ou naturais. Mais recentemente venho observando que a onda *light* também chegou ao *ashram* (templo). Agora os doces são preparados com ingredientes de baixas calorias e açucares, atendendo assim a uma parcela de frequentadores que não podem ingerir doce e acabavam sobrepondo o valor de uso ao valor simbólico, causando assim um efeito embotador na proposta de oferecer o *Toli* como dádiva e votos de confiança na evolução espiritual do participante. E com relação ao espaço social alimentar na França, quais são as renegociações e os mimetismos efetuados pelos participantes da BKWSU para acompanhar a gramática do aperfeiçoamento espiritual, articulando-se o 'espaço do comestível', o 'sistema alimentar' (Poulain, 2003), os hábitos e as escolhas alimentares como parte da dimensão simbólica na construção das subjetividades de forma a se apropriarem do alimento como nutrição espiritual, isto é, como símbolo do sagrado?

Essa 'nova ordem' implica num auto-direcionamento das identidades tendo como extensão uma nova economia do corpo, em que as noções de 'pureza' e 'perigo', assim como outros pensamentos mágicos, são privilegiados e muitas vezes respaldados em técnicas e conceitos científicos.

O corpo, em seu sentido mais abrangente, é elevado à categoria de 'significante supremo' (Gil, 2001) empenhado em recuperar a energia 'oculta/esquecida' pelas atividades cotidianas e transformado numa representação do macrocosmo. Gil (2001) recupera a raiz do nome "*yoga*" como "uma metafísica acompanhada de uma prática do corpo e cujo objetivo consiste em desfazer os vínculos que ligam o homem ao mundo; objetivo esse que por sua vez, é apenas a maneira de alcançar a libertação e a união com Deus" (Gil, 2001).

Esse despertar do corpo, repleto de significantes simbólicos vai exigir disciplina, fundamentalmente. Dentre os princípios a serem perseguidos pela nova ordem, está a adoção de uma dieta vegetariana, fundamentando-se no princípio da não-violência e da sustentabilidade ambiental. A dieta vegetariana passa a ser um signo incorporado ao corpo que descreve, juntamente com os demais signos, o processo de transformação do corpo indo de encontro à sua essência sagrada e esvaziada de imperfeições, desejos, perturbações e imprevisibilidades.

Tendo o cenário de uma doutrina *yogue* como ponto de partida para discutir a relação simbólica dos alimentos nesse processo de auto-aperfeiçoamento, Geertz (2006) contribui para pensar essa conexão entre alimento e religião quando define este último conceito como um sistema simbólico que fornece modelos *da* ação e *para* a ação, ou seja, como teia de significados que engendra modos de ver e de agir que interagem o tempo todo. Assim, é possível verificar que sagrado/profano, pureza/ perigo são pólos em constante complementaridade e contaminação e que sua separação é mera intenção analítica para compreender os aspectos simbólicos existentes em cada cultura examinada.

Para conhecer alguns aspectos da cultura alimentar e religiosa dos participantes da BKWSU optei pela perspectiva do cotidiano para tornar visível o contexto de vida que, no curso de suas interações informa a visão de mundo, de caráter subjetivo ao mesmo tempo em que retrata o contexto social a que pertencem os sujeitos investigados. Recorrerei a métodos e técnicas de investigação de natureza etnográfica, pois permitem compreender os significados que os inscritos na BKWSU conferem às suas práticas, pensamentos e representações acerca da inscrição religiosa e a dieta vegetariana como uma prerrogativa *sui generis* do método de auto-aperfeiçoamento espiritual do atual cenário religioso.

A observação participante acontecerá nos centros da BKWSU em Fortaleza, assim como nas residências de alguns participantes, para assim conseguir uma aproximação ao cotidiano, de forma a perceber que elementos compõem as práticas alimentares e que regras são adotadas segundo os princípios recomendados a um iogue que não abdicou por completo dos compromissos com a vida profana. *Em que medida os participantes da BKWSU conciliam o sagrado e o profano na condução de suas vidas, em especial no tocante aos hábitos alimentares?*

Referências

ALTGLAS, V. *Le nouvel hindouisme occidental*. Paris: CNRS Éditions, 2005.

AMARAL, L. *Carnaval da alma*: comunidade, essência e sincretismo na nova era. Petrópolis: Vozes, 2000

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

BOURDIEU, P. *Questões de sociologia*. Tradução de Jeni Vaitsman. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983

CHAMPION, F. *La nébuleuse mystique-ésotérique*. Paris: Centurion, 1990.

CHIVA, M. *Les émotions*. Disponível em: <http://www.lemangeur-ocha.com/fileadmin/images/sciences_humaines/04_approche_psycho_plaisir.pdf#search=%22Approches%20psychophysiologiques%20du%plaisir.%22>. Acesso em : 10 set. 2008

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*: ensaio sobre as noções de poluição e tabu. Trad. por Sônia Pereira da Silva. Lisboa: Edições 70, Coleção Perspectivas do Homem, n. 39. 1966.

DUMONT, L. *O individualismo*: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985

DURKHEIM, É. *As formas elementares de vida religiosa*. Trad. Joaquim Pereira Neto. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. Tradução Teresa de Barros Veloso. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Yoga*: imortalidade e Liberdade. Tradução Teresa de Barros Veloso. São Paulo: Palas Athena, 2001 b.

GEERTZ, C. O futuro das religiões. Folha de São Paulo, São Paulo, 14.05.06. *Caderno Mais*. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1405200614.htm>. Acesso em: 19 set. 2006

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. Trad. Raul Fiker. 6. ed. São Paulo: UNESP, 1991

_____. *Modernidade e identidade*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GIL, J. *O corpo*. Enciclopédia. Vol.32: Soma/Psique - Corpo.Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995p.201-266

HÉRITIER-AUGÉ, F. La leçon des 'primitifs'. In: COLLECTIF (ed.) *L'Identité Française*. Paris: Tierce, 1985.

HERVIEU-LÈGER, D. *O peregrino e o convertido*: a religião em movimento. Trad. Catarina Silva Nunes. Lisboa: Gradiva, 2005.

LEVI-STRAUSS, C. *A origem dos modos a mesa*. São Paulo: Cosac & Naify, Coleção Mitológicas, 2006.

LIFSCHITZ, J. A. O alimento-signo nos novos padrões alimentares. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 27, p. 150-159, 1995.

MACIEL, M. E. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin?. *Horiz. antropol*., Porto Alegre, v. 7, n. 16, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832001000200008&Ing=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 set. 2006.

POULAIN, J-P; PROENCA, R. P. da C. O espaço social alimentar: um instrumento para o estudo dos modelos alimentares. Rev. Nutr. [online]. 2003, v. 16, n. 3 [cited 2008-11-22], pp. 245-256. Available from: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-52732003000300002&lng=en&nrm=iso >. ISSN 1415-5273. doi: 10.1590/S1415-52732003000300002.

PROUST, M. *Em busca do tempo perdido*: no caminho de Swan. Trad. por Mario Quintana. 17. ed. Rio de Janeiro: Globo, 2006.

SAHLINS, H. *Cultura e razão prática*. Trad. Sérgio Tadeu Niemayer Lamarão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. Mexico: Fondo de Cultura, 2005.

WARNIER, J-P. *La mondialisation de la culture*. Paris : La Découverte, 1999.

WEBER, M. *Economia e sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, DF: UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, v.1, 2004.

WILLAIME, J-P. *Europe et religions*: les enjeux du XXIe siècle. Paris: Fayard, 2004.

WOORTMANN, K. Hábitos e ideologias alimentares em grupos sociais de baixa renda: relatório final. *Série Antropológica*, n. 20. Brasília, 1978. Disponível em:

<http://www.unb.br/ics/dan/Serie20empdf.pdf#search=%22H%C3%81BITOS%20E%20IDEOLOGIAS%20ALIMENTARES%22>. Acesso em: 12 set. 2006.

Os sistemas abstratos e a produção de reflexividade na religiosidade contemporânea

José Rogério Lopes
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
jrlopes@unisinos.br

Resumo: A comunicação aborda alguns processos pelos quais os sistemas abstratos de imposição tecnológica afetam práticas e representações de atores das manifestações religiosas populares, na contemporaneidade. A partir de estudos etnográficos realizados em festas religiosas e no acompanhamento de grupos religiosos populares em alguns estados do Brasil, focados nesse fenômeno, o pesquisador selecionou alguns casos que permitem reconhecer procedimentos da apropriação que sujeitos populares realizam desses sistemas abstratos, através do uso de tecnologias de registro áudio-visual. As análises parciais sobre esses procedimentos indicam que os sujeitos os produzem segundo justificativas e referenciais diversos, que convergem para (e se contextualizam dentro de) um campo estratégico e contemporâneo de reflexividade sobre sua religiosidade.
Palavras chaves: Religiosidade popular, mediações tecnológicas, reflexividade, tradição.

O contexto da discussão

O campo religioso contemporâneo carrega a marca da pluralidade e se define, mais do que antes, pelas problematizações que tal pluralidade provoca. Isso porque os reptos constantes que as diversas denominações religiosas dirigiram, e ainda dirigem, à predominância católica no ocidente têm flexibilizado as fronteiras e os padrões sociais das práticas religiosas, e modificado o cenário institucional religioso.

Simultaneamente, emergiram nesse mesmo campo religioso de pluralismo concorrencial, nas últimas décadas, processos de significação individuais e coletivos que, combinados com estruturas de sentimentos abertas a novas percepções, rearranja de forma reflexiva os modelos prevalecentes de religiosidade. Reagindo a esse reordenamento, as antigas tradições religiosas se atualizam seletivamente, ora incorporando, ora desincorporando representações e práticas diversas. E seguindo a máxima de que nada se perde, tudo se transforma, essas mudanças têm deixado lacunas sobre as quais os atores religiosos contemporâneos fabricam novos modelos, ou também atualizam os antigos.

Nesse quadro de atualizações e fabricações religiosas inacabadas (que pode ser configurado como um campo performático-religioso), as devoções populares têm ganhado força, novamente, pela sua capacidade performática de produzir estratégias e gerir identidades em negociação com alteridades distintas (CERTEAU, 1994).

Enquanto as institucionalidades religiosas se atualizam vagarosamente, em virtude de suas premências normativas, foi agindo em um plano transgressor, subversivo ou residual às normas religiosas, mesmo sub-repticiamente, que as devoções populares se atualizaram e passaram a reivindicar reconhecimento, no campo religioso.

No "campo de possibilidades" (VELHO, 1994) que se abre às fabricações das religiosidades contemporâneas, um elemento importante das estratégias populares a gerir identidades encontra-se no uso das imagens, seja da perspectiva das mediações tecnológicas, seja como produção de uma presentificação das suas significações religiosas, como já afirmou Latour (2004).

Nesse contexto, o presente trabalho pretende apresentar registros empíricos de trabalhos de campo do autor para, em seguida, problematizá-los da perspectiva das reivindicações de reconhecimento no campo religioso e da perspectiva teórica de pensar as mudanças necessárias nas análises das atuais práticas devocionais e da religiosidade popular.

Os registros empíricos...

Qualquer pesquisador contemporâneo que investigue as diversas manifestações de religiosidade popular depara-se com um fenômeno em crescente desenvolvimento: aqueles sujeitos antes fotografados, entrevistados ou observados pelo pesquisador, nos movimentos de produção/reprodução de suas práticas religiosas (sobretudo as rituais, mas também aquelas no âmbito das sociabilidades cotidianas), cada vez mais se apropriam das "tecnologias de registro" destas práticas e produzem uma auto-observação de suas próprias crenças, como de crenças de outros sujeitos ou grupos com quem interagem.

Revisando esse foco do fenômeno, em retrospectiva, evidencio aqui alguns registros etnográficos de pesquisas que realizei ou coordenei, para problematizá-los posteriormente.

O primeiro registro deu-se quando realizava uma pesquisa de campo, junto com alguns orientandos de mestrado, na Festa do Divino Espírito Santo, no ano de 1998, em São Luiz do Paraitinga. Trata-se de um pequeno município localizado no Cone Leste do estado de São Paulo, em meio a Serra do Mar, em uma região então conhecida como um dos últimos "bolsões caipiras" do estado, segundo Brandão (1983, 1995).

A festa que ali se realiza é uma das mais antigas e conhecidas celebrações comunitárias dedicadas ao Divino Espírito Santo, no Brasil. O fato de o município possuir o maior sítio de casarões coloniais e imperiais do estado, ainda preservados como patrimônio, atribui um tom bucólico às festas religiosas que compõem o calendário local, e que tem na Festa do Divino seu apogeu.

No domingo de encerramento da festa daquele ano, após distribuir algumas atividades de pesquisa entre o grupo de mestrandos, busquei um lugar de referência na praça central da cidade, de forma a observar os diversos acontecimentos ali se desenrolando. Depois de algumas horas de observações, encontrei um dos mestrandos, que estava encarregado de capturar fotografias dos atores que encenavam os rituais do evento. Parado em um setor marginal da praça, "o orientando estava desorientado", buscando algum referencial em meio às milhares de pessoas que se movimentavam no espaço da festa. Ao questioná-lo sobre o motivo de sua inquietação, ele me respondeu: "Estou totalmente perdido. Tem tanta gente fotografando os acontecimentos da festa, filmando, gravando entrevista, que não sei mais quem eu devo fotografar. Eu fui fotografar o pessoal do Moçambique, na Procissão do Mastro, e a filha do Mestre me fotografou na hora em que ia tirar a foto, me fotografou tirando a foto do pai dela. Fiquei perdido".

Naquela situação, interpretei o "desabafo" do mestrando como uma inquietação gerada pela sua inexperiência de pesquisa de campo, mas, buscando produzir reflexividade sobre o problema, lhe sugeri que prestasse mais atenção a essas diversas iniciativas acontecendo na festa e também passasse a fotografar *quem* estava fotografando.

Dando sequência à orientação, logo depois o mesmo mestrando me procurou e disse: "Você não sabe o que aconteceu. Estava tirando fotos do pessoal que filmava a Congada e a filha do Mestre do Moçambique chegou em mim e perguntou porque eu estava fotografando o pai dela. Eu respondi e ela anotou a resposta em um caderno, com meu nome e o nome da universidade. Quando eu falei que estava contigo, ela me disse que te conhece e que você tinha escrito um livro sobre o grupo de Moçambique do pai"[1].

A filha do Mestre em questão era Aparecida, antiga conhecida da época da minha pesquisa de mestrado, entre 1987 e 1990. Fui ter com ela e perguntei porque ela fotografava e questionava os fotógrafos. Ela me respondeu que "estava pesquisando porque a pessoas pesquisam o grupo de Moçambique". Depois, ela passava as informações para as pessoas do grupo, informalmente. Também fotografava as várias apresentações do grupo e gravava algumas das suas cantorias, para mostrar para as pessoas e elas se sentirem valorizadas. Por fim, Aparecida me disse que fazia sua pesquisa inspirada na maneira como eu tinha realizado a minha, que ela leu no livro que publiquei e tinha lhe dado[2].

Encerrada a conversa, insisti então com o mestrando que continuasse na atividade que lhe propus e elaborasse um relatório depois, com suas observações e relatos de entrevistas que viesse a realizar sobre o foco sugerido antes.

A leitura de seu relatório, posteriormente, centrado na inquietação inicial dele próprio e intitulado "Quem pesquisa o pesquisador?", trouxe-me referências importantes para repensar o uso do método etnográfico. Contudo, como estava envolvido na conclusão de uma pesquisa sobre o uso de imagens na religiosidade popular, a percepção central desse episódio permaneceu adormecida.

O segundo registro que evidencio trata de "acordar" e enfatizar essa percepção, em sua dinâmica.

Seguindo a linha da pesquisa anterior, realizei um acompanhamento etnográfico de outra festividade devocional, na mesma região, de 1987 a 2002[3]. Trata-se do ciclo festivo de Santos Reis realizado no bairro rural Santa Cruz do Rio Abaixo, do mesmo município de São Luiz do Paraitinga. O bairro foi constituído na década de 1950, por migrantes do sul de Minas Gerais, que se transferiram para lá em busca de melhores condições de trabalho e ampliação de suas terras. Esses migrantes compunham um grupo de parentesco ampliado e, no processo de migração das famílias, que levou cinco anos, buscaram recompor as relações tradicionais que caracterizavam o ambiente anterior à migração.

Entre outros aspectos da recomposição de suas relações tradicionais estavam a plantação de fumo, a pecuária (que instalaram no novo município) e a realização do ciclo festivo de Santos Reis.

As festas de Santos Reis foram promovidas e organizadas pelos migrantes mineiros, desde 1957, que mantiveram os seus costumes e tradições até o ano de 1996, ininterruptamente. Por todos esses anos, o grupo familiar instalado no bairro de Santa Cruz do Rio Abaixo reproduzia uma conduta devocional estruturada em moldes tradicionais. A Folia de Reis percorria, por

---

[1] Trata-se de um primeiro registro de pesquisa sobre os temas aqui em discussão. No livro (LOPES, 1995), analisei as relações que um grupo de migrantes rurais estabeleceu em um centro urbano da região do Vale do Paraíba, estado de São Paulo, em torno da manutenção do grupo de Moçambique. Sob tal pano de fundo, busquei reconhecer as estratégias pelas quais uma tradição rural se reproduzia na cidade, na medida em que as pessoas do grupo utilizavam da mesma para organizar e modernizar suas relações, no novo contexto.

[2] Complementar à afirmação de Aparecida, devo enfatizar que ela também foi uma das minhas informantes mais assíduas, na realização daquela pesquisa, tendo me acompanhado em várias situações de investigação e presenciado regularmente minhas técnicas de registro de observações e de coleta de depoimentos. Trata-se, então, de uma experiência que extrapola a compreensão obtida com a leitura do livro.

[3] Inicialmente, essa pesquisa destinava-se à elaboração de minha dissertação de mestrado (LOPES, 1991). Contudo, continuei etnografando a Festa de Santos Reis até o ano de 2002, buscando reconhecer os processos de mudança que afetaram essa tradição, em virtude do modo de modernização ditado pelos processos de globalização, que se impôs aos lavradores sitiantes locais. Os resultados dos estudos dessa primeira época se encontram em Lopes (1994, 1997 e 1997a). Já as descrições que seguem desse evento, no presente projeto, são um resumo de um estudo mais amplo e detalhado, publicado recentemente (LOPES, 2007a).

várias noites entre 25 de dezembro e 02 de fevereiro – dia de Nossa Senhora das Candeias, ou da Candelária – as casas do bairro e redondezas, realizando cantos e rezas solenes na frente dos presépios.

Simultaneamente, a peregrinação devocional arrecadava doações diversas que serviam à realização da festa que encerrava o ciclo devocional, sendo esta de responsabilidade de um casal de festeiros escolhidos anualmente entre os sujeitos do bairro. A responsabilidade dos festeiros estendia-se da organização e manutenção da peregrinação dos Foliões até a realização da festa, o que implicava em recepcionar os devotos em sua propriedade. Dessa forma, a festa tornou-se volante, proporcionando uma integração das famílias do bairro em torno de um ritual sazonal, que produzia um modelo devocional extensivamente orientado pela Folia e intensivamente realizado pelo encontro da comunidade. Em outras palavras, a Folia articulava uma rede de relações que a festa punha em dança, ritualizada no espaço doméstico.

As originalidades desse modelo manifestavam-se durante o cerimonial de encerramento do ciclo devocional de Santos Reis do bairro, nos aspectos reproduzidos na espacialização da festa e na representação dos festeiros atuais e novos. No primeiro, acentua-se a chegada da Folia no espaço festivo doméstico, que tem de parar diante de três arcos sucessivamente preparados no seu caminho, com decorações imagéticas que representavam a peregrinação dos Santos Reis. Sob tais arcos, o Mestre cantava versos específicos de devoção aos Santos Reis e de saudação à comunidade de devotos presentes na festa e aos festeiros. No segundo, acentua-se o fato dos Festeiros escolhidos para uma próxima festa serem coroados e representados por um casal de crianças, geralmente filhos do casal que se responsabilizava efetivamente pela festa. No ritual onde essas crianças eram coroadas, chamado de Passamento da Coroa de Reis, os festeiros responsáveis pela festa daquele ano eram colocados no centro do cerimonial, com as coroas na cabeça e, durante o ritual, um dos bastiões (palhaços) da Folia retirava as coroas dos mesmos e as colocava nas crianças. Na próxima festa, os pais das crianças coroadas iriam substituí-las, encenando novamente o mesmo ritual com crianças filhos dos festeiros a serem escolhidos. Tal representação sintetiza a renovação e o envelhecimento do ciclo devocional, em uma dupla simbolização: ao coroarem os festeiros, estes também personificavam os Santos Reis, motivo da devoção.

O ritual de encerramento era sempre orientado pela Folia de Reis que, através de seu Mestre, entoava um conjunto de versos que mesclava a história da festa e da devoção, mas também orientava e justificava a cerimônia de passagem da coroa dos Reis Velhos para os Novos, que era realizada pelos dois bastiões que acompanhavam a Folia.

Após a finalização do ritual de Passamento da Coroa dos Reis-festeiros, ocorria distribuição de doces e um animado forró, que se estendia até a madrugada.

Ocorre que a Folia era formada pelos sujeitos idosos da primeira geração de migrantes, que faleceram entre os anos de 1990 e 1996 e não transmitiram às novas gerações os conhecimentos necessários à realização dos rituais da festividade. Esse fato desmotivou a realização comunitária da festa, que ficou sem acontecer entre os anos de 1997 e 98.

Em 1999, a Festa foi retomada, por iniciativa de alguns familiares daqueles antigos Foliões, que utilizaram uma fita k-7 guardada por um dos filhos daqueles, que continha uma gravação incompleta das cantorias do ritual central do ciclo festivo (o Passamento da Coroa). Os organizadores da Festa daquele ano a realizaram no centro do bairro, em frente da capela local, onde se aglutinaram os descendentes do grupo familiar original e demais pessoas da comunidade. Alugaram um equipamento de som potente, que reproduzia as cantorias rituais gravadas na fita e chamaram um dos antigos palhaços da Folia – chamado Ditão Virgílio – para dançar como antigamente, como que animando o ritual, na ausência de seus atores principais. Como o palhaço lembrava bem dos procedimentos orientados pelo Mestre da Folia, no ritual, ele foi realizando uma encenação ente os assistentes, que movia os diversos fragmentos da memória coletiva local e valorizava os laços familiares existentes entre as pessoas ali presentes.

A audição daquele "ritual em play back", complementada pela performance do palhaço, causou uma comoção generalizada nos presentes, que elegeram novos festeiros para o ano seguinte e decidiram pela retomada da festa nos sítios familiares.

Ocorre que os novos festeiros tiveram que agenciar recursos diversos para a realização da Festa, acessando a Prefeitura Municipal e patrocinadores no comércio local, que acabaram por inserir elementos novos e negociados no ciclo festivo, que se tornou espetacularizado (com amplificação sonora, luzes, os foliões apresentando-se uniformizados, entre outras mudanças). Ao mesmo tempo, um dos descendentes dos antigos foliões, que assumiu o comando da nova Folia, recolheu outras fitas que continham gravações fragmentadas das cantorias rituais do ciclo festivo e as recompôs, inserindo versos em louvor dos antigos Foliões na sequência das mesmas. Dessa forma, a tradição se potencializou, sob novos arranjos rituais, num híbrido de devoção aos Santos Reis e culto aos antepassados. Hoje, essa festa é uma das principais atrações do calendário festivo-devocional de São Luiz do Paraitinga.

... e suas problematizações

Embora as descrições anteriores guardem um sentido em comum, quanto ao inusitado que se manifesta na pesquisa etnográfica, é possível apreender outros elementos aparentemente dispersos para análise.

Destacaria dois elementos das descrições. O primeiro refere-se à "desorientação do orientando" pesquisador, frente às mudanças de atitude dos pesquisados – que assumem um caráter ativo de indagação de seu trabalho – ou frente a circularidade de apropriações contemporâneas dos traços culturais distintivos que separavam pesquisador e pesquisados, mesmo que sejam apropriações ainda difusas.

Mudanças desse tipo têm afetado a orientação metodológica do trabalho de antropólogos, desde algum tempo, produzindo reflexividades diversas no campo teórico (MARCUS, 1994; WACHTEL, 1996; ALMEIDA, 2003; ROCHA, 2003; FABIAN, 2006). Em geral, tais reflexividades têm apontado para a necessidade da prática etnográfica abandonar modelos rígidos de demarcação espacial e temporal, na inter-relação do antropólogo com os sujeitos, grupos e comunidades pesquisadas, assim como rever os critérios esquemáticos tradicionais de acercamento ou observação dos seus traços culturais.

Nesse sentido, encontra-se uma descrição similar à descrita inicialmente em Fabian (2006), quando esse pesquisador relata seus primeiros contatos com o Movimento Carismático Jamaa, no Congo:

> Lembro-me de passar por uma espécie de pânico na primeira ida ao campo. Acho que há uma fase em que, de repente, você se pergunta: "O que eu estou fazendo aqui? O que levarei comigo de volta?" Também passei por isso porque eles não somente não se vestiam de nenhum modo especial, como também pareciam não ter uma organização que pudesse ser esquematizada. Não havia funções e papéis associados à afiliação. Não havia registro de quem era ou não era membro (FABIAN, 2006, p. 511).

E aqui, como no caso do "orientando desorientado", trata-se menos da inexperiência do pesquisador e, mais, da reação dos pesquisados, como afirma o próprio Fabian (2006, p. 512):

> Daí o pânico que mencionei. A certa altura, disse a mim mesmo: "Quais serão os dados que trarei?" Então, em meu desespero, preparei um questionário. [...] Tirei cópias mimeografadas e um dos líderes missionários chegou a ajudar-me a aplicá-lo. Acho que umas dez cópias foram preenchidas, zelosamente, por algumas pessoas que queriam me agradar. Até que veio uma delegação do movimento e me disse: "Você está fazendo isso do modo errado. O Jamaa não é algo que possa ser registrado por escrito".

Perdição, pânico, desespero. Esses descritores dos relatos de pesquisadores contemporâneos adquirem significado em situações de mudança cultural (ou mudanças nas manifestações religiosas, como sugiro aqui) e remetem a uma percepção convergente em torno da noção que denomino de "perplexidade[4] etnográfica". Ou seja, a exposição do pesquisador a uma realidade de aparente confusão, causada pelo desconhecimento das mudanças nos traços culturais de uma alteridade distinta, que gera hesitação e obstáculos ao desenvolvimento da prática etnográfica.

Essa perplexidade leva a destacar o segundo elemento aparentemente disperso nas descrições anteriores: os usos da tecnologia nas camadas populares, como recurso ou mediação na produção de uma "auto-observação" ou um "auto-tombamento" de suas próprias crenças e práticas religiosas, como também das de outros sujeitos ou grupos com quem interagem. Nesse caso, as descrições referentes às pesquisas de Aparecida, como ao uso da tecnologia entre os organizadores da festa de Santos Reis, no bairro rural de Santa Cruz do Rio Abaixo, permitem compreender que tais práticas têm gerado arquivos coletivos de registros áudio-visuais, que colocam a memória coletiva em suspensão. Mesmo que a guarda e a disponibilização desses registros estejam dispersas entre pessoas de um mesmo grupo, os eventos que os envolvem, na realização das manifestações religiosas, atualizam sua apropriação coletiva e propiciam sínteses reflexivas constantes em torno das mesmas manifestações. Daí que a apreensão investigativa desses movimentos, tanto quanto dos registros produzidos por esses sujeitos, sejam possíveis em tempos diferentemente partilhados entre o pesquisador e os sujeitos. Nesse sentido é que se torna pertinente a observação de Marcus (1994), ao sugerir aos interessados em etnografia que problematizem, no domínio do que é observado, as dimensões do espaço e do tempo. Na visão desse autor, trata-se de compreender que os sujeitos com os quais pesquisamos, contemporaneamente, são atores criativos que fabricam identidades a partir de fragmentos de vários tempos e propósitos[5]. Ou, nas palavras de Fabian (2006, p. 513), são grupos "[...] conscientes de si, reflexivos; pessoas que me ensinaram que nosso trabalho é algo que só pode dar certo se o fizermos com eles, e não sobre eles".

Nesse sentido é que suponho importante, na análise contemporânea das manifestações religiosas populares, analisar as possibilidades e os limites de utilização dos registros áudio-visuais produzidos pelos sujeitos populares, como recursos etnográficos para interpretação dessas manifestações. As descrições anteriores permitem afirmar que os sujeitos os produzem segundo justificativas e referenciais diversos, que convergem para (e se contextualizam dentro de) um campo estratégico e contemporâneo de legitimação de suas crenças. Assim, tais produções devem ser analisadas com foco nas "[...] operações cognitivas que lhe dão suporte" (ROCHA, 2003, p. 126), e não, reduzindo tais produções a aparatos instrumentais que os nivelam ao mundo das coisas.

---

[4] "Perplexidade. S.f. [...] estado de perplexo; perplexidez. Etim. lat. *Perplexitas*, ãtis.'entrelaçamento, encabrestamento; confusão, enredo, trapalhada, misturada', [ver] sinonímia de confusão e hesitação e antinonímia de prática" (HOUAISS; VILLAR, 2001, p. 754).

[5] Veja-se também, nessa perspectiva, a análise elaborada por Agier (2001) sobre os distúrbios identitários causados por essa "fabricação da identidade", em tempo de globalização.

Enfim, explicito outro elemento importante e comum às descrições anteriores. Entendo que, nos dois casos, os sujeitos produzem *imagens de si*, "figuradas ou não-figuradas" (LORAUX, 1994), como registros que geram reflexividade individual e coletiva. No primeiro caso, Aparecida pesquisa as percepções exógenas sobre o grupo de Moçambique, produzidas em um período ritual, para gerar uma reflexividade endógena, no tempo da sociabilidade cotidiana em que os sujeitos do grupo se encontram. Ela emerge, no cenário descrito, como mediadora e tradutora das relações entre o grupo e os demais agentes presentes no campo religioso, agenciando os recursos tecnológicos para tanto. No segundo caso, uma reflexividade endógena foi condicionada pela ruptura dos fatores de coesão coletiva, movida pelo falecimento de pessoas centrais na organização da festa devocional, cujas atribuições não foram transmitidas para membros mais jovens do grupo ou da sua comunidade. Nesse caso, o recurso tecnológico é uma mediação que atua diretamente na centralidade do ritual, complementada pela tradução performática de um ator secundário no mesmo, mas que catalisa fragmentos dispersos na memória coletiva, produzindo uma liminaridade (TURNER, 1974). Tal condição liminar esboçou novos arranjos rituais, que passaram a ser negociados com atores exógenos, em um processo de reflexividade ampliada.

É essa movimentação recíproca entre fatores endógenos e exógenos de reflexividade individual e coletiva, mediada pelos usos da tecnologia, que suponho estar na centralidade das mudanças operadas na tradição das práticas religiosas populares, contemporaneamente.

Por um lado, é possível pensá-las como mudanças impostas pelo sentido mais profundo da influência da tecnologia nas culturas tradicionais, como afirma Postman (1994, p. 29):

> [...] as novas tecnologias alteram a estrutura de nossos interesses: as coisas *sobre* as quais pensamos. Alteram o caráter de nossos símbolos: *as* coisas que pensamos. E alteram a natureza da comunidade: a arena na qual os pensamentos se desenvolvem (Itálicos no original).

Porém, deve-se enfatizar que, nos casos descritos, a tradução dos fatores de reflexividade produzida por atores contemporâneos, de um lado, ou a perda dos narradores tradicionais, de outro, implicaram a necessidade de produzir novas mediações. Nestas, o uso da tecnologia, além de alterar a estrutura, o caráter e a arena das relações culturais tradicionais, cumpriu também o papel estratégico de reconstituir os fragmentos da narrativa (do ritual), que estavam "congelados" (MARTINS, 2002).

Dessa forma, mais que redundar na negatividade do uso da tecnologia, que torna fragmentárias as tradições religiosas populares, é importante perceber que elas se inscrevem nos rituais como momentos de síntese, mas referem-se a processos mais profundos de reforma da vida cotidiana, como afirma Giddens (1997, p. 77):

> [...] As experiências do cotidiano refletem o papel da tradição – em constante mutação – e, como também ocorre no plano global, devem ser consideradas no contexto do *deslocamento e da reapropriação de especialidades*, sob o impacto da invasão dos sistemas abstratos. A tecnologia, no significado geral da "técnica", desempenha aqui o papel principal, tanto na forma de tecnologia material quanto da especializada *expertise* social (Itálicos no original).

Assim, deve-se reconhecer que o impacto das mudanças causadas pelos usos da tecnologia se impõe desde a penetração desses sistemas abstratos nas vidas das pessoas, mas como influências, e não, como determinações. Trata-se de reconhecer que tais *sistemas abstratos influenciam as escolhas dos sujeitos*, dentro de um "campo de possibilidades"[6] (VELHO, 1994).

Essa opção de escolha é que faz, nos casos antes descritos, com que a memória coletiva possa ser colocada em suspensão e, depois, retomada e ressignificada em sínteses múltiplas, negociadas coletivamente. Entretanto, a tecnologia também auxilia a transformar as atividades rituais em "espetáculos", tornando constante e necessária a continuidade de sua utilização. Nesse sentido, o recurso da tecnologia produz o que denomino uma *hipérbole da performance*.

Assim, uma contradição se instala nas manifestações religiosas populares, pelo uso da tecnologia, que precisa ser retrabalhada no cotidiano. As interlocuções e trocas simbólicas que se seguem, então, entre os condicionantes próprios de uma coletividade e as influências exteriores a ela, definem-se em situações nas quais se solucionam os procedimentos que "descongelam" a narrativa ritual.

Nesse processo, o peso do imaginário local, contido nas imagens figuradas e não figuradas que a tecnologia aprisiona, deve ser superado pela construção de uma narrativa equivalente (ao menos, para a comunidade), onde novos imaginários emergem, ou imaginários tradicionais são recuperados (WILLIAMS, 1979), atualizando o sentido das suas crenças, devoções, ou religiosidades.

A suposição deste texto, nesse sentido, é de que a busca dessa narrativa é o que se desenvolve contemporaneamente na produção do que denominei de "imagens de si", nos rituais religiosos populares. E essa auto-observação gera não somente

---

[6] Gilberto Velho sugere que uma visão linear da realidade pode produzir uma imagem perigosamente esquemática dos processos socioculturais, que correspondem a múltiplos ritmos, direções e modos da vida em geral. Assim a noção de campo das possibilidades (VELHO, 1994, p. 40) está relacionada a uma "dimensão sociocultural", vista como um "espaço para formulação e implementação de projetos". Dimensão esta que auxilia na compreensão de trajetórias individuais relacionadas ao mundo, "como expressão de um quadro sócio-histórico, sem esvaziá-las arbitrariamente de suas peculiaridades e singularidades".

reflexividade, mas um referencial imagético (um *mundus imaginalis*[7]) que traduz a participação dos sujeitos na fabricação de suas crenças e práticas religiosas.

Imagens de si como negociação da realidade: problematizações teóricas

Tais produções populares têm gerado uma percepção ambígua dos pesquisadores, por dois motivos recorrentes. Primeiro, por considerar que essas práticas são uma extensão ou simples atualização da tradição popular de registrar ritos de passagem religiosos (iniciação religiosa e outros)[8], viagens e visitações a centros de peregrinação ou outros acontecimentos que rompem com a reprodução do cotidiano. Segundo, por considerar que o recurso à tecnologia, nesses casos, produz uma contração retroativa da memória coletiva (DELEUZE, 1988), em prejuízo dos processos e mediações estabelecidos nas trocas cotidianas, ou nos tempos extraordinários que a sustentam.

Nos dois motivos descritos há considerações restritivas aos usos da tecnologia pelos sujeitos populares que têm raízes em uma outra ordem de tradições: a teórica. Tais restrições manifestam-se, sobretudo, entre aqueles que reproduzem uma tensão original em tais estudos, herdada da querela entre "românticos e folcloristas", conforme analisada por Ortiz (1985).

Essa tensão evidenciava a busca das referências identitárias que marcaram as manifestações religiosas populares ou, em um escopo mais amplo, os próprios registros culturais de uma nação, povo ou sociedade (VALLE, 1988), sobre o referencial da origem ou o das camadas produtoras de tais registros (ORTIZ, 1994). Nesse debate, o recurso à tecnologia parecia, por muito tempo, significar a rendição da cultura popular à cultura de massa, à cultura do consumo, ou à indústria cultural (COHN, 1987; IANNI, 1988; POSTMAN, 1997).

Nesse contexto, estavam em jogo termos como autenticidade, tradição, povo, popular, resistência cultural, culturas subalternas, massificação cultural.

Assim é que, em uma retrospectiva das abordagens teórico-analíticas da questão[9], no quadro dos debates acadêmicos mais regulares, nas décadas de 1960 e 70, proliferaram os estudos de comunidade, que confinavam as manifestações religiosas populares à reprodução identitária de grupos e coletivos geralmente rurais. Nesse período, as abordagens que evidenciavam os usos da tecnologia nas classes populares os reduziam à condição instrumental, própria das sociedades tradicionais (SHIRLEY, 1977; CÂNDIDO, 1977; WILLEMS, 2003).

Ao final desse período, e influenciada pelas análises do processo de urbanização e modernização da sociedade brasileira, desponta momentaneamente a concepção marxista da religião como ópio do povo, porém obnubilada nos meios acadêmicos, pela censura e repressão do período militar no Brasil. Ao final desse período, tal concepção era atualizada pela elaboração gramsciana de hegemonia na questão cultural e religiosa, ao mesmo tempo em que se expandia, nos estudos latino-americanos e brasileiros sobre religião, a noção de campo religioso, de Bourdieu (1974). Nesse contexto, as abordagens dos processos ideológicos, e seus desdobramentos na reprodução simbólica de sistemas de representações socioreligiosas em competição, evidenciam alguns recursos tecnológicos empregados institucionalmente, como estratégia de captação e ampliação de fiéis, em uma concorrência ainda disfarçada das denominações religiosas, no campo religioso brasileiro. Dava-se destaque, então, no quadro de formação de um campo religioso plural, ao uso da mídia pelas igrejas pentecostais e neopentecostais (ALVES, 1988; MARIZ e MACHADO, 1994).

Correndo por fora, e desenvolvida mais no contexto "nativo" da formação religiosa, mas influenciando cientistas sociais comprometidos ou ligados com as igrejas cristãs, a Teologia da Libertação inseriu nesse processo de investigação e análise uma variável que ganhou repercussão: as reflexões sobre a esfera socioreligiosa em países marcados pelas desigualdades sociais incorporavam a lógica de subordinação ou dominação da população pobre, balizadas pelo princípio do igualitarismo cristão (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1985).

Frente a esse horizonte de produções acadêmicas e religiosas, geralmente excludentes entre si, ganhou espaço a concepção de "circularidade de influências" elaborada por Bakthin (1987). E aí começaram as aberturas que levam à produção dos registros contemporâneos que busco aqui evidenciar.

Tais registros referem-se à superação de uma concepção dicotômica entre a religião institucionalizada e as religiosidades populares, decorrente das análises sobre o pretenso enfrentamento de um catolicismo romanizado com o catolicismo devocional, que se desenvolvera no Brasil desde inícios do século XX (ROLIM, 1976; RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1976, 1978).

E tal superação foi importante para que os pesquisadores compreendessem que estava em desenvolvimento a formação de um "campo de possibilidades religiosas", marcado pela pluralidade de denominações e formas de pertencimento religiosas, na

---

[7] "Expressão cunhada por Corbin (1964) para traduzir o mundo das imagens como verdadeiro termo mediador entre a criação material (acidente exterior) e o ato criador (ordem interior)" (ROCHA, 2003, p. 130, nota 33).

[8] Exemplos desses registros tradicionais são as fotos e santinhos de "batizado", de Primeira Comunhão, de rituais de conversão, as estampas de luto e fotos e santinhos de casamentos.

[9] Essa retrospectiva ainda é incipiente, em razão do escopo histórico que ela abrange, e deverá ser detalhada em estudos posteriores.

contemporaneidade, que são concorrenciais. Porém, se inicialmente essa concorrência acirrou as fronteiras institucionais entre as denominações religiosas (SANCHIS, 1994, 1997, 2002), depois ela serviu mais para elidir as mesmas fronteiras, gerando uma "porosidade"[10] (SANCHIS, 2001) que facilitou o trânsito dos sujeitos por entre as práticas religiosas.

Há autores que situam essa pluralidade religiosa no quadro da sociedade pós-moderna (SARLO, 2004, 2005), como há autores que a situam no quadro dos processos de globalização (ORO; STEIL, 1997; ORTIZ, 2006). Frente a tal contexto, considero necessário perceber que, no cenário teórico-analítico contemporâneo, ganha importância a necessidade de refletir sobre o impacto daqueles "sistemas abstratos" que se operam desde o escopo da globalização (GIDDENS, 1997) ou da mundialização da cultura (ORTIZ, 2006). E embora a reflexão sobre esse impacto mereça uma análise mais profunda, o que extrapola os limites desta comunicação, é importante reconhecer aqui que a extensividade desse fenômeno tem causalidades múltiplas, que se imbricam na configuração das situações descritas inicialmente, a saber:

- as presenças constantes de pesquisadores e jornalistas nas manifestações religiosas populares, com suas parafernálias tecnológicas (câmeras fotográficas, equipamentos de filmagem, gravadores de áudio) e suas técnicas variadas de registro (dos jornalistas aos produtores audiovisuais, dos turistas colecionadores de "manifestações exóticas" aos cientistas sociais), ou suas atitudes diante do "outro" e sua alteridade. Essas presenças constantes legitimam as manifestações – ao mesmo tempo em que as atrapalham – e projetam modelos de reflexividade que ora são apropriados, ora são questionados pelos atores locais daquelas manifestações;

- a expansão de um modelo de cultura de massa associado à espontaneidade (PROKOP, 1986) e à "produção do consumo" (CERTEAU, 1994) de tecnologias de registro audiovisuais cada vez mais acessíveis aos sujeitos das camadas populares;

- a reprodução crescente de uma cultura da imagem (MARTIN-BARBERO, 1987; GRUZINSKI, 1995; COELHO, 1998), ou do espetáculo (SUBIRATS, 1990), no escopo da qual as manifestações religiosas populares se espetacularizam, tem levado a uma valorização da "experiência pessoal" (DUBET, 1996) e da "performance cultural" (SILVA, 2005; YÚDICE, 2006; LOPES, 2007a) entre os atores sociais destas manifestações. Essa passagem tem provocado uma reversão dos papéis dos atores sociais locais, destacando aqueles que possuem capacidade pessoal de articular bens, serviços ou recursos na promoção das manifestações, evidenciando conflitos e performances que extrapolam a esfera religiosa propriamente dita (AGIER, 2001; SANCHIS, 2002; HOMOBONO MARTÍNEZ, 2006; GUIGOU, 2008);

- a "porosidade"[11] entre as esferas religiosa, cultural, econômica e política, que caracteriza as inter-relações dos atores sociais dessas manifestações, tem acentuado o processo de reflexividade desses atores em torno das mesmas. Teoricamente, essa percepção tem apontado para uma ênfase na desinstitucionalização de tal processo e seu deslocamento, também processual, para "as relações sociais interativas" (DOMINGUES, 2002, p. 59). Tal deslocamento, juntamente com a reversão apontada anteriormente, dos papéis dos atores sociais, torna possível caracterizar esses atores sociais como "sujeitos em trânsito" (TOFFLER, 1965);

- como desdobramento dessas situações, os atores sociais de tais manifestações geralmente orientam seus projetos na perspectiva da reivindicação de diferença, frente a um "campo de possibilidades" (VELHO, 1994, 1995) plural, aberto no bojo dos processos de globalização, ou de mundialização da cultura;

- por fim, a "negociação da realidade" (DUARTE, 2005)[12] que se configura em tais processos parece resolver-se em um sistema aberto de negociações das concepções religiosas endógenas e exógenas aos grupos em questão, no quadro de referenciais éticos e de construção de identidades narrativas.

Assim esboçado esse quadro de causalidades, pode-se afirmar que ocorre, no campo das manifestações religiosas populares, uma integração dos "modos de fazer" com os "modos de dizer" (LOPES, 2002) – ou de exteriorização do fazer (AMOSSY, 2005; FABIAN, 2006) – como formações que se configuram em múltiplas sínteses. Nesse sentido, a prática etnográfica deve pressupor uma capacidade dialógica do pesquisador, em suas interações com os sujeitos dessas manifestações, que resgate o sentido produzido nos registros que os mesmos realizam de suas crenças e práticas religiosas.

---

[10] Sanchis elabora o termo no quadro de interpretação de uma porosidade das crenças na sociedade brasileira, buscando justificar uma concepção contemporânea de sincretismo sincrônico, distinto do sincretismo diacrônico que marcava as relações tradicionais de conversão religiosa.

[11] Aqui, aproprio-me do termo elaborado por Sanchis para buscar configurar uma ordem de interações entre as esferas religiosa, cultural, econômica e política, que derivam da formação de um pluralismo concorrencial desde a esfera religiosa.

[12] Embora a noção de "negociação da realidade" tenha sido cunhada por Velho (1994), é Duarte (2005, p. 144) quem a define: "A idéia de uma 'negociação da realidade' sublinha a qualidade complexa, conflitiva ou contraditória do horizonte de possibilidades em que se movem os sujeitos das sociedades modernas em suas decisões éticas. Isso envolve em primeiro lugar a mencionada preeminência do 'pluralismo', implicada no valor da liberdade. Mas acentua sobretudo a dimensão dialogal que tendem a assumir todos os atos (inclusive os mais subjetivos) num contexto como esse".

Considerações finais

Essas múltiplas sínteses implicam pensar que a distinção das categorias que compõem o universo da religião elaborada por Durkheim (1989) – a saber, as crenças e os ritos – passa por transformações. Em Durkheim, tais categorias eram delimitadas pela natureza especial de seus objetos:

> [...] as primeiras são estados de opinião, consistem em representações; as segundas são modos de ação determinados. Entre essas duas classes de fatos há toda a diferença que separa o pensamento do movimento [sendo que] os ritos não podem ser definidos e diferenciados das outras práticas humanas, especialmente das práticas morais, senão pela natureza especial de seu objeto (1989, p. 67).

Essa diferença que separa o pensamento do movimento, na forma das dualizações sujeito-objeto, interno-externo, mente-ambiente, tão próprias da concepção durkheimiana de religião, mas também reproduzida em outras abordagens[13], mostra-se agora em desconstrução.

Considerando as situações anteriormente analisadas, suponho que as crenças religiosas populares se processam como uma fabricação constante de sentidos negociados, que se movimentam na porosidade das relações endógenas e exógenas relativas aos grupos e sujeitos populares.

Por sua vez, esses sentidos estão baseados na compreensão de que a linguagem utilizada pelos atores sociais, para a definição e atribuição de significados à vida coletiva, está em mudança, como indica Touraine (2006, p. 12):

> [...] a mudança de uma linguagem social sobre a vida coletiva a uma linguagem cultural [...] vem acompanhada por uma mudança provocada pelo rápido desenvolvimento de **uma relação do sujeito consigo mesmo**, [...]. Esta mudança, tão importante em si mesma, tem um significado ainda mais amplo: coletividades voltadas para o exterior e para a conquista do mundo são substituídas por outras voltadas para o interior de si mesmas e de cada um daqueles que ali vivem.

Muito próximo desse entendimento, que pressupõe que subjetividade e alteridade não se contrapõem, Csordas (apud STEIL e CARVALHO, 2008, p. 10) afirma que "[...] pelo colapso da distinção entre corpo e mente, sujeito e objeto, a linguagem se torna compreensível tal como um processo do self quando ela é vista não como uma representação, mas como instituição de um modo de ser no mundo".

Nessa perspectiva, os sentidos gerados nos registros audiovisuais que os sujeitos populares produzem de si, nas manifestações religiosas, tanto como os sentidos gerados no uso que fazem de tais registros, podem ser apreendidos como movimentos dos sujeitos em direção ao mundo, que simultaneamente os constituem como sujeitos (MERLEAU-PONTY, 1971). E essa percepção interfere na dimensão regular da dialogicidade entre pesquisador e pesquisado, e na relação entre reproduções ocultas e reproduções públicas na elaboração dos discursos dos pesquisados[14].

Analogamente, podemos supor que as "imagens de si" que esses sujeitos produzem configuram-se como "paisagens incorporadas (*embodied landscapes*)" (INGOLD, apud STEIL e CARVALHO, 2008, p. 12), ou "imagens presentificadas" (LATOUR, 2004), onde o movimento dos mesmos em direção ao religioso os constitui como sujeitos, reflexivamente. Dessa forma, distanciando-se das concepções que distinguem o objeto e o sujeito da religião, a produção dessas "imagens de si" se aproxima da concepção de que "[...] o real objeto da religião é a objetivação de si" (CSORDAS, 2004, p. 168)[15].

E essa aproximação permite repensar a crítica daqueles que consideram que a produção contemporânea dessas "imagens de si" nas manifestações religiosas é uma extensão ou simples atualização da tradição popular de registrar ritos de passagem religiosos, viagens e visitações a centros de peregrinação ou outros acontecimentos que rompem com a reprodução do cotidiano. Considerando que esses críticos estejam certos na constatação dessa continuidade, torna-se importante, então, repensar o reducionismo analítico que enquadrou esses registros como "tradição popular" ou como ruptura com o cotidiano. Tal reducionismo pode ser provocado por um preconceito teórico característico das análises que demonizam a extensividade do uso das tecnologias no cotidiano, desconsiderando o potencial reflexivo que elas podem despertar nos sujeitos, em sua utilização.

Se essa continuidade é real, isso pode ser uma confirmação de que as interpretações que buscaram e identificaram o locus da alteridade da transcendência fora do sujeito estavam equivocadas, porque limitadas pela mesma concepção dualista do fenômeno religioso em Durkheim.

---

[13] Nesse sentido, ao revisar as elaborações teóricas de Rudolf Otto, Mircea Eliade e Van der Leeuw, Csordas (2004, p. 168) afirma que "o erro dos fenomenologistas foi fazer uma distinção entre o objeto e o sujeito da religião quando, na verdade, o real objeto da religião é a objetivação de si".

[14] Braga (2007) define essa distinção, em sua tese sobre Padre Cícero, apropriando-se de James Scott: "Podemos considerar que um romeiro quando concede uma entrevista para pesquisa ele pode estar, por princípio, realizando uma 'transcrição pública' do que ele realmente acredita. Pensando esta questão, a partir da diferença que James Scott (1990: p. xii) estabelece entre o que ele chama de as 'reproduções ocultas' ('*hidden transcripts'*) e as 'reproduções públicas' ('*public transcripts'*) dos discursos daqueles que ocupam uma posição mais fraca, menos privilegiada, numa dada relação de poder [...]. O que implica dizer que ele entende, por exemplo, que certos discursos feitos entre os seus (os romeiros) não devem ser feitos para estranhos com um poder relativamente maior que o dele, como seria o caso de um pesquisador, ou se fizer, o deve fazer de forma não direta, mas por meio de tergiversações ('*hidden transcripts'*)".

[15] Essa aproximação encontra uma referência importante na análise que Paulo Menezes (1999) elabora sobre o filme Blade Runner. Em seu artigo, Menezes interpreta como as fotografias fornecidas aos replicantes (espécies de ciborgs do futuro, geneticamente manipulados para serem idênticos aos humanos, com mais força ou habilidade) têm a função de objetivar uma humanidade para os mesmos, uma vez que suas memórias tinham sido retiradas de seres humanos e implantadas neles.

Referências Bibliográficas

AGIER, M. (2001). Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, Rio de Janeiro, Vol.7, nº 2, p. 7-33, 2001.

ALMEIDA, M. W. B. (2003) Relativismo antropológico e objetividade antropológica. *Campos*, Curitiba, Vol. 3, p. 9-29.

ALVAREZ, S. & DAGNINO, E. & ESCOBAR, A. (orgs) (1998). *The cultures of politics and the politics of culture*. Boulder: Westview.

ALVES, R. (1988) A empresa da cura divina. In: Edênio Valle (org.). *A cultura do Povo*. 4.ed. SP: Educ.

AMOSSY, R. (2005) Da noção retórica de ethos à análise do discurso. In: Ruth amossy (Org.) *Imagens de si*; a construção do ethos. SP: Contexto.

BAKTHIN, M. (1987) *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*; o contexto de François Rabelais.SP: Hucitec; Brasília: Ed UNB.

BAULIN, J. & BAUMLIN, T. F. (1994) *Ethos*; New essays in rhetorical and critical theory. Dallas: Couthern Methodist University Press.

BOURDIEU, P. (1974) Gênese e estrutura do campo religioso. In: Pierre Bourdieu. *A economia das trocas simbólicas.* SP: Perspectiva.

BRANDÃO, C. R. (1983) *Os caipiras de São Paulo*. SP: Brasiliense.

_____ (1995). *A partilha da vida*. Taubaté: Cabral.

CÂNDIDO, A. (1977) *Os parceiros do rio bonito*; estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 4.ed. SP: Duas Cidades.

CERTEAU, M. de (1994) *A invenção do cotidiano* (Vol. I: Artes de fazer)**.** Petrópolis: Vozes.

COELHO, M. L. B. (1998) Artes plásticas, fluxo visual globalizado e mudanças na percepção. In: A. S. Moreira (org.). *Sociedade global, cultura e religião*. Petrópolis: Vozes; SP: USC.

COHN, G. (org.) (1987).*Comunicação e indústria cultural*. 5.ed. SP: T. A. Queiroz.

CSORDAS, Th. (2004) Asymptote of the ineffable: embodiment, alterity, and the theory of religion. *Current anthropology*, Vol. 45, nº 2, p.163-185.

DEBRAY, R. (1995) *Vida e morte da imagem*; uma história do olhar no ocidente. Petrópolis: Vozes.

DELEUZE, G. (1988) *Diferença e repetição*. SP: Graal.

DOMINGUES, J. M. (2002) Reflexividade, individualismo e modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, Vol. 17, nº 49, p. 57-70.

DUARTE, L. F. D. (2005) Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: M. L Heilborn & Luis F. D. Duarte & Clarice Peixoto & M. L Barros (orgs.) *Sexualidade, família e ethos religioso*. RJ: Garamond.

DUBET, F. (1996) *Sociologia da experiência*. Lisboa: Instituto Piaget.

DURKHEIM, E. (1989) *As formas elementares da vida religiosa*. 2.ed. SP: Paulus.

FABIAN, J. (2006) A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. *Mana*, Rio de Janeiro, 12 (2), p. 503-520.

FRANCASTEL, P. (1993) *A realidade figurativa*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva.

FRANCO JR., H. (1996) *A Eva barbada*; ensaio de mitologia medieval. São Paulo: EDUSP.

GIDDENS, A. (1997) A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: Ulrich Beck. & Anthony giddens & Scott Lash. *Modernização reflexiva*; política, tradição e estética na ordem social moderna. SP: EdUnesp.

GRIAULE, M. (1969) *El metodo de la etnografia*. Buenos Aires: Editorial Nova.

GRUZINSKI, S. (1995) *La guerra de las imágenes*. De Crisóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019). México: Fondo de Cultura Econômica.

GUIGOU, L. N. (2008) *Religião e produção do outro*; mitologias, memória e narrativas na construção identitária das correntes imigratórias russas no Uruguai. Tese de Doutorado em Antropologia Social. PPGAS-UFRGS.

HALL, S. (2003) *Da diáspora*; identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil.

_____. (2005) *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10.ed. RJ: DP&A.

HOGGART, R. (1973) *As utilizações da cultura*; aspectos da vida da classe trabalhadora, com especiais referências a publicações e divertimentos (Vols. I e II). Lisboa: Editorial Presença.

HOMOBONO MARTÍNEZ, J. I. (2006) Las formas festivas de la vida religiosa; sus vicisitudes en la era de la glocalización. *Zainak - Cuadernos de Antropología – Etnografia*, Donostia – SS (País Vasco, Espanha), p. 27-54.

HOUAISS, A. & VILLAR, M. S. (2001) *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. RJ: Objetiva.

IANNI, O. (1988) Cultura do povo e autoritarismo das elites. In: Edênio Valle (org.) *A cultura do povo*. 4.ed. SP: Educ.

JONGH, E. (1991) Some notes on interpretation. In: D. Freedberg & Jean de Vries (eds.) *Art in history, history in art*: studies in seventeenth-century Dutch culture. Santa Monica, CA: The Getty Center for the History of Art and the Humanities.

LATOUR, B. (2004) "Não congelarás a imagem", ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, Rio de Janeiro, Vol. 10, nº 2, p. 349-376.
LOPES, J. R. (2007) *A imagética da devoção*; a iconografia popular como mediação entre a consciência da realidade e o ethos religioso: Submetido à Editora da UFRGS.
_____. (2007a) Deus salve casa santa, morada de foliões; rito, memória e performance identitária em uma festa rural no estado de São Paulo. *Campos*, Curitiba, Vol. 8, nº 1, p. 124-144.
_____. (2003) Imagens e devoções no catolicismo brasileiro. Fundamentos metodológicos e perspectivas de investigações. *REVER*, São Paulo, nº 03, ano 03. Disponível no endereço eletrônico www.pucsp.br/rever/rv3_2003.
_____. (2002) Pobreza, subjetividade e cidadania. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, nº 70, p. 160-172.
_____. (1997) Das maneiras de conhecer: as atribuições da educação na memória de um camponês. *Ciências Humanas Unitau*, Taubaté, Vol 3, nº 2, p. 41-49.
_____. (1997a) A volta dos que não foram - um registro das crenças sobre a morte e os mortos em uma comunidade rural Valeparaibana. *Ciências Humanas Unitau*, Taubaté, Vol. 2, nº 2, p. 99-113.
_____. (1995) *A cultura como crença*; estratégias modernas de reprodução da vida popular. SP: Robe/Cabral.
_____. (1994) Migração mineira no Alto Vale do Paraíba. *Anais do XII Simpósio de História do Vale do Paraíba*, p. 141-154, S. J. Campos: Univap/IEV.
_____. (1991) *Vida mineira no eito paulista*; produção de sentido e dinâmica do saber no cotidiano popular. Dissertação de Mestrado (Ciências Sociais), PUC-SP.
LOPES, J. R. & FOLLMANN, J. I. (orgs.) (2007). *Diversidade religiosa, imagens e identidades*. Porto Alegre: Armazém Digital.
LORAUX, N. (1994) *A invenção de Atenas*. RJ: Ed. 34.
MARCUS, G. (1994) After the critique of ethnography: faith, hope, and charity, but the greatest of these is charity. In: Robert Borofsky (ed.) *Assessing cultural anthropology*. New York: MacGraw-Hill.
MARIZ, C. L. & MACHADO, M. D. C. (1994) Sincretismo e Trânsito Religioso: Comparando Carismáticos e Pentecostais. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, Vol. 45, p. 24-34.
MARTIN-BARBERO, J. (1987) *De los medios a las mediaciones*; cultura, hegemonia y ideologia. México: Gustavo Gili.
MARTINS, J. S. (2002) A imagem incomum: a fotografia dos atos de fé no Brasil. *Estudos Avançados*, São Paulo, 16 (45), p. 223-260.
MENEZES, P. (1999) Blade Runner; entre o passado e o futuro. *Tempo Social*, São Paulo, Vol. 11, nº 1, p. 137-156.
MERLEAU-PONTY, M. (1971) *Fenomenologia da percepção*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos.
MOREIRA, A. S. (org.) (1998) *Sociedade global: cultura e religião*. Petrópolis: Vozes.
ORO, A. P. & STEIL, C. A. (1997) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes.
ORTIZ, R. (1985) *Cultura popular: românticos e folcloristas*. (Texto 3, PPG Ciências Sociais). SP: EDUC.
_____. (1994) *Cultura brasileira e identidade nacional*. 4.ed. SP: Brasiliense.
_____. (2006) *Mundialização: saberes e diferenças*. SP: Brasiliense.
POSTMAN, N. (1994) *Tecnopólio*; a rendição da cultura à tecnologia. SP: Nobel.
PROKOP, D. (1986) Ensaio sobre cultura de massa e espontaneidade. In: Ciro Marcondes Filho (org.) *Prokop*: Sociologia. SP: Ática.
RAMOS, J. M. O. (1998) Publicidade global e hábitos de consumo. In: Alberto da Silva Moreira (org.). *Sociedade global, cultura e religião*. Petrópolis: Vozes; SP: USC.
RIBEIRO DE OLIVEIRA, P. (1976) Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Vol. 36, Fasc. 141.
_____. (1978) O catolicismo do povo. *Cadernos de Teologia e Pastoral* (nº 8). Petrópolis: Vozes.
_____. (1985) *Religião e dominação de classe*; gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes.
ROCHA, A. L. C. (2003) Tecnologias audiovisuais na construção de narrativas etnográficas, um percurso de investigação. *Campos*, Curitiba, Vol. 4, p. 113-134.
ROLIM, F. C. (1976) Condicionamentos sociais do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Vol. 36, Fasc. 141, p. 142-170.
SANCHIS, P. (2002) Religiões no mundo contemporâneo: convivência e conflitos. *Ilha*, Florianópolis, Vol. 4, nº 2, p. 5-23.
_____. (2001) *Fiéis e cidadãos*; percursos do sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EDUERJ.
_____. (1997) Campo religioso contemporâneo no Brasil. In: Ari Pedro Oro & Carlos Alberto Steil (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes.
_____. (1994) O repto pentecostal à 'cultura católico-brasileira'. *Revista de Antropologia*, Vol. 34. SP: USP.
SARLO, B. (2004) *Cenas da vida pós-moderna*; intelectuais, arte e vídeocultura na Argentina. 3.ed. RJ: EdUFRJ.
_____. (2005) *Tempo presente*; notas sobre a mudança de uma cultura. RJ: José Olympio.

SCOTT, J. (1990) *Weapons of the weak: every day forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press.
SHIRLEY, R. W. (1977) *O fim de uma tradição*. SP: Perspectiva.
SILVA, R. A.. (2005) Entre "artes" e "ciências": a noção de *performance* e *drama* no campo das ciências sociais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, nº 74, p. 35-65.
SIMMEL, G. (1983) Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal. In: Evaristo Moraes Filho (org.) *Simmel*: sociologia. São Paulo: Ática.
STEIL, C. A. & CARVALHO, I.. C. M. (2008) A sacralização da natureza e a 'naturalização' do sagrado; aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. *Ambiente & Sociedade* (no prelo).
SUBIRATS, E. (1990) *A cultura como espetáculo*. SP: Nobel.
THOMPSON, E. P. (1998) *Costumes em comum*. SP: Cia das Letras.
TOFFLER, A. (1965) *O povo e a cultura*. RJ: Lidador.
_____. (1973) A superescolha. In: Alvin Toffler. *O choque do futuro*. RJ: Artenova.
TURNER, V. (1974) *O processo ritual*; estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes.
VALLE, E. (org.) (1988) . *A cultura do Povo*. 4.ed. SP: Educ.
VAN VELSEN, J. (1987) A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: Bela Feldman-Bianco (org.) *Antropologia das sociedades contemporâneas*; métodos. SP: Global.
VELHO, G. (1994) *Projeto e Metamorfose*; antropologia das sociedades complexas. RJ: Zahar Editores.
VELHO, G. (1995) Estilos de vida urbana e Modernidade. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol 8, n 16, p. 227 – 234. Disponível em http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/175.pdf. Acesso em: 10 mar. 2007.
WACHTEL, N. (1996) *Deuses e vampiros*; de volta a Chipaya. SP: EDUSP.
WILLEMS, E. (2003) *A ilha de Búzios*; uma comunidade caiçara no sul do Brasil. SP: Hucitec.
WILLIAMS, R. (1992) *Cultura*. RJ: Paz e Terra.
_____. (1979) *Marxismo e literatura.* RJ: Zahar.
_____. (1974) *Television*; technology and cultural form. Londres: Fontana.
_____. (1969) *Cultura e sociedade*; 1780-1950. SP: Cia Editora Nacional.
YÚDICE, G. (2006) *A conveniência da cultura*; os usos da cultura na era global. BH: EdUFMG.

Religião e sexualidade no discurso de jovens masculinos

José Vaz Magalhães Néto
Universidade Federal da Paraíba
vazneto@gmail.com

Resumo: Inserida no campo de estudos das masculinidades contemporâneas, esta comunicação apresenta os resultados de uma investigação relativamente às práticas discursivas sobre sexo e religião no processo de construção das masculinidades em jovens pertencentes a um estrato social economicamente desfavorecido de uma região metropolitana no Sudeste brasileiro. Doze jovens masculinos divididos em três grupos foram entrevistados seguindo um guião cujas frases geradoras versavam sobre práticas religiosas e sexuais. Os quatro componentes de cada grupo foram categorizados seguindo as identidades sociais que lhes eram atribuídas, a saber: homossexual, heterossexual, religioso e sem religião. Como aporte teórico-metodológico usou-se a Análise do Discurso, na perspectiva dos estudos críticos do discurso, com o fito de desvelar as ideologias e consequentes relações de poder contidas nos discursos religiosos e sexuais, bem como as práticas discursivas de resistência aos referidos discursos. A análise das práticas discursivas dos jovens demonstrou que, apesar do padrão hegemônico de masculinidade prevalecer nos seus discursos religiosos e sexuais, manifestam-se discursos alternativos em seus embates conversacionais que reposicionam os sujeitos deslocando suas identidades para trânsitos diferentes em cada contexto que interagem. A análise das entrevistas possibilita inferir que as identidades sociais não são fixas e tampouco meramente reprodutoras de discursos anteriores aos sujeitos e que as masculinidades, por serem também construídas nas práticas discursivas, podem transpor, a partir de ressignificações e transgressões, os dogmas religiosos e normas sexuais ora prevalecentes que oprimem e excluem as masculinidades alternativas.

A busca de uma divindade suprema que alivie os sofrimentos individuais ou mesmo evite que a existência da coletividade entre em risco, sempre esteve presente na humanidade (Eliade, 2001). Em momentos marcados por guerras e catástrofes, o sentimento religioso costuma emergir com mais força renovado pelas circunstâncias históricas e buscando atender às novas demandas. As condições miseráveis de existência social e psicológica dos grupos humanos, particularmente as do chamado terceiro mundo, tornam as populações mais suscetíveis a experiências religiosas radicais, que prometam um alívio terreno ou celestial para as provações e privações que estão sofrendo. Mas a experiência religiosa também pode ser vista em outros sentidos, pelo menos para os grupos populares; para estes a religiosidade seria uma possibilidade de fruição diante das adversidades.

Durante algum tempo chegou-se a acreditar que com o desenvolvimento das idéias iluministas e com o avanço tecnológico, a religiosidade perderia sua força nas sociedades; vaticinou-se até mesmo o fim das religiões. Contudo, mesmo em grupos sociais privilegiados em termos econômicos e educacionais, a derrocada da religião parece estar distante. Acompanha-se cotidianamente através da mídia que movimentos religiosos fundamentalistas se insurgem em todas as partes do mundo, quer nas regiões mais ricas, quer nos bolsões de pobreza. E interferem em várias dimensões sociais: na política, na economia, na saúde pública e na educação. Cada religião reivindica para si e seus seguidores uma identidade recheada de atributos positivos em oposição a quaisquer outras manifestações sociais religiosas ou não-religiosas. O grau de tolerância entre os adeptos das diferentes agremiações religiosas varia de um local a outro; mas mesmo as disputas de poder envolvidas nessas convivências toleradas costumam culminar periodicamente em atitudes de exclusão e confronto com maior ou menor grau de violência física e ou simbólica, como atestam os estudos de Walzer (1999), Armstrong (2001) e Ruthven (2005).

No Brasil, desde os primeiros anos escolares escutamos a respeito de nossa variedade de manifestações religiosas; e sobre o quanto somos democráticos com essa diversidade demonstrada, entre outras coisas, pelo sincretismo religioso característico da nossa sociedade. Essa identidade religiosa híbrida que fortalece a auto-imagem de democracia religiosa (assim como a de democracia étnica) de nosso país deriva de um discurso reiterado à exaustão, que atende perfeitamente ao interesse de grupos hegemônicos em encobrir o forte cariz excludente que tipifica a nossa estrutura social. Esse discurso também é propagado em setores acadêmicos, cujo olhar sobre as religiosidades populares muitas vezes aparece carregado de preconceitos, desconhecendo ou subvalorizando o papel da religião como espaço privilegiado de produção de subjetividades e também de resistência e enfrentamento das adversidades imputadas a essas populações. Dentre a variedade de papéis desempenhados pela religião nas camadas populares, Valla (2001, p. 131) destaca os de *[...] criar uma identidade mais coesa entre elas, ajudar a enfrentar as ameaças, ganhar novas energias na luta pela sobrevivência e reforçar uma resistência cultural que, por si só, reforça a busca da religião como solução.*

Estudiosos da religião têm voltado seu interesse para um fenômeno relativamente recente, o do crescimento acelerado das agremiações evangélicas pentecostais e neopentecostais, principalmente nas populações mais pobres das periferias urbanas. Descobriu-se uma interessante relação entre dados sócio-econômicos e a crescente penetração de credos evangélicos nas principais áreas metropolitanas brasileiras, atestada por estudos como os de Mafra (2001), Jacob et al (2003), Siepierski & Gil (2003), Souza & Martino (2004) e Passos (2005).

O impacto da religião na configuração de novos modelos familiares e nas identidades e relações de gênero e sexuais nas comunidades dos arrabaldes urbanos, também vem sendo alvo de investigações nos últimos anos, a exemplo de Machado (1996; 1997; 2001), Fernandes et al. (1998), Ary (2000), Ribeiro (2001), Trasferetti (2004), Heilborn et al. (2005) e Stuart (2005).

Na população jovem das classes populares, o envolvimento religioso parece estar marcado por uma necessidade de ruptura com o meio familiar e a possibilidade de identificação com seus pares dentro de uma afiliação religiosa que substitua a segurança (ou ausência dela) material e afetiva da família dentro de outro modelo (Amatuzzi, 1999). A religiosidade seria mais uma dentre tantas outras etapas de transição entre a infância e a vida adulta. Os grupos religiosos oferecem segurança, sentido existencial, trazem respostas para as inúmeras dúvidas dos adolescentes, além de oferecerem normas de conduta social específicas a cada instituição religiosa (Carvalho, 1999).

Alguns estudos (Ussel, 1980; Brown, 1990; Chauí, 1991; Catonné, 1994; Forcano, 1996) atribuem total ou parcialmente ao cristianismo, a reprodução social dos papéis de gênero numa perspectiva androcentrista nas sociedades ocidentais. Deve-se, contudo, reconhecer que nas sociedades orientais os homens também exercem um poder hegemônico nas mais diversas instâncias sociais, mesmo naquelas em que as mulheres têm proeminência nas atividades sacerdotais. No ocidente a influência judaico-cristã na construção das identidades sexuais e de gênero fortaleceu a primazia masculina, desde a Antiguidade até aos dias atuais, como atestam Markstrom-Adams (1994), Forcano, (1996), Landmann (1999) e Klen (2000).

Se por um lado a religião proporciona aos jovens uma segurança psíquica e possibilidades de troca de experiências simbólicas, de outro tem servido para reforçar a hegemonia masculina, limitando as alternativas de transformação social dos papéis prescritos para homens e mulheres. Couto (2002) lança um olhar diferente sobre essa questão, avaliando que os avanços femininos nas comunidades eclesiais de base católicas e no pentecostalismo são muitas vezes subestimados por uma dificuldade dos pesquisadores em adentrar na polimorfia das classes populares.

É certo que se as religiões geralmente se constituem com o objetivo de exercer controle sobre os comportamentos (Walzer, 1999), não há garantias de que seus adeptos sigam criteriosamente seus mandamentos (Geertz, 1989). Os jovens convertidos tendem a transgredir parcialmente as normas, no sentido de adaptá-las aos anseios característicos da juventude. Tais transgressões foram constatadas em pesquisas com jovens das camadas populares de grandes centros urbanos brasileiros. Carvalho (1999), em seu estudo com jovens da região metropolitana de Belo Horizonte afiliados a quatro agremiações religiosas (católicos, kardecistas, presbiterianos e assembleianos), surpreendeu-se com uma maior flexibilidade em relação ao sexo no namoro entre os adolescentes evangélicos tradicionais e pentecostais.

Já Burdick (1998) observou que entre os jovens masculinos da baixada fluminense, filiados à Assembléia de Deus (uma das vertentes pentecostais mais rígidas no plano dos costumes), o namoro com garotas da mesma agremiação é estimulado pelos

pastores com vistas a ser concretizado rapidamente em casamento, para serem aplainados os impulsos sexuais **incontroláveis** dos homens que poderiam tentar o jovem a uma vida de concupiscência. O casamento oferece aos jovens assembleianos do sexo masculino a garantia de esposas confiáveis, submissas ao domínio patriarcal nas esferas doméstica e pública. Na investigação de Burdick (1998), quando os jovens queriam uma maior liberdade para usufruir os prazeres da sociedade de consumo e até mesmo uma maior abertura nas regras dos costumes, mas pretendendo ter uma segurança religiosa, buscavam as igrejas neopentecostais ou o movimento carismático católico.

Pode-se inferir, a partir dos estudos supracitados, que há uma diversidade de vivências da experiência religiosa entre os jovens, adequando-as às suas necessidades materiais, afetivas e sexuais e provocando constantes rearranjos e reposicionamentos em suas identidades.

Antes de esclarecer o objeto da investigação, discutirei brevemente a construção da identidade masculina do jovem brasileiro das classes populares urbanas. Nestas predomina, mesmo não sendo o único, o modelo hegemônico de masculinidade. Os jovens pobres das periferias ou dos bolsões de pobreza dos centros urbanos têm suas identidades forjadas no modelo de homem que emerge dos discursos sociais dominantes, veiculados pelos diversos meios de transmissão dos valores e normas de identificação. A mídia, a escola, as igrejas, a música, os espaços de lazer, dentre outros, repassam de maneira bastante convincente, padrões tradicionais dos papéis de gênero a serem seguidos pelos jovens.

A masculinidade hegemônica ultrapassa qualquer distinção de classe social, como mostram os estudos de Sarti (1996), Fonseca (2000), Bustamante (2005) e Leal e Knauth (2006), mas, igualmente, as masculinidades subalternas ou alternativas também encontram solo fértil em todos os segmentos da sociedade. Isto posto, é necessário que analisemos os jovens masculinos das camadas mais pobres, sem preconceitos cristalizados. Um olhar faccioso impede que avistemos espaços de produção de identidades masculinas não hegemônicas, reputando-as exclusivamente aos jovens dos estratos mais favorecidos da sociedade.

É quase um consenso na mídia brasileira atual a associação da pobreza à violência juvenil (Arce, 1999). Tal associação encontra reforço até mesmo em estudos acadêmicos, o que contribui muito para o incômodo que a convivência com jovens pobres provoca em várias pessoas. Esse incômodo pode levar a extremos, como a elaboração de justificativas para a eliminação da vida desses jovens.

Essa relação entre jovens desfavorecidos e violência também é encontrada em estudos feitos em países desenvolvidos a exemplo dos EUA, Austrália e Reino Unido, como atestam Foster, Kimmel e Skelton (2004). Para esses autores haveria uma prescrição cultural que equipara a masculinidade com a capacidade para a violência, esta última considerada um elemento natural que compele os jovens para a animosidade. Essa equiparação tende a ser mais enfatizada quando se refere aos jovens pobres. Os referidos autores defendem que, na realidade, a violência é aprendida e advém da construção social da virilidade e não de supostos substratos hormonais da biologia humana ou das condições sócio-econômicas.

Além da restrição ao uso dos bens materiais produzidos pela sociedade, existe o impedimento do acesso de jovens pobres aos seus *locus* de subjetivação. O jovem pobre, visto como estorvo dentro do paradigma neoliberal de globalização tem a sua própria existência física ameaçada.

Propostas de inclusão desses jovens nos benefícios (concretos e simbólicos) produzidos pela sociedade, assim como liberdade de acesso aos espaços de subjetivação que lhe são próprios, urgem de implementação para que, num futuro próximo, novas possibilidades de identificação masculina venham se somar, na busca de uma melhor qualidade de vida para a humanidade.

Os novos espaços de subjetivação (incluindo aí os virtuais), os intercâmbios comerciais e culturais, as novas configurações familiares, as tecnologias de transformação dos corpos, são alguns dos mecanismos pós-modernos de construção de novas identidades. Mecanismos fundamentados em discursos que dialogam em maior ou menor conflito para se firmarem como hegemônicos. Discurso aqui entendido, em acordo com a definição de Iñiguez e Antaki (1994, p. 63), como *um conjunto de práticas linguísticas que mantém e promovem certas relações sociais*; uma prática social constituinte e reguladora.

Nesse ponto pretendo clarificar o escopo da minha investigação. Demarco como objeto de pesquisa os discursos sobre masculinidades, sexualidades e religiosidades nas camadas populares. Pretendo verificar como se dá a estruturação das identidades sexuais e de gênero (papéis masculinos determinados socialmente) articuladas às sexualidades (compreendidas como inclinações, desejos, preferências e práticas sexuais dos sujeitos), e o encadeamento entre essas últimas com o contexto de formação e prática religiosa na vivência cotidiana de estudantes do ensino médio público de um município da região metropolitana de Vitória-ES/Brasil.

Dentre as várias correntes de Análise do Discurso utilizadas na psicologia social (Análise Conversacional, Repertórios Interpretativos, Sociolinguística, dentre outras), adotei para minha pesquisa a vertente denominada Análise Crítica do Discurso (ACD de agora em diante), sobre a qual passarei a discorrer em seguida.

Partindo da compreensão do discurso como agente reprodutor e transformador da estrutura social, a ACD abandona qualquer postura que se diga neutra, pois reconhece o cunho ideológico existente nas práticas sociais discursivas e o toma como um de seus objetos. Ao sustentar que a análise do discurso tem que combinar-se a uma crítica social, a ACD assume como uma de suas metas a desmistificação dos discursos revelando as ideologias neles embutidas.Van Dijk (1999, p. 23) define bem qual o papel da ACD ao referir:

> A análise crítica do discurso é um tipo de investigação analítica sobre o discurso que estuda primariamente o modo em que o abuso de poder social, a dominação e a desigualdade são praticados, reproduzidos, e ocasionalmente combatidos pelos textos e pelas falas em um contexto social e político. A análise crítica do discurso, em sua forma peculiar de investigação, toma explicitamente partido e espera contribuir efetivamente na resistência à desigualdade social (Tradução minha).

Procedimentos de recolha e análise dos dados

Como estratégia metodológica, aproximei-me do objeto da pesquisa através da análise das verbalizações dos sujeitos, numa tentativa de delinear processos significativos da estruturação de suas identidades sexuais e de gênero. Mapear as práticas sociais discursivas sobre religião e sexualidade me pareceu um bom caminho para a aproximação do problema que propus investigar. Para isso utilizei como técnica de perscrutação a realização de entrevistas grupais com uma amostra de alunos do ensino médio noturno de três escolas que oferecem essa modalidade de ensino, localizadas em três bairros de Viana-ES. Dois desses bairros são mais populosos e mais próximos de Vitória, com características próprias de arrabaldes dos centros metropolitanos brasileiros: alta densidade demográfica, problemas de infra-estrutura (saúde, educação, saneamento básico), índices elevados de criminalidade e grande concentração de igrejas evangélicas (Jacob et al., 2003). O terceiro bairro está situado mais distante do entorno de Vitória e guarda características mais próximas às de cidades interioranas com forte penetração do catolicismo.

O método de entrevistas grupais se caracteriza como uma conversa informal, semidirigida e aprofundada sobre um ou mais temas relacionados ao escopo da pesquisa. O que diferencia positivamente esse método de entrevista de outros é a oportunidade de, num tempo limitado, serem trocadas em conjunto idéias diversas numa discussão aprofundada sobre uma temática que esteja diretamente inserida no cotidiano dos participantes. A partir da dinâmica grupal estabelecida promove-se a emergência dos processos de construção coletiva, utilizando-se estratégias de confrontação, oposição e divergência (Iñiguez, 2002).

Para desfazer a confusão muito comum entre os assim denominados grupos focais, grupos de discussão e entrevistas grupais, acompanho Iñiguez et al. (2002, p. 441):

> 'Grupo focal' seria uma denominação adequada quando se quer enfatizar o caráter focalizado em um tópico específico de uma entrevista em um contexto grupal. 'Grupo de discussão', um termo mais usado na tradição espanhola em métodos qualitativos, seria adequado quando a dinâmica grupal pretende reproduzir um contexto social específico. Nós preferimos manter a denominação 'entrevista grupal' para denominar uma situação de questionamento desenvolvida em um contexto de dinâmica grupal que pretende assemelhar-se a uma conversação cotidiana (Tradução minha).

Os dados da pesquisa reúnem três entrevistas grupais, sendo cada grupo composto por quatro entrevistados do sexo masculino, o entrevistador e um auxiliar de pesquisa (também do sexo masculino). Cada grupo foi formado por alunos matriculados em escolas do ensino médio localizadas em bairros distintos de Viana-ES.

Os participantes, todos voluntários, foram indicados pela direção das escolas, seguindo minha solicitação de que os alunos estivessem enquadrados nas seguintes características: um homossexual que assumisse publicamente essa identidade, um heterossexual com fama de conquistador, um religioso com posições fundamentalistas e um aluno que se declarasse não religioso.

Qualifiquei dessa maneira os sujeitos em função do interesse em criar uma confrontação entre os discursos sexuais e religiosos a partir de supostas posições diferenciadas de acordo com o perfil identitário estereotipado dos entrevistados. Supus que dessa maneira poderia provocar um embate a partir dessas quatro categorias discursivas nas quais os alunos foram identificados, que a meu ver contém elementos ideológicos que estão diretamente articulados às relações de poder existentes nas suas práticas sociais.

Como já informado anteriormente, duas das escolas estão localizadas em dois bairros vizinhos que estão situados na zona periférica da Grande Vitória. A terceira, onde está situada a sede do município, localiza-se em uma região mais distante do aglomerado urbano, mantendo características mais típicas de uma localidade do interior. Nesta escola ainda há uma predominância de alunos católicos mantendo-se, provavelmente por esse **isolamento**, longe do fenômeno atual de proliferação de igrejas evangélicas pentecostais nos arrabaldes urbanos. Esse predomínio das igrejas evangélicas[1] missionárias e pentecostais nos anéis que circundam as sedes metropolitanas do Brasil confirma-se na Grande Vitória, onde a maior parte dessas congregações se concentra nos municípios de Vila Velha, Serra, Cariacica e Viana (Jacob et al., 2003). Ainda segundo Jacob et al. (2003, p. 215), esses territórios de predomínio evangélico nas periferias imediatas (ou primeiras coroas) das sedes metropolitanas são [...] *espaços caracterizados pelo número acentuado de jovens, de população de cor não branca e por uma taxa de masculinidade mais elevada do que a média brasileira*.

[1] Utilizarei a classificação das agremiações religiosas proposta por Jacob et al. (2003).

O guião foi elaborado, a princípio, com 13 frases ou temas geradores. Para o alcance deste *paper* mantive os seguintes temas ou frases geradoras: 1- Religião é...; 2-Pecar no sexo é...; 3-Variações das práticas sexuais; atividade/passividade; 4- A influência que a religião tem na sua vida sexual é...

Dentre os dados obtidos através de um questionário aplicado aos alunos masculinos do ensino médio noturno das três escolas pesquisadas destaco os que exponho a seguir, por considerá-los importantes para perfilar o segmento social característico dos doze participantes das entrevistas grupais.

Um percentual de 80% dos alunos respondentes estava na faixa etária entre 16 e 25 anos, a maioria cursava a 1ª série do ensino médio. 73% desses estudantes masculinos eram naturais de Viana ou de outro Município da Grande Vitória (Vitória, Vila Velha, Cariacica, Serra, Guarapari e Fundão). 65% deles exerciam alguma atividade remunerada, todavia a renda familiar da maioria não ultrapassava três salários mínimos.

Um total de 90% dos alunos homens das três escolas afirmaram ser solteiros e a maioria deles respondeu ter iniciado a vida sexual antes de completar 18 anos. Com relação à religiosidade, a soma dos respondentes que se declararam evangélicos (37,7%) mais os que afirmaram não ter religião (12,1%) ultrapassou à dos estudantes católicos (48,9%).

Qualifiquei os discursos das entrevistas conforme as quatro identidades sociais que tipificam os participantes, a saber: 1-Discurso homossexual (DH); 2-Discurso heterossexual (DHT); 3-Discurso religioso (DR); 4-Discurso não-religioso (DNR). A análise consistiu em verificar como as categorias listadas a seguir (retiradas a partir do guião) se situam nos discursos acima classificados: Discurso sobre religião; Discurso sobre sexo pecaminoso; Discurso sobre práticas sexuais; Discurso sobre influência religiosa na vida sexual.

Para esta comunicação sintetizei os 4 discursos correlacionados com as categorias analíticas escolhidas em quatro quadros. Estes serão expostos adiante, cada um antecedendo a sua respectiva análise.

Dados em discussão

Apresento agora os quatro discursos, distribuídos em quadros, correspondentes às categorias analíticas referenciadas acima.

QUADRO 1– DISCURSOS SOBRE RELIGIÃO

	Discurso homossexual	**Discurso heterossexual**	**Discurso religioso**	**Discurso não-religioso**
Religião	uma escolha bem feita em acordo com os seus objetivos; não sabe.	doutrina; não é nada, é Deus que importa; acreditar no certo e fazer o certo.	uma escola; é uma doutrina que você acredita.	uma coisa boa; alivia a mente; não acredita em religião; é seguir a palavra de Deus sem se desviar

A definição de religião apresentou certa homogeneidade entre os quatro discursos. Praticamente ela é definida como um guia de conduta moral e ética à disposição para as pessoas escolherem. Apesar de no DH e no DNR terem surgido, respectivamente, dificuldades de conceituá-la e manifestação de descrédito, ambos compartilharam em quase sua totalidade dos conceitos de religião do DHT e do DR.

Cabe aqui uma rápida reflexão sobre o fato de nascermos em uma sociedade de forte cariz religioso, o que torna a ruptura total com o discurso doutrinário muito difícil. Em um corpo social que tem na religiosidade um dos seus mais consistentes elos de coesão, é muito mais complicado o rompimento com os padrões discursivos emitidos pelas instituições religiosas que, além de tudo, são reforçados por quase todas as outras instituições sociais. Note-se que no momento de definir religião não houve nenhuma menção a qualquer tipo de imposição das religiões, dando a entender que as pessoas escolhem livremente sua afiliação religiosa que, ao que parece, acontece de maneira natural. Não percebi, a partir das falas, uma reflexão sobre o papel do grupo social (desde o mais nuclear) na escolha religiosa.

QUADRO 2- DISCURSOS SOBRE SEXO PECAMINOSO

	Discurso homossexual	**Discurso heterossexual**	**Discurso religioso**	**Discurso não-religioso**
Sexo pecaminoso	fazer as coisas que não deve; fazer coisas que não agradam às outras pessoas; fazer gestos obscenos; não usar camisinha; transmitir doenças para os outros.	usar palavrões; blasfemar; transar antes do casamento; abandonar o filho.	trair; realizar fantasias proibidas; prejudicar uma outra vida (gravidez indesejada); prejudicar os parceiros.	transar com alguém pensando em outrem; transar com mais de uma pessoa; conceber e depois abandonar a criança; não se prevenir contra DST; não formar família.

A concepção de sexo pecaminoso que aparece nos quatro discursos indica alguns sentidos distintos. A prevenção contra uma gravidez indesejada aparece claramente nos discursos DHT, DR e DNR. Apesar de no DH a falta do uso da camisinha surgir como pecado, uma leitura atenta das falas dos sujeitos homossexuais indica que isso está mais relacionado à questão de prevenção das doenças sexualmente transmissíveis (DSTs). As escolas públicas brasileiras, particularmente as do ensino médio, têm sido alvo de várias campanhas governamentais ou de organizações não-governamentais (ONGs) sobre a questão da gravidez precoce e sobre as DSTs. Isso em parte explica a reprodução desse discurso preventivo por parte dos alunos. Não necessariamente reverberando em suas práticas sexuais.

A preocupação com o bem estar dos parceiros e das parceiras sexuais aparece nos DH e DR. Nos dois discursos essa preocupação está relacionada à questão da prática sexual consensual entre os praticantes do ato sexual. Já a traição foi mencionada como pecado pelos discursos DR e DNR. Chamou-me a atenção o fato de que o DNR mostrou-se menos tolerante que o DR, ao conferir pecado à traição por pensamento. O fato do DR condenar a realização de "fantasias proibidas" assemelha-se ao DNR quando este menciona como pecado uma transa com mais de um parceiro (fantasia sexual bastante comum nos discursos masculinos).

QUADRO 3 – DISCURSOS SOBRE AS PRÁTICAS SEXUAIS

	Discurso homossexual	**Discurso heterossexual**	**Discurso religioso**	**Discurso não-religioso**
Práticas sexuais	com animais é nojento; sexo oral e anal são prazerosos se feitos com higiene; vale tudo entre quatro paredes; o ânus é uma área de prazer; o casal heterossexual pode fazer tudo por prazer mútuo; masturbação não tem problema; masturbação tem idade para começar mas não para terminar; masturbação serve para conhecer o corpo e como preparação; masturbação é normal.	com animais é aceitável no interior; oral e anal não é certo mas se faz; oral e anal é normal no casamento; oral e anal não é certo para a religião mas se faz; a masturbação não tem problema dependendo da idade; masturbação é pecado mas pode ser consentida por Deus; masturbação é normal.	com animais é errado; oral e anal só com higiene; oral e anal aceitáveis dentro do casamento; sexo oral e anal são pecados; o casal pode fugir da rotina; as variações são inaceitáveis para a bíblia; masturbação é normal; masturbação é pecado mas ninguém se importa; masturbação é errado para a bíblia.	não tem lógica com animais; oral e anal com higiene; vale tudo com o consentimento mútuo; oral e anal são normais; o casal tem que fazer o que gosta; masturbação é normal; masturbação enfraquece.

Com relação às práticas sexuais, ficou difícil identificar com precisão concordâncias e divergências nos quatro discursos. À exceção do DHT, os demais consideraram inaceitável o sexo com animais. Isso pode ser compreendido dado que

essa prática é mais comum nas zonas rurais, onde é aceitável, ainda que não explicitamente, que transar com animais faça parte dos rituais de iniciação sexual dos adolescentes masculinos. Em meios urbanos, esse tipo de prática é classificado como uma espécie de tara. Em qualquer meio, rural ou urbano, a intolerância ao sexo com animais é bem maior se for praticado por mulheres. Apesar de que essa restrição desaparece na indústria pornográfica, o que ilustra bem o posicionamento social ambíguo em relação às variações das práticas sexuais.

Nos discursos dos entrevistados, mesmo nos mais indulgentes como o DH e o DNR, sempre aparecem restrições ao exercício da sexualidade. Restrições derivadas dos discursos sanitário, religioso, médico e politicamente correto que são incorporados pelos sujeitos como normas a serem seguidas, mas não necessariamente concretizadas em suas práticas.

QUADRO 4– DISCURSOS SOBRE A INFLUÊNCIA RELIGIOSA NAS PRÁTICAS SEXUAIS

	Discurso homossexual	**Discurso heterossexual**	**Discurso religioso**	**Discurso não-religioso**
Influência religiosa na vida sexual	pouca; a maioria das pessoas faz sexo por prazer; a religião não atrapalha; influência total; a religião ensina as coisas que não se sabe; nenhuma influência.	Deus fez o homem para a mulher; talvez não tenha influência; total influência; influencia mas a carne é fraca.	a lei divina protege; não influencia mas traz culpa; segue todas as regras normas e doutrinas e é virgem; influencia totalmente; tenta se controlar pela religião.	não existe lei de Deus no sexo; nenhuma influência; em muitas coisas entre aspas.

A dificuldade que encontrei em identificar com clareza os posicionamentos discursivos dos sujeitos em relação às práticas sexuais de certa forma relaciona-se com os discursos acerca da influência religiosa na vida sexual. Nos quatro discursos o poder de influência da religião no exercício da sexualidade aparece com maior ou menor ascendência, mas está sempre presente. A ruptura entre a doutrina religiosa e as práticas sexuais parece não se dar de forma tranquila; por exemplo, quando vem acompanhada de culpa, como no DR.

Os sistemas religiosos monoteístas mais tradicionais e representativos do mundo ocidental, o judaísmo e o cristianismo (se bem que o islamismo tem crescido a passos largos tanto nos países europeus como nos Estados Unidos da América), costumam prescrever normas muito restritivas ao exercício da sexualidade entre seus seguidores. O controle dos corpos faz parte de uma estratégia maior de dominação social presente desde os primórdios do discurso judaico-cristão. Se a princípio esse controle evidenciava-se mais em relação às mulheres, atualmente ele abrange todas as sexualidades subalternas à identidade masculina dominante e a esta última inclusive.

Talvez essa questão da influência religiosa na vida sexual das pessoas seja uma das ferramentas de análise mais interessantes para se dimensionar o quanto o discurso oficial judaico-cristão tem penetração no corpo social, uma vez que a sua influência transcende os espaços específicos de cada agremiação religiosa, chegando a atingir até mesmo os grupos sociais não submetidos a doutrinamentos religiosos sistemáticos.

Últimas considerações

Em minha pesquisa, demarquei como objeto as construções discursivas sobre as identidades masculinas imbricadas nas sexualidades e religiosidades em um estrato social característico das periferias urbanas brasileiras. Os sujeitos foram estudantes masculinos pobres residentes em um município do anel metropolitano de Vitória, cujas experiências de subjetivação são desvalorizadas e submetidas à coerção discursiva das elites sociais dominantes.

Práticas discursivas indicando posições de resistência ao discurso masculino hegemônico surgiram de forma incipiente nas conversações dos grupos. Apesar de que a masculinidade hegemônica predominou na discussão de todos os temas sugeridos. Nestes, os sujeitos demonstraram o quanto são coagidos pelo discurso social dominante, pois na maior parte das conversações mantiveram-se alinhados às construções ideológicas que sustentam a primazia do poder masculino na sociedade. Padrões heteronormativos relacionados, por exemplo, a temas como conceito de homem e normas religiosas (cristãs) de conduta sexual foram reproduzidos nos grupos. Contudo observei na minha investigação que a força coercitiva das instituições, particularmente das educacionais e religiosas, encontra oposição nas práticas discursivas dos sujeitos que reverberam nas suas demais práticas sociais, abrindo múltiplas possibilidades de empoderamento desse grupo que potencializam mudanças na estrutura social da qual fazem parte. Através das ambiguidades e contradições discursivas dos sujeitos e seus reposicionamentos identitários, no contexto das suas religiosidades e sexualidades, evidenciados nas entrevistas pode-se entrever sinais de desconstrução da masculinidade hegemônica.

Na pesquisa, ficou evidenciada a articulação que os sujeitos fazem entre as suas sexualidades e a formação doutrinária presente nos discursos religiosos a que são submetidos. Mesmo demonstrando a possibilidade de transgredir as normas religiosas sempre que essas obliteram seus desejos, preferências e práticas sexuais, não escapam da pressão proselitista, mesmo nos discursos dos participantes que informaram não ter religião.

No campo social específico da investigação, o proselitismo predominante (cristão, de forte cariz evangélico) tem reflexos nas interações sociais influenciando os comportamentos dos sujeitos, tanto os diretamente ligados ao exercício da sexualidade, como na instituição de papéis a serem desempenhados pelos sujeitos para afirmarem e reafirmarem suas posições identitárias masculinas. Entretanto, os rearranjos discursivos e reposicionamentos identitários dos alunos manifestam seu potencial transgressor dos padrões morais vigentes, apontando alternativas de reconstrução de suas práticas sociais.

Creio que a promoção de embates discursivos relacionados a temas diretamente ligados ao cotidiano dos alunos seja uma boa estratégia para que estes questionem as normas que lhe são imputadas por todas as instituições às quais pertencem. Especificamente, a heteronormatividade em suas múltiplas manifestações urge ser contestada com mais veemência, para que todas as pessoas possam exercer suas sexualidades livres de constrangimentos, discriminações e enquadramentos.

REFERÊNCIAS

Amatuzzi, M. M. (1999) Desenvolvimento psicológico e desenvolvimento religioso: uma hipótese descritiva. In: Massimi, M.; Mahfoud, M. (orgs.). *Diante do mistério: psicologia e senso religioso***.** (pp. 123-140) São Paulo: Loyola.

Arce, J. M. V. (1999) *Vida de barro duro: cultura popular juvenil e grafite*. Rio de Janeiro: UFRJ.

Armstrong, K. (2001) *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das letras.

Ary, Z. (2000) *Masculino e feminino no imaginário católico: da Ação Católica à Teologia da Libertação*. São Paulo: Annablume.

Brown, P. (1990) *Corpo e sociedade: o homem, a mulher...* Rio de Janeiro: Zahar.

Burdick, J. (1998) *Procurando Deus no Brasil: a igreja católica progressista no Brasil na arena das religiões urbanas brasileiras.* Rio de Janeiro: Mauad.

Bustamante, V. (2005) Ser pai no subúrbio ferroviário de Salvador: um estudo de caso com homens de camadas populares. In: *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 10, nº. 3 , p. 393-402.

Carvalho, A. M. (1999) Sexualidade e religiosidade entre adolescentes: um estudo comparativo. In: Massimi, M.; Mahfoud, M. (orgs.). *Diante do mistério: psicologia e senso religioso***.** (pp. 99-122.) São Paulo: Loyola.

Catonné, Jean-Philippe. (1994) *A sexualidade, ontem e hoje.* São Paulo: Cortez.

Chauí, M. (1991) *Repressão sexual: essa nossa desconhecida*. São Paulo: Brasiliense.

Couto, M. T. (2002) Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs. *Estudos Feministas,* Rio de Janeiro, ano 10, n. 2, p. 357-369.

Eliade, M. (2001) *O sagrado e o profano***:** *a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.

Fernandes, R. C. et al. (1998) *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad.

Fonseca, C. (2000) *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero...* Porto Alegre: UFRGS.

Forcano, B. (1996) *Nova ética sexual.* São Paulo: Musa.

Foster, V., Kimmel, M., Skelton, C. (2004) Qué pasa con los chicos? In: Lomas, C. (compi.). *Los chicos también lloran - Identidades masculinas, igualdad entre los sexos y coeducación.* (pp. 195-227) Barcelona: Paidós.

Geertz, C. (1989) *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: LTC.

Heilborn, M. L. et al. (orgs.). (2005) *Sexualidade, família e ethos religioso.* Rio de Janeiro: Garamond.

Iñiguez, L. & Antaki, C. (1994,) El analisis del discurso en psicologia social. *Boletin de Psicologia*, nº 44, Septiembre, 57-75.

Iñiguez, L. (2002) Construcionismo social. In: Martins, J. B. (org.). *Temas em análise institucional e em construcionismo social.* (pp. 97-180) São Carlos: RiMa.

Iñiguez, L. (2002) et al. Evaluación cualitativa del sistema de recogida de sangre en Cataluña. *Rev. Esp. Salud Pública*, Vol. 76, Nº 5, p. 437-450. Disponible en http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/170/17076506.pdf

Jacob, C. R. et al. (2003) *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil***.** São Paulo: Loyola.

Klen, V. M. (2000) Gn 3 e as relações de gênero dentro do patriarcado. In: *Estudos bíblicos,* (pp. 25-28), nº 66, Petrópolis: Vozes.

Ladmann, J. (1999) *Sexo e judaísmo***.** Rio de Janeiro: UERJ.

Leal, A. F. & Knauth, D. R. (2006) A relação sexual como uma técnica corporal: representações masculinas... In: *Cad. Saúde Pública*, (pp. 1375-1384), 22 (7), Rio de Janeiro.

Machado, M. D. C. (1996) *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados.

Machado, M. D. C. (1997) Identidade religiosa e moralidade sexual entre católicos e evangélicos. In: Costa, A. O. (org.). *Direitos tardios: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina.* (pp. 173-195) São Paulo: PRODIR/FCC/Ed. 34.

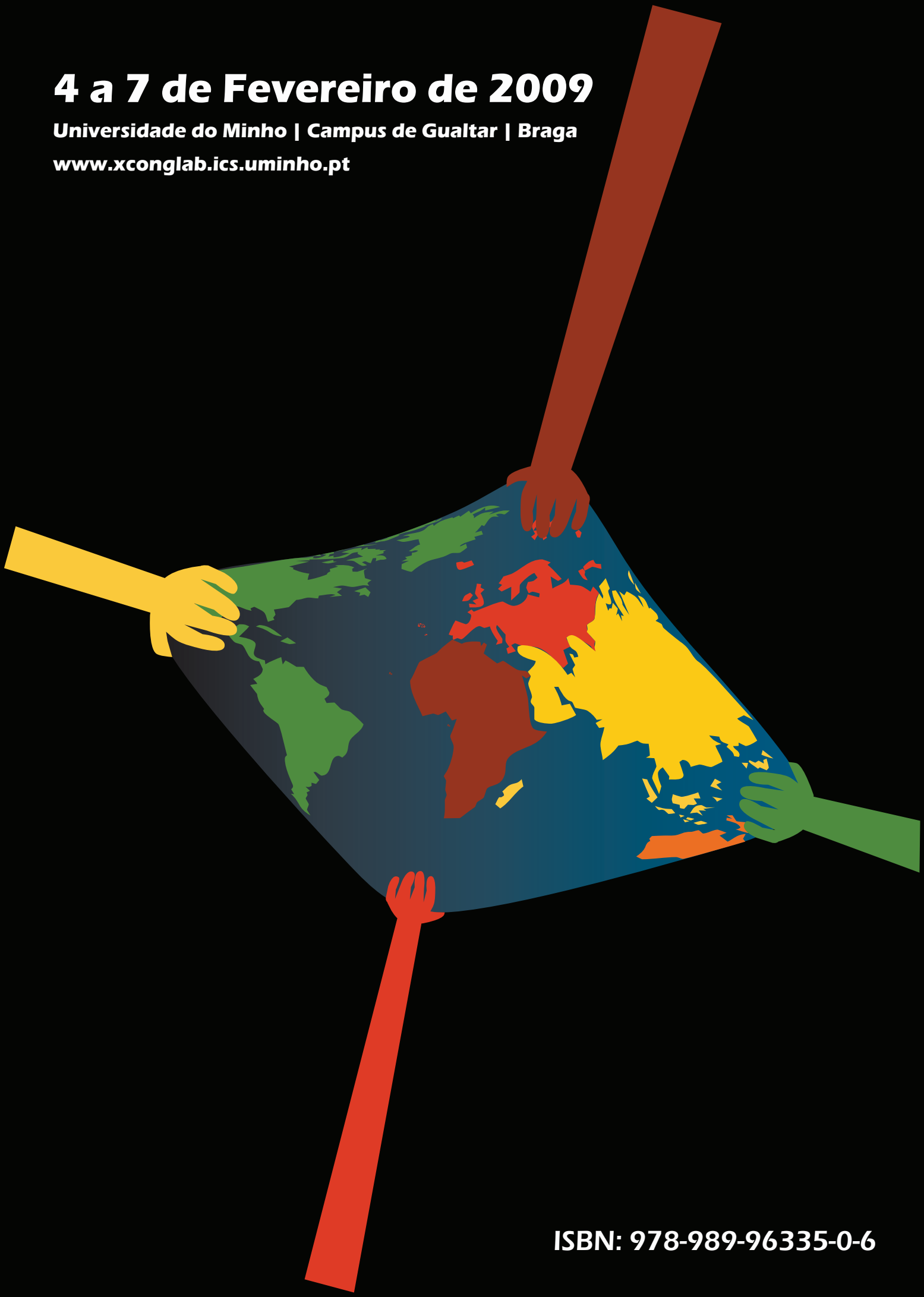
-Machado, M. D. C. (2001) Olhando as mulheres pentecostais através do espelho. In: Valla, V. V. (org.). *Religião e cultura popular.* **(**p. 75-90) Rio de Janeiro: DP&A.

Mafra, C. (2001) *Os evangélicos.* Rio de Janeiro: Zahar.
Markstrom-Adams, C. et al. (1994) The ego-virtue of fidelity: A case for the study of religion and identity formation in adolescence. *Journal of Youth & Adolescence,* [S. I.], 23 (4), pp.453-469.
Passos, J. D. (2005) *Pentecostais: origens e começo.* São Paulo: Paulinas.
Ribeiro, L. (2001) *Sexualidade e reprodução: o que os padres dizem e o que deixam de dizer.* Petrópolis: Vozes.
Ruthven, M. (2005) *Fundamentalism - The Search for Meaning.* New York: Oxford University Press.
Sarti, C.A. (1996) *A Família como Espelho - um estudo sobre a moral dos pobres.* Campinas: Autores Associados.
Siepierski, P. D. & Gil, B. M. (orgs.). (2003) *Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens.* São Paulo: Paulinas.
Souza, B. M. & Martino, L. M. S. (orgs.). (2004) *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes...* São Paulo: Paulus.
Stuart, E. (2005) *Teologías gay y lesbiana: repeticiones con diferencia crítica.* Barcelona: Melusina.
Trasferetti, J. (org.). (2004) *Teologia e sexualidade: um ensaio contra a exclusão moral.* Campinas: Átomo.
Ussel, J. V. (1980) *Repressão sexual.* Rio de Janeiro: Campus.
Valla, V. V. (2001) O que a saúde tem a ver com a religião? In: Valla, V. V. (org.). *Religião e cultura popular.* Rio de Janeiro: DP&A, (pp. 113-139).
-Van Dijk, T. (1999) El análisis crítico del discurso. In: *Anthropos,* Barcelona, 186, septiembe-octubre, (pp.23-36).
-Walzer, M. (1999) *Da tolerância.* São Paulo: Martins Fontes.

4 a 7 de Fevereiro de 2009

Universidade do Minho | Campus de Gualtar | Braga

www.xconglab.ics.uminho.pt



ISBN: 978-989-96335-0-6